

AUTOCRÍTICA Y AUTORRENOVACIÓN

ALBERT O. HIRSCHMAN: *Tendencias autosubversivas: ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 286 pp.

El índice de popularidad de Albert O. Hirschman entre los filósofos, sociólogos y economistas de habla hispana va en aumento. Buena prueba de ello es la traducción del último libro que, bajo el título general de *Tendencias autosubversivas*, recoge una veintena de artículos de los últimos diez años. Desde hace ya tiempo, la editorial Fondo de Cultura Económica ha convertido a Hirschman en uno de sus «clásicos» y nos ha ido brindando traducciones de sus múltiples obras: *La estrategia del desarrollo económico*, *Salida, voz y lealtad*, *Las pasiones y los intereses*, *Interés privado y acción pública*, *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*, *Retórica de la intransigencia...*, por citar sólo las más conocidas para el público filosófico.

Algunos de los artículos contenidos en este nuevo libro ya habían sido publicados en español gracias a la labor pionera de *Claves de la razón práctica*: concretamente el capítulo I, «Salida, voz y el destino de la RDA» (núm. 39, enero 1994); el capítulo II, «La retórica de la reacción: dos años después» (núm. 50, marzo 1995), y el capítulo XVII, «La industrialización y sus múltiples descontentos» (núm. 25, septiembre 1992). Quiero suponer que hemos de agradecer estas sucesivas entregas antes de la aparición del libro también al entusiasmo hirschmaniano de Enrique Gil Cal-

vo, quien suele hacerse eco puntualmente de las novedades publicadas por nuestro autor. Suyas son, por ejemplo, la crítica de *Retóricas de la intransigencia* (*Claves*, núm. 20, marzo 1992) y, recientemente, también la crítica del libro que nos ocupa («Los trucos de la historia según Hirschman», en el núm. 79, enero-febrero 1998).

Parecería lógico que Hirschman, ya octogenario y con una amplia producción bibliográfica a sus espaldas durante las últimas cuatro décadas, se dedicara a repetir y remachar las tesis que le han hecho justamente famoso. Pero no es éste el caso ni parece ir con su psicología ni con su modo de interpretar la realidad social y su complejidad, ni tampoco con su manera de entender la ciencia. Es cierto que, en cierta medida, el libro tiene un aire general de balance de una obra ya realizada y de mirada hacia atrás de una vida que parece encaminarse inexorablemente hacia el ocaso. Pero no es menos cierto que lo que da fuerza y pervivencia a su vida y a su obra es el continuo someter a revisión lo ya realizado, las tesis centrales de su pensamiento para ponerlas a prueba ante la aparición de nuevos fenómenos sociales. Este libro proporciona claves de lectura importantes de anteriores obras de Hirschman. Y me voy a referir fundamentalmente a dos, una biográfica y otra metodológica.

La segunda parte, bajo el título general *Sobre uno mismo*, recoge breves textos autobiográficos que nos dan una visión del personaje humano Albert O. Hirschman. Con motivo de sus discursos de agrade-

cimiento en homenajes en distintas ciudades europeas nos vamos enterando de su infancia y adolescencia en Berlín, donde, por ejemplo, descubre con estupor que su padre carecía de *Weltanschauung*, su huida de los nazis primero a París, donde comenzó a estudiar economía, su trabajo en la Resistencia antifascista en Trieste durante los años 1936 a 1938, su colaboración con Varian Fry en Marsella en 1940 en una red que facilitaba la salida de extranjeros de la Francia ocupada por los nazis y su posterior fuga por los Pirineos, en la misma ruta seguida por Walter Benjamin escasos meses antes y que, como es bien sabido, llevó a éste a suicidarse al encontrar cerrada la frontera española. Hirschman, que había ayudado a construir esa ruta de evacuación, tuvo más suerte. Y todavía más de medio siglo después recuerda que hubo de atravesar sin guía las montañas hasta divisar a lo lejos una ciudad sobre la costa mediterránea. «¿Era eso España o todavía Francia? No estábamos seguros y preguntamos a un vaquero que encontramos. Nos tranquilizó diciéndonos que estábamos ya en España y que la ciudad era efectivamente Port-Bou, nuestra meta. Aliviado y agradecido, eché mano al bolsillo para darle una propina, pero me rechazó absolutamente. Recuerdo todavía sus altivas palabras: "Yo cuido mis vacas"» (p. 144). Sería de desear que Hirschman venciera sus prejuicios contra el género autobiográfico, al que tiende a considerar como la confesión final de que uno se ha quedado sin ideas. En realidad, los breves apuntes de su propia peripecia vital nos arrojan mucha luz sobre sus planteamientos teóricos.

La otra clave interpretativa a la que quiero hacer referencia es precisamente la que da título al libro: *La tendencia a la autosubversión*. En los ensayos recogidos en la primera parte, trata Hirschman de argumentar en contra de sus proposiciones anteriores, revisando, ampliando o criticando sus puntos de vista expuestos hace

años en otros libros. De manera que hay que entender la autosubversión como autocrítica, como reconsideración de las propias opiniones, como argumentación en contra o problematización de sus posiciones anteriores, por ejemplo por considerarlas ahora menos generales o menos pertinentes de lo que fueron concebidas originalmente: «*Autosubversión* puede ser en efecto un término general adecuado para designar los vagabundeos intelectuales que he estado describiendo aquí apoyándome en diversos escritos míos» (p. 107). Ciertamente estos ejercicios de autosubversión no suelen ser muy frecuentes entre los científicos sociales. Lo habitual es que, una vez establecida la teoría, el autor se preocupe constantemente en confirmar sus hallazgos originales y no en subvertirlos o reconsiderarlos sustancialmente atendiendo a la línea opuesta de argumentación, a la luz de acontecimientos o hallazgos posteriores. Y es que los científicos suelen invertir demasiada autoestima o incluso identidad en sus propias teorías y opiniones para andar poniéndolas continuamente en entredicho. De esta manera acaban siendo ciegos ante la complejidad de la realidad social y de los cambios históricos, complejidad y cambio que muchas veces son propiciados por las propias teorías expuestas. Por ello resulta sumamente gratificante encontrar a un autor de la talla intelectual de Hirschman que haya estado en continua ebullición y siempre dispuesto a cuestionar sus propias opiniones a la luz de nuevos argumentos y pruebas. Tal vez esto sea signo de vitalidad y tenga razón Hirschman al señalar que «en algún punto de la propia vida, la autosubversión puede convertirse de hecho en el medio principal de autorrenovación» (pp. 108-109). Además del artículo escrito dos años después como revisión de sus *Retóricas de la intransigencia* y que conforma el capítulo II de este libro, el ejercicio de autosubversión más importante a mi juicio se refiere a su análisis del cambio político en la antigua

República Democrática Alemana (RDA). Como es bien sabido, una revolución pacífica condujo en los últimos meses de 1989 a la caída del muro de Berlín y poco después a la absorción por la República Federal Alemana (RFA) de la vieja república comunista, coincidiendo prácticamente con la celebración oficial de sus cuarenta años. El modelo de interpretación del cambio en las instituciones políticas y económicas había sido propuesto por Hirschman en un viejo y conocido libro, publicado por primera vez en inglés en 1970 bajo el aséptico título de *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States* (trad. española: *Salida, voz y lealtad*, en F. C. E., 1977). La versión alemana de 1974 llevaba un título más expresivo, de acuerdo posiblemente con las necesidades políticas de la RDA, donde mucha gente ya se planteaba la necesidad o el deseo de emigrar frente a la imposibilidad de levantar la voz dentro del país: *Abwanderung und Widerspruch*, literalmente «emigración y desacuerdo». De hecho, años más tarde, consumado el proceso de cambio en Alemania, las tesis de Hirschman fueron ampliamente discutidas e incluso recibieron una sanción semioficial cuando la Deutsche Forschungsgemeinschaft incluyó el enfoque salida-voz en el análisis del cambio político alemán en los proyectos de investigación que podían ser elegidos para optar a una beca. Y Hirschman se vio obligado a realizar su propia interpretación aplicando su modelo teórico al caso de la muerte legal de la RDA, escribiendo el artículo «Salida, voz y el destino de la RDA. Un ensayo de historia conceptual», publicado ahora como primer capítulo de *Tendencias autosubversivas*. En su viejo libro definía sus conceptos básicos de la siguiente manera: «*Salida* consiste en el acto de simplemente marcharse, debido en general a que se cree que otra firma u organización suministrará mejores bienes, servicios o beneficios. De manera indirecta y no intencionada, la salida puede

dar lugar a que la organización en deterioro mejore su funcionamiento. *Voz* es el acto de quejarse o de organizar la queja o la protesta con el propósito de lograr de manera directa la recuperación de la calidad que se ha visto dañada» (*Salida, voz y lealtad*, p. 19).

En general, cuando es fácil la salida disminuye la opción de la voz. Salida y voz aparecen como alternativas excluyentes. Pero surge un tercer concepto, el de lealtad, que hace levantar la voz y posponer la salida. Claro está que los sentimientos de lealtad son diferentes según se trate de la institución familiar, la patria o seguir siendo fiel a la marca de detergente que se ha usado toda la vida. El caso es que la lealtad introduce un elemento nuevo al esquema: «La *lealtad* es un concepto fundamental en la batalla entre la salida y la voz no sólo porque a resultas de ella los miembros pueden quedar cautivos en sus organismos un poco más y por ende emplear la voz con mayor determinación e ingenio, sino también porque implica la posibilidad de la deslealtad, es decir, de la salida» (*ibidem*, p. 83).

La lealtad retarda la salida —y en muchos casos también la voz— cuando existe un deterioro en la organización a que uno pertenece o también en la propia identidad. Pero, en compensación, cuando tal deterioro supera cierto umbral, la voz de los miembros leales tiende a hacerse especialmente importante.

Hirschman distingue dos etapas en su análisis del destino de la Alemania oriental. En la primera (1949-1988), la salida se presenta como antagonista de la voz (siguiendo su viejo esquema), mientras que en la segunda y definitiva etapa, en los sucesos de 1989 que pusieron fin al régimen comunista, la salida y la voz actuaron confabuladas y se reforzaron mutuamente: los que querían abandonar el país provocaron también el levantamiento de la voz, grandes protestas populares que, a su vez, hicieron aumentar la tendencia a la salida.

Esta actuación conjunta de salida y voz es lo que problematiza la posición de Hirschman y le lleva, tras un primer momento de perplejidad y preocupación porque su teoría pudiera resultar «falseada» por la realidad, a revisar sus planteamientos sintiéndose especialmente vivo al tener que explorar nuevas interrelaciones y complejidades. No puede ser mi tarea en esta breve reseña tratar de describir cómo efectúa Hirschman la revisión de su teoría, sino más bien animar al posible lector a que la descubra por sí mismo.

Por último, sólo unas palabras en torno a la tercera parte del libro, parte que tiene un carácter diferente. Ya no se trata de subvertir desde dentro posiciones anteriores, sino de realizar «*Nuevas incursiones*» acerca de temas de la actualidad económica, política e intelectual. De esta manera, el libro no resulta sólo un balance de lo realizado en décadas de profunda originalidad en el campo de las ciencias sociales, sino también de roturar terrenos todavía no transitados. De esta última parte quisiera destacar el capítulo XX, que cierra el libro y que supone la incursión de Hirschman en la reciente polémica entre liberales y comunitaristas. Partiendo de una concepción conflictiva de la sociedad, establece que hay un tipo de conflictos negociables, divisibles, del modelo «más o menos», en los que se puede ejercer el compromiso y el arte del regateo, conflictos que pueden ser considerados como pilares de sostenimiento de las sociedades democráticas de libre mercado y en cuya solución, siempre provisional, mucho hemos aprendido en los últimos cincuenta años. Además de estos conflictos se plantean otros más radicales del tipo «o esto

o nada», más difíciles de resolver, ya que la negociación es más compleja y muestra sus límites. Serían los conflictos de tipo étnico, fundamentalista o religiosos al viejo estilo sobre los que tenemos la ilusión de haberlos resuelto de una vez y que, sin embargo, emergen de nuevo como en el caso de la antigua Yugoslavia, el fundamentalismo islámico o los nuevos brotes de racismo y etnocentrismo en toda Europa. Y estos problemas no se pueden solucionar mediante una apelación entusiasta a los valores de la propia comunidad y del espíritu comunitario. Estas invocaciones lo único que suelen encubrir es que no se sabe cómo enfrentarse a los nuevos problemas de la sociedad: «Lo que en realidad se requiere para avanzar al afrontar los nuevos problemas que encuentra en su camino una sociedad es un ímpetu político emprendedor, imaginación, paciencia aquí, impaciencia allá, y otras variantes de *virtù y fortuna*. No veo la utilidad (y sí veo mucho peligro) en echar todo esto en un mismo saco, invocando algún *espíritu comunitario*» (p. 282). Ciertamente, a alguien que sufrió en su propia carne el entusiasmo comunitario de la *Volksgemeinschaft* de los nazis y tuvo que huir de ella a través de media Europa, cruzar los Pirineos y esperar en Lisboa un barco para llegar al otro lado del Atlántico le tienen que resultar extrañas las nuevas invocaciones al espíritu de la comunidad. Y es que la autosubversión también tiene sus límites: hay fronteras —también las del recuerdo y la coherencia personal— que no se pueden traspasar.

José M. González García

EL AUTÉNTICO LIBERALISMO

PHILIPPE VAN PARIJS: *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*, traducción de J. Francisco Álvarez, Paidós, Barcelona, 1996, 367 pp.

En su último libro traducido al castellano, Van Parijs se plantea si es posible justificar el capitalismo en su comparación con el socialismo. Para ello traza un apasionante (y denso) recorrido que pasa por los principales temas éticos, políticos y económicos que vertebran las discusiones actuales. Van Parijs parte de que «solamente tomando en serio como merece el llamado pensamiento neoliberal, y sobre todo la defensa liberal del capitalismo, será posible que la izquierda pueda alguna vez recuperar el nervio ideológico que tanto precisa para avanzar algo más allá de batallas puramente defensivas», y esto es lo que hace en esta obra, tomar y retomar los argumentos a favor y en contra del capitalismo y el socialismo y confrontarlos críticamente. Este tomar en serio las defensas liberales del capitalismo exige analizar las concepciones de justicia que subyacen en las mismas y todo esto se hace a la luz de la propuesta de un ingreso básico universal e incondicional, basado en la equidad (igualdad de derecho a los frutos de la riqueza, tanto natural como producida) y no en el mérito, ni siquiera en la solidaridad, como medio esencial para salir de la trampa en la que el actual desempleo masivo nos ha introducido generando una dualización creciente de la sociedad.

El punto de partida del libro es el intento de compatibilizar la libertad con la igualdad (y con la eficacia). Frente a los liberales que parten de la base de que el compromiso irrenunciable con la libertad nos puede llevar a tener que aceptar la

desigualdad como algo ineliminable, Van Parijs afirma que, si la libertad es un valor clave, también lo es la igualdad. El primer capítulo del libro plantea lo que sería una sociedad libre y la cuestión de si esta sociedad libre puede ser capitalista. Esta discusión conduce al autor a su propuesta de un liberalismo auténtico que supone la libertad real (y no meramente formal) para todos los individuos, lo cual exige, en la estela de Rawls, una distribución de los recursos externos de tal manera que se maximice la dotación de los peor dotados (distribución maximin).

El segundo capítulo argumenta que la propuesta del ingreso básico incondicional y universal es la mejor manera de conseguir una sociedad libre, ya que tal medida maximiza la capacidad de todos los individuos para elegir lo que quieren hacer de sus propias vidas y, en ese sentido, maximiza su libertad real. Van Parijs interpreta el principio de Diferencia de Rawls como una recomendación para que, siempre que se respeten las libertades fundamentales y se dé una efectiva igualdad de oportunidades, se introduzca un ingreso básico incondicional, ya que ésta sería la mejor manera de distribuir la riqueza entre los individuos, aumentando su poder y manteniendo el autorrespeto, de una manera tal que los individuos peor situados estuvieran al menos tan bien como los peor situados en cualquier otra redistribución alternativa.

En los capítulos tercero y cuarto el autor hace un repaso a todas las objeciones que se pueden hacer a su propuesta de libertad real y desarrolla la idea de justicia que sustenta dicha propuesta. Central en su noción de justicia es la idea de la *diversidad no dominada*, según la cual «la distribución de dotaciones en una sociedad es injusta en la medida en que hay dos personas tales

que cualquiera que pertenezca a esa sociedad prefiera la dotación total (tanto interna como externa) de una de ellas en lugar de la dotación total de la otra»; es decir, que en una sociedad justa la situación de ninguna persona es considerada por *todos* los miembros de dicha sociedad como menos preferible que la de otro individuo de la misma sociedad. Una sociedad justa es aquella en la que las diferencias entre dos individuos cualesquiera son tales que no todos los miembros de dicha sociedad preferirían la situación de uno en relación con la del otro. En una sociedad justa las diferencias en las dotaciones se compensan de tal manera que ninguna domina sobre otra, dominando una dotación sobre otra cuando «toda persona (dada su propia concepción de la buena vida) preferiría tener la primera dotación antes que la segunda». Esta condición de la diversidad no dominada es una generalización de la condición de inenvidiabilidad que considera justa una sociedad cuando ninguno de sus miembros envidia la situación de cualquier otro. Estos criterios de justicia son los que dirigen la compensación entre las diversas personas, ya que dicha compensación debe parar cuando deja de haber envidia potencial, o sea, cuando «el repertorio de conjuntos de preferencias es tal que ninguna dotación es preferida a otra de manera unánime».

Si el capítulo tercero analizaba las objeciones que consideraban que la justicia como libertad real para todos no tenía en cuenta de manera suficiente la compensación hacia los menos capacitados, el capítulo cuarto analiza, en cambio, las objeciones que afirman que dicha noción de justicia favorece a los holgazanes sobre los laboriosos, llevando a cabo una evaluación del papel actual del trabajo entendido como un recurso escaso. Van Parijs asume el principio liberal de neutralidad entre las diversas concepciones de vida buena, lo que le lleva a no privilegiar a los que aspiran a un trabajo (parados involuntarios)

respecto a los que no lo hacen (parados voluntarios), hormiga frente a cigarra en la acertada versión que da el traductor José Francisco Álvarez. A continuación argumenta la superioridad de la propuesta del ingreso básico sobre otras alternativas para paliar el desempleo: el reparto del empleo mediante la reducción de la jornada de trabajo, los incentivos a los empleadores para que contraten más trabajadores y los subsidios directos a los desempleados involuntarios. Los problemas que nuestro autor ve en la propuesta del reparto del trabajo son: la falta de conmensurabilidad entre los distintos puestos de trabajo y la escasez relativa de individuos con las capacidades requeridas para cada puesto; el hecho de que repartir de forma igualitaria los empleos, y no simplemente el derecho a trabajar, discrimina a los que no quieren optar a un empleo respecto de los que sí lo quieren, pues los empleos son recursos escasos y el derecho igualitario a los mismos unido a la condición de neutralidad exige que los que no acceden a dichos empleos, aunque sea de forma voluntaria, mantengan en cambio el derecho al producto de los mismos. Respecto a lo que nuestro autor denomina la estrategia del soborno, dirigida, bien a los empleadores para que realicen contratos subsidiados, o bien limitando los subsidios de desempleo a los desempleados involuntarios, Van Parijs la rechaza no sólo porque los gastos que entrañan suponen una discriminación de los desempleados voluntarios, sino también porque exigen unos impuestos que tendrán un impacto negativo sobre la productividad. Maximizar la libertad real significa maximizar la capacidad de elegir entre el trabajo y el ocio, y favorecer a aquél sobre éste significa asignar recursos distintos a personas iguales (se limita el subsidio al que desea trabajar, lo que supone que se privilegian unos gustos sobre otros, gustos además caros, ya que el trabajo es un bien escaso). No podemos por menos que resaltar aquí los resultados

francamente contraintuitivos a los que llega Van Parijs debido a su aplicación a rajatabla del principio de neutralidad entre las diversas concepciones de vida buena. Una cosa es no aceptar una concepción perfeccionista de la justicia, es decir, una que privilegia un ideal de vida buena como el único aceptable para el individuo, así como la idea de que existe un bien común que sería el objetivo a alcanzar por toda la sociedad, y otra considerar que todos los ideales de vida buena son equivalentes y debido a su mutua inconmensurabilidad no se puede elegir entre ellos ni considerar que unos sean mejores que otros, aunque no haya uno que sea el mejor globalmente. Hay al menos una comparabilidad parcial entre los distintos ideales de vida buena existentes en nuestras sociedades actuales y eso permite juzgarlos e incluso jerarquizarlos respecto a valores distintos que en cada caso sirven de patrón.

Otra de las objeciones dirigidas a la propuesta del ingreso básico es que sustituye el derecho al trabajo por el derecho al ingreso y que así se obvia que el trabajo remunerado no sólo produce un ingreso, sino que permite establecer relaciones sociales, que da reconocimiento social y además la satisfacción asociada a la realización de algo útil. Van Parijs responde que esta objeción no es válida, en primer lugar porque con su artilugio de la hipotética subasta en la que los individuos puján por los diferentes puestos de trabajo que se ofertan, se tienen en cuenta también los aspectos no pecuniarios del trabajo y, además, desde el punto de vista liberal, de lo que se trata no es tanto de que todas las personas trabajen, como de que tengan oportunidad real de hacerlo si quieren. Y, precisamente, el ingreso básico facilita que todo aquel que quiera pueda conseguir un trabajo, bien mediante el autoempleo, bien trabajando a tiempo parcial, bien aceptando un salario bajo compensado por la existencia de rasgos no pecuniarios en dicho puesto de trabajo, bien adquiriendo la for-

mación que le permita acceder posteriormente a trabajos que considere satisfactorios, etc. Como vemos, el ingreso básico, en lugar de desincentivar el acceso al trabajo, lo hace más cómodo y menos angustioso, permitiendo además que se lleven a cabo muchas actividades útiles que por su escasa rentabilidad no se llevan a cabo en el marco de la economía mercantil.

El capítulo quinto se refiere a la noción de explotación, y en él se responde a la objeción de que la propuesta del ingreso básico fomenta el parasitismo, es decir, la explotación de los trabajadores por parte de los holgazanes. Van Parijs distingue tres tipos de explotación: la *lockeana*, en la que alguien se apodera de una parte del producto neto del trabajador en virtud de algo diferente al propio trabajo, lo que va contra una noción de justicia que presupone el derecho de cada trabajador al fruto completo de su trabajo; la *luterana* o marxista, según la cual alguien es explotado si contribuye con más trabajo socialmente necesario (es decir, con más valor) al que se apropia por medio de sus ingresos, razón por la cual explotación equivale así a un intercambio desigual de valor; y la *roemeriana*, que considera que alguien está explotado al modo capitalista si pudiera obtener un mejor resultado a partir de una igualación de las dotaciones de capital efectivamente disponibles para cada uno. Respecto a esta cuestión, Van Parijs afirma que su propuesta de maximizar la libertad real para todos a través de un ingreso básico incondicional y universal es incompatible con la estricta proporcionalidad entre el esfuerzo del individuo y sus logros o ingresos, aunque no con que el ingreso de un individuo sea afectado positivamente por su trabajo, ya que lo hay que optimizar no son los logros o ingresos de cada individuo, sino sus oportunidades o recursos. Por otra parte, uno podría retener para sí el total del producto de su trabajo si no utilizase ningún recurso escaso, pero, como el trabajo real lo hace, entonces no

es justo oponerse a una propuesta como la del ingreso básico, que trata de distribuir entre todos de forma maximin el valor de recursos escasos que algunos se apropian de manera muy desigual.

En el último capítulo se vuelven a comparar el socialismo y el capitalismo a la luz del objetivo fundamental de Van Parijs, es decir, la maximización del ingreso básico, compatible con la protección de la libertad formal y el respeto del criterio de la diversidad no dominada. Si el capitalismo parece ser superior en términos de eficiencia, el socialismo es superior en términos de soberanía popular, o sea, de la capacidad que una comunidad tiene para regular su economía de forma democrática. Aunque es posible que el socialismo sea menos eficiente, es decir, no sea capaz de generar un producto más amplio que el capitalismo, es casi seguro que será capaz de redistribuirlo mejor. Como conclusión, Van Parijs apuesta por el desarrollo de la democracia a escala internacional, así como por programas de redistribución a nivel mundial, para paliar los problemas ligados a la competencia con países que no reconocen los derechos sociales, y por un patriotismo solidario que fomente la lealtad hacia las instituciones encargadas de la redistribución. Sólo con estas dos

estrategias, global y local respectivamente, podremos salir de la crisis actual. Para van Parijs, el futuro no pasa por la elección entre el capitalismo y el socialismo, sino que los temas centrales para el futuro son, por el contrario, cuándo y cómo deberíamos introducir un ingreso básico incondicional, si es conveniente atribuir poderes redistributivos a las autoridades supranacionales y cómo rediseñar nuestras instituciones sociales de forma que favorezcan la integración y la solidaridad. El problema de estas propuestas es que son difícilmente realizables sin limitar el capitalismo en un sentido que forzosamente es socialista, aunque en un sentido no estatista, no burocrático y no autoritario. La necesidad de un nuevo pacto social en el interior de los países y de la instauración de un nuevo orden económico mundial más solidario y redistributivo a nivel global dificulta enormemente el mantenimiento del capitalismo tal como el neoliberalismo actual defiende, ya que supone la introducción de una regulación democrática, solidaria e integradora de la economía, tanto a nivel nacional como a nivel mundial, y eso es incompatible con los vientos desregularizadores y flexibilizadores hoy dominantes.

Francisco José Martínez

ÉTICA, ECONOMÍA E INTERVENCIÓN ESTATAL

PARTHA DASGUPTA: *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Oxford & New York, Clarendon Press & Oxford U. P., 1993.

El *Ensayo sobre el bienestar y la pobreza extrema* de Partha Dasgupta, *Frank Ramsey*

professor of economics de la Universidad de Cambridge y especialista consagrado en economía del desarrollo, no ha conocido demasiado eco en nuestros medios filosóficos, pese a los cinco años transcurridos desde su edición original (a la que antecedieron un buen número de artículos y escritos que en él cristalizan, como después

seguirían otros). Quizá no sea una novedad en sentido estricto, pero su importancia bien merece una reseña en este monográfico de *Isegoría*.

La presente obra de Partha Dasgupta constituye, en efecto, una aportación de notable originalidad a las doctrinas actualmente vigentes sobre el desarrollo económico, respecto a las cuales nos ofrece una teoría alternativa, muy elaborada, sobre el análisis de la distribución de recursos entre unidades domésticas (*households*). Mas su originalidad no la apreciará sólo el experto en la materia, que acaso haya sido el primer sorprendido con su lectura: la teoría se formula con objeto de evaluar los posibles planes de desarrollo económico aplicables por el Estado en países subdesarrollados. Con ese propósito, la obra se inicia con una discusión, que ocupa toda su primera parte —131 pp.—, sobre los fundamentos éticos que, en general, cabe atribuir a la intervención del Estado en la economía, abordada por Dasgupta en clave del contractualismo contemporáneo.

Pero tales criterios de evaluación no se extraen «deductivamente» de las doctrinas de Rawls o sus epígonos, ya que en su discusión desempeñan un papel principal tanto conceptos tomados de la misma economía del desarrollo, como la casuística considerada para su aplicación, todo lo cual viene a modular decisivamente aquéllas. Así, el concepto de *necesidades básicas* (*basic needs*), desarrollado por economistas de su especialidad desde mediados de este siglo, le sirve a Dasgupta como eje para establecer su idea de libertad y su formulación contractual: se trata de definir aquellas necesidades (nutritivas, sanitarias, educativas...) cuya satisfacción es imprescindible aun tan sólo para *poder aspirar* a obtener los propios fines, y sería por ello tema central del contrato —pese a su ausencia en tantas otras formulaciones del mismo—. Pero tan importante como este concepto de *necesidad* es el rico y abundante material empírico en el que Dasgupta se apoya para construir su defi-

nición, como es la literatura médica, etnológica, etc., acerca de la *pobreza extrema* en países como la India o los del África subsahariana. Sin estos conceptos y evidencias sería, en efecto, imposible una evaluación efectiva de los programas de desarrollo propuestos para estas regiones, y es en estas labores donde, para Dasgupta, ha de ejercitarse la auténtica filosofía moral y política, aun cuando ello suponga la reinterpretación, si no el abandono, de muchos de sus argumentos —el decimotercer capítulo, sobre dilemas morales de natalidad, es a estos respectos ejemplar.

No menos afectada resulta la propia doctrina actualmente vigente en las cátedras de economía del desarrollo —adecuadamente expuesta en toda la parte segunda del ensayo—, pues nuestro autor se apoya tanto en la argumentación filosófica anterior como en su misma inadecuación empírica, para mostrar la conveniencia de reconstruirla, si es que se han de obtener de ella mejores criterios sobre la distribución gubernamental de recursos en países subdesarrollados. Ello le exige volver sobre los mismos fundamentos de la teoría, para integrar en ellos la evaluación de aquellas necesidades que debieran satisfacerse para optimizar el aprovechamiento de dichas políticas de desarrollo. La sombra del marxismo no deja aquí de advertirse, aunque Dasgupta considere nefasto el papel desempeñado por el industrialismo soviético en los planes de desarrollo de tantos países del hemisferio sur: si las pautas de producción y consumo del proletariado fabril eran la norma respecto a la cual debía conducirse la revolución soviética, para Dasgupta son los desposeídos de África y Asia, sus necesidades alimentarias, médicas y educativas, el punto de partida tanto del estudio como de la ulterior acción gubernamental.

Determinar positivamente estas necesidades se convierte, por consiguiente, en motivo central de la obra, tanto como la formulación de una teoría económica alternativa sobre el desarrollo a partir de

éstas, y a ello se dedican las dos últimas partes de la obra —tercera y cuarta, 325 pp.—. La mayor innovación aquí, dejando aparte la maestría de Dasgupta en la disposición de los cálculos, se encuentra, a nuestro entender, en la modulación del materialismo cultural (la escuela etnológica asociada mayoritariamente al nombre de Marvin Harris) a la que Dasgupta recurre para establecer tales necesidades. Siendo, obviamente, la nutrición una de las más elementales, no es extraño que Dasgupta acuda al análisis calórico como clave para su estudio en dichas regiones, pero es también consciente (y aquí es donde supera la perspectiva etnológica) de que sanidad o educación —entendidas con arreglo a cánones no por europeos (la escuela, el hospital) menos universales— son igualmente factores decisivos en la consecución del desarrollo económico, sin que puedan reducirse a calorías ni a superestructuras. La elaboración de índices con arreglo a los cuales conjugar su evaluación ofrece notables dificultades que nuestro autor resuelve con audacia. Y una consecuencia no menor, creemos, es la superación del *relativismo cultural* tan frecuente en este género de análisis.

Dasgupta llega, por fin, a ofrecer —en los dos últimos capítulos de la obra— los fundamentos de una política de reforma agrícola como eje del desarrollo económico en países como la India, mostrando cómo, mediante la provisión de infraestructuras adecuadas, la intensificación de la explotación agrícola familiar proveería incluso recursos para financiar el acceso a la tierra. Esta política se complementaría además con programas alimentarios, médicos y educativos, con notables efectos, entre otros, sobre la natalidad o la vertebración de las distintas comunidades implicadas en su desarrollo. Su argumento se apoya, además, en numerosas experiencias parciales anteriores ensayadas, a modo de indicio de su viabilidad.

El alcance de su obra, a la vista de su conclusión, es en verdad imponente. Como término de comparación y muestra de ello, cabría mencionar la intersección de ética y economía que obtiene Philippe van Parijs con sus ensayos sobre el denominado *salario universal garantizado* (*basic income*); partiendo de un concepto de libertad en muchos aspectos análogo al de Dasgupta —libertad *real*, y no sólo *formal*, de poder hacer lo que se desea—, van Parijs ensaya una defensa ética (libertaria) de una política de redistribución de recursos en el contexto de los actuales Estados del bienestar europeos, consistente en ofrecer incondicionalmente a cada cual en metálico, y no en forma de servicios, su cuota en el reparto. La formulación de la propuesta (como la misma doctrina económica en la que se inspira, el *negative income tax* de Friedman) atenta contra la más elemental sindéresis política (originariamente se pedía la supresión de la seguridad social, apoyándose en un somero estudio sobre curvas de Laffer). Su expansión universal, como ha llegado a proponerse, más allá del área donde el Estado del Bienestar efectivamente existe, no puede resultar menos ridícula. La lectura de las propuestas de Dasgupta es, en cambio, un ejemplo de rigor, tanto por la documentación de las propuestas como por la mesura y tino tanto de su formulación como en la elección del dominio en el que se sugiere aplicarlas.

La mayor objeción que se nos ocurre sobre este ensayo es si acaso Dasgupta no disociará excesivamente la marcha general de la economía de un país del área de intervención del Estado que él propone, como si ambos operasen disociados y no se diesen en aquélla factores que obran contra la ejecución de planes de desarrollo tales como el que esboza en su obra. Apelar a la cogencia de los argumentos contractuales no quiere decir, al cabo, que éstos tengan efecto económico por sí solos.

David Teira

NUEVOS PROYECTOS EN TORNO AL SOCIALISMO DE MERCADO

JOHN E. ROEMER: *Un futuro para el socialismo*, trad. de Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 1994.

A finales de 1989, tras la supresión del movimiento democrático en Beijín y las múltiples sublevaciones populares por toda Europa del Este, sorprendió al mundo entero el inevitable desmoronamiento del comunismo marxista-leninista, eliminándose como alternativa al capitalismo y a su vez cuestionando la idea misma de socialismo. Pero no hace falta que entremos en preámbulos históricos para apuntar, simplemente, que desde inicios de esta década se ha reabierto un amplio debate sobre lo que queda del ideario socialista, su necesaria reformulación y la articulación de nuevos proyectos político-económicos alternativos. Sería erróneo interpretar el fracaso del socialismo en la Unión Soviética y Europa del Este como una justificación de la irresponsabilidad y la injusticia capitalistas. Como señala Eric Hobsbawm, una izquierda racional, consciente de su propia falibilidad y habiendo aprendido del pasado, tiene un papel vital a la hora de asegurar un futuro vivible para todos y de subordinar las notables capacidades productivas desencadenadas por el capitalismo a fines verdaderamente humanos.

Sin duda, *Un futuro para el socialismo*, de John Roemer, es una significativa contribución en esta línea, puesto que ofrece, con gran empeño analítico, aunque evitando el lenguaje excesivamente técnico característico de sus obras más prominentes, una posible reconciliación entre igualdad y eficiencia. Todo ello desde una decidida voluntad de responder a un desafío político concreto, lejos de tintes utópicos

que pudieran reducir la propuesta a un ejercicio intelectual.

El libro va más allá de la simple presentación del novedoso modelo de socialismo de cupones. El elemento sugerente de la propuesta roemeriana estriba en la habilidad para sustraerse, por un lado, a las tesis *ad hoquistas* propias de la tradición marxista —léase la asociación entre socialismo y propiedad pública— y, por otro lado, de las concepciones más toscas que acerca del capitalismo hemos heredado de esta misma línea de pensamiento (cabe recordar, por ejemplo, la crítica que los marxistas analíticos hacen de la pretensión de articular una ofensiva ética contra el capitalismo a partir del concepto tradicional de explotación, concepto que, analizado con rigor, tampoco deja en buen lugar al comunismo de la Crítica del Programa de Gotha)¹. Efectivamente, Roemer presenta una definición de los objetivos socialistas, cuestiona la necesidad de la propiedad pública para realizar el proyecto político-económico socialista, ofrece una breve panorámica de la historia del socialismo de mercado y, tras componer este preludeo, da entrada a la exposición de seis propuestas concretas, cuyo realismo se sintetiza en dos rasgos fundamentales. Los modelos toman a las personas tal y como son, sin confiar en revoluciones culturales que engendren hombres nuevos y, por otro lado, permiten un amplio uso de los mercados. El modelo de Roemer asume una perspectiva instrumental sobre los derechos de propiedad y los evalúa a la luz de los efectos sobre los daños públicos —externalidades negativas generadas por la concentración de propiedad—. Es decir, el enfoque sobre los derechos de propiedad tiene doble filo, puesto que no sólo persigue resultados distributivos más igua-

litaros, sino que también considera su impacto sobre la distribución del poder político y en concreto atendiendo a las decisiones relacionadas con los aspectos productivos de la economía. El modelo de Roemer, formulado en los términos microeconómicos del equilibrio general, presta especial atención a los mecanismos que garanticen un comportamiento eficiente por parte de las empresas y logren mantener el ritmo de cambio tecnológico; cuestiones que siempre se han apuntado como el talón de Aquiles del socialismo. Sin abandonar las exigencias de eficiencia, Roemer argumenta en favor de la planificación de la inversión para lograr resultados socialmente mejores; sin embargo, confía en la eficiencia de los instrumentos de mercado en oposición al sistema de órdenes centralizadas y distribución administrativa.

El poco énfasis que el socialismo de cupones da a la dimensión democrática parecería dificultar la realización de dicha propuesta, a la vez que la situaría como un proyecto de transición. Sin embargo, Roemer no está dispuesto a renunciar a la viabilidad política de su modelo, y sitúa a los países con menor desarrollo capitalista y con una clase obrera con niveles precarios de bienestar como posibles marcos para realizar el proyecto del socialismo de mercado de cupones.

Socialismo «à la Roemer»

Asumiendo una concepción igualitarista del socialismo, Roemer sintetiza los objetivos socialistas en tres puntos: *a*) igualdad de oportunidades de autorrealización y de bienestar; *b*) igualdad de oportunidades de influencia política; y *c*) igualdad de *status* social. Reconoce que se trata de una presentación poco exhaustiva, ya que no presta atención a las tradicionales nociones de clase, explotación o comunidad, ni tampoco parece distinguirse de manera clara

de una propuesta igualitaria liberal de corte rawlsiano.

Roemer señala que los socialistas desean aquella organización social que maximice la igualdad de oportunidades para la autorrealización de todos sus miembros; sin embargo, en seguida matiza que la igualdad completa puede conducir a niveles inferiores a los proporcionados por el criterio del Maximin (que maximiza las oportunidades de realización del individuo en la peor situación). Respecto a los otros dos objetivos —influencia política y *status* social—, señala que el criterio del maximin no acaba de encajar, puesto que son términos que presuponen una red social más compleja y no pueden ser definidos enteramente de forma relativa. Finalmente, en torno a la dicotomía oportunidades *versus* niveles de bienestar y autorrealización, Roemer destaca la primacía de las oportunidades, arguyendo la necesidad de adjudicar un grado de responsabilidad al individuo al plantearse unos objetivos vitales alcanzables.

Parece, no obstante, que el desarrollo de la tríada es demasiado conciso. En efecto, uno no se llega a formar una visión genérica sobre la postura de Roemer como socialista de mayor o menor sesgo liberal. La falta de precisión sobre lo que significan los conceptos normativos de igualdad de oportunidades en influencia política o igualdad de *status* social los retienen en un plano muy secundario, subrayando el igualitarismo económico como vía principal para la consecución de los tres objetivos. Del mismo modo, el concepto de autorrealización queda falto de un contenido preciso, de forma que, lejos de presentársenos como convencida anexión al regenerado ideario, parece quedar reducido a la categoría de mero guiño a los compañeros de escuela. Y es que, en el fondo, se echa en falta una mayor dedicación a los efectos del modelo sobre el plano motivacional del individuo. En otras palabras, queda poco claro en qué sentido

el modelo del socialismo de cupones daría primacía a la autorrealización entendida como Elster la glosa.

Así las cosas, Roemer apuesta por una teoría ética vertebrada en los siguientes pilares: la crítica al capitalismo a través del argumento de la injusta distribución de los derechos de propiedad sobre los medios de producción; el rechazo de la idea clásica de explotación basada en el concepto de autopropiedad; y finalmente el apoyo del Estado de Bienestar. Bajo su punto de vista, la concepción igualitarista del socialismo que propone satisface estas características.

Otra cuestión diferente y a su vez comprometida es la de establecer prioridades normativas en torno a los tres objetivos —a), b) y c)—, tarea que Roemer desatiende. Cabe apuntar que las consideraciones de énfasis normativo referentes a la tensión entre democracia e igualdad no resultarán inocuas, puesto que no sólo relativizan/destacan el papel de determinados conceptos en la construcción de los modelos político-económicos alternativos, sino que también condicionan el camino de transición hacia las metas finales socialistas.

En sintonía con su talante crítico ante cualquier afirmación conformada por el peso de la tradición, Roemer propone una desmitificación del concepto de propiedad pública, convertido en fetiche por la ortodoxia socialista. Argumenta que la ligazón entre socialismo y derechos de propiedad públicos es débil —por no decir falsa—, y, de este modo, invita a cambiar el enfoque adoptado por los socialistas tradicionales que anteponen la realización de unas determinadas formas de propiedad a la verdadera prioridad de lograr las metas sociales. Desmarcándose de tesis *ad hoquistas*, Roemer analiza el concepto de propiedad pública e investiga, bajo un prisma puramente instrumental, los posibles tipos de relaciones de propiedad que cumplan dos *desiderata*: un objetivo igualitario

sobre la distribución de renta y una meta de eficiencia. Presenta una nueva definición de propiedad pública basada en la distribución igualitaria de los derechos sobre los beneficios productivos. El mecanismo distributivo impone que cada ciudadano adulto posea una porción de la capacidad productiva total de la economía mediante la asignación de una cartera de cupones que permita comprar acciones de las empresas relevantes. Dichas acciones entregan un conjunto de derechos entre los que se encuentra el derecho a recibir unos dividendos. Para llegar a asegurar la estabilidad del reparto igualitario, tanto en lo tocante a los beneficios como en lo que hace al control sobre los medios de producción, resultan indispensables tres restricciones: la no transmisibilidad, la limitación en la acumulación de cupones y la no convertibilidad de los cupones en dinero.

En síntesis, tendríamos una economía con dos tipos de moneda, una moneda para la adquisición de bienes de consumo y otra para la compra de las carteras de acciones. Las relaciones entre los agentes y las empresas se ejecutarían a través de unos intermediarios, unas «mutualidades de fondos» que ofrecerían sus acciones a los agentes a cambio de los cupones y con dichos cupones comprarían las acciones de las empresas dentro del sector público. Los cupones en manos de las empresas servirían como fuente de financiación, al ser canjeados por fondos del tesoro público procedentes de la recaudación vía impuestos. La segunda forma de financiación sería a través de préstamos concedidos por bancos públicos articulados al estilo japonés de los *keiretsu*, donde cada banco lleva las demandas de financiación de un conjunto de empresas y puede llegar a poseer acciones de dichas empresas para motivar el control del buen funcionamiento de éstas.

En esta economía, la demanda y la oferta de préstamos determinarían el tipo de interés, mientras que la oferta de cupones

y la demanda de financiación vía fondos del tesoro fijarían la tasa de intercambio entre cupones y fondos públicos. Los individuos serían libres de cambiar sus tenencias en acciones «mutuales», así como las mutuas también podrían modificar su cartera de acciones empresariales; el valor de ambos tipos de acciones estaría expresado en términos de cupones y las oscilaciones de valor dependerían del rendimiento de dichas empresas.

Para asegurar un comportamiento competitivo de las empresas y fomentar el cambio tecnológico, Roemer confía en el control bancario (puesto que del buen funcionamiento de las empresas depende el retorno de los préstamos concedidos), asistido por el «Mercado de Valores de Cupones» (con las funciones propias de un mercado de capital usando, en este caso, los precios en cupones como indicadores).

Bajando al nivel de la empresa, Roemer mantiene la estructura directiva propia de las empresas capitalistas, desestimando la posibilidad de un proceso de democratización interno que las convierta en empresas dirigidas por trabajadores. Los motivos se apoyan en las clásicas consideraciones respecto a las dificultades de autofinanciación, el excesivo riesgo que deben asumir los trabajadores a través de las oscilaciones de salarios y la distorsión de los objetivos en favor de maximizar el ingreso neto del trabajador en vez de maximizar los beneficios. Sin embargo, el autor no deja la cuestión política totalmente desatendida. La pregunta relevante es la siguiente: dada la nueva distribución de derechos de propiedad sobre los beneficios, ¿cómo se verán afectadas las decisiones tomadas por la Junta Directiva?, y a escala nacional, ¿de qué manera se modificará la decisión popular sobre los daños públicos vinculados a la producción?

El modelo muestra la relación entre externalidades y distribución de propiedad de manera explícita. Si los ciudadanos que concentran la mayor parte de los beneficios

son aquellos que, a su vez, tienen influencia en el control de las empresas y el proceso político, los niveles de daños públicos serán tanto más elevados cuanto mayor sea la concentración de propiedad sobre los beneficios. En una economía de socialismo de mercado, la distribución de los beneficios es tan dispersa que se quiebra la acumulación de poder político: los intereses de los propietarios coinciden con los intereses sociales, de modo que el nivel de daño público se reduce drásticamente.

El socialismo de cupones de Roemer no es un modelo político, listo para llevar a la praxis. A pesar del esfuerzo por evitar dar forma a constructos utópicos, la propuesta descuida en exceso la dimensión político-pragmática; sin embargo, abre camino en el plano teórico centrándose en el concepto de los derechos de propiedad, combinándolo con problemas de información asimétrica y de diseño de incentivos al servicio de los objetivos socialistas. Se trata, sin duda, de una apuesta creativa libre de consideraciones reverenciales a la tradición. No obstante, la asunción del principio de que resulta más fácil actuar a través de las instituciones que sobre las motivaciones para llegar a los resultados deseables, puede conducirnos a la trampa de perpetuar el comportamiento y la lógica propia del capitalismo, lo que minaría la plena realización de la coordinación social aun obteniendo, a corto plazo, resultados económicos más igualitarios. En este sentido, los últimos resultados de la Teoría de la Regulación y de la Teoría Penal nos muestran cuán contraproducente resulta mantener la postura lockeana de asumir la peor naturaleza en los agentes al diseñar las instituciones. No se trata de una buena estrategia ni desde un punto de vista normativo, puesto que adoptando el supuesto de villanía o de egoísmo puro, este tipo de motivación acaba anclándose en el talante de la persona, ni desde una óptica pragmática, ya que los incentivos no están en consonancia con la multiplicidad de

motivaciones de los agentes. En definitiva, el ámbito de las motivaciones debería ser estudiado más a fondo puesto que para lograr una verdadera coordinación social, los procesos gobernados por la agregación de racionalidades individuales, limitados a un mero cálculo coste-beneficio, resultan verdaderamente insuficientes.

Equal Shares

El carácter multidisciplinar del debate en torno al socialismo de mercado queda plenamente reflejado en el volumen *Equal Shares*, coeditado con Erik O. Wright (Londres, 1996) y donde se recogen artículos dedicados al libro anterior de Roemer, AFS (*Un futuro para el socialismo*). Atendiendo a la naturaleza crítica de ES, «todo lo dicho por Roemer, ya sea en tono crítico o constructivo, es centro de diana», como bien señala Andrew Levine. En efecto, las críticas sacan punta a todas las consideraciones de Roemer, desde el esquemático ideario ético hasta su inviabilidad política, pasando por las dificultades de financiación del modelo; sin embargo, pese a la pluralidad de perspectivas, ES trasluce unos comunes denominadores.

ES muestra que la distinción entre socialistas y liberales ya no responde a rígidas demarcaciones de principio sobre qué tipo de organización social es mejor para lograr el desarrollo humano. Existe, sin duda, cierta convergencia en torno a la perspectiva de evaluar las diferentes formas de propiedad y de organización política al servicio de la idea de igualdad. No obstante, el debate sobre *qué tipo de igualdad*² vuelve a abrir brechas entre socialistas y liberales. Las divergencias se acentúan en torno a las consideraciones de raíz normativa y, en concreto, se materializan en una tensión entre la adopción de una postura liberal de izquierdas y la adhesión a una teoría ética social mínimamente sus-

tantiva, esto es, que incluya en su núcleo un concepto claro de la *vida buena*.

Desde una perspectiva crítica que, en fin, es lo que dota de sentido al volumen, me parece razonable articular la presentación de las diversas reflexiones en torno a AFS por niveles. Y apelo a la razonabilidad del ojo que critica, porque Roemer es consciente de las limitaciones propias del modelo —limitaciones que, por otro lado, permiten la simplificación necesaria para analizar los rasgos relevantes de estudio—. Del mismo modo, dicha gradación, desde las críticas más ajustadas al modelo concreto, hasta las de corte más omnicomprendivo, nos permitirá visualizar cuán sólidas son las consideraciones que atacan la base de AFS.

Obviamente, la primera criba se encarga de comprobar la validez del modelo de socialismo de cupones. Se trata de verificar si es coherente, estable, si efectivamente logra los fines que se propone. Los artículos de Louis Putterman, Fred Block y Frank Thompson presentan las debilidades intrínsecas del modelo, ya no sólo en lo que hace a la eficiencia, sino poniendo de relieve también la incompatibilidad entre el sistema de financiación propuesto y los objetivos igualitaristas a alcanzar. En relación con la primera problemática, los autores cuestionan la visión que se apoya en criterios de eficiencia para justificar la redistribución de rentas a partir de los beneficios empresariales y no de los salarios. Una revolución institucional de la envergadura que exige Roemer involucrará efectos en cadena dentro de los mercados de capital provocando restricciones en la afluencia de los recursos financieros a las actividades que entreguen rendimientos superiores, bien limitando el movimiento de capital a escala internacional, o bien modificando los incentivos de las relaciones de agencia entre bancos, empresas y accionistas. Asimismo, los autores coinciden en que, bajo un prisma dinámico, los efectos sobre la eficiencia resultan tan

complejos como difíciles de considerar *a priori*, con lo cual no constituyen un argumento de peso en favor de la propuesta.

Una crítica crucial, apuntada por Puterman, atiende a la relación que Roemer establece entre derechos de propiedad y externalidades negativas. Asumiendo que los resultados políticos están sesgados por el poder económico, el hecho de que la distribución de rentas de beneficios sea más equitativa no significa «una quiebra de la concentración de poder económico», puesto que las rentas por intereses siguen constituyendo un foco importante de desigualdad, acentuándose cuanto mayor sea el grado de financiación via préstamos bancarios que las empresas escojan. Aquellos ciudadanos que anteriormente obtenían importantes beneficios pasarán a recibir sustanciosas rentas a través de intereses, por lo que no resulta claro que la concentración del cobro de intereses no siga teniendo los mismos efectos que la concentración de beneficios, si la probabilidad sobre la capacidad de pago de las empresas está en relación directa con los niveles de daño público. De este modo, los resultados en términos de bienestar no dejan de ser ambiguos, tanto en lo tocante a los daños públicos como a la acentuación de las desigualdades a través de los efectos sobre las rentas de intereses.

En segundo lugar, procede ver hasta qué punto el modelo de socialismo de cupones es compatible con otros aspectos fundamentales dentro del ideario socialista; es decir, analizar en qué medida el modelo admite extensiones deseables. Bajo este prisma, Erik Olin Wright es el único que se toma en serio los límites intrínsecos del modelo de Roemer y evalúa los posibles avances en favor de una democracia robusta manteniendo su engranaje inicial. No obstante, aun suponiendo que el modelo de socialismo de cupones funcionase y fuera compatible con objetivos políticos más ambiciosos, quedaría por comprobar su viabilidad práctica para

reconocerlo como un proyecto político que supere la categoría de ejercicio teórico. En esta línea, tanto Joshua Cohen y Joel Roegers como Mieke Meurs manifiestan un fuerte escepticismo respecto al socialismo de Roemer: la despreocupación por el mecanismo político para llegar a ejecutarlo y asegurar su desarrollo estable —a través de un entramado democrático más complejo, entiéndase Radical Democracy, o bien fomentando una cultura de cooperación— lo confinan, inevitablemente, al plano teórico. Las críticas a la inviabilidad política del modelo roemeriano encierran divergencias de énfasis normativo. JC y JR se mantienen en la línea tradicional socialista que exige tanto el control colectivo sobre los recursos económicos como un reparto igualitario de los beneficios materiales de la actividad. Subrayan la dimensión democrática del ideario socialista, puesto que consideran que dicho control de la economía es una instancia asentada en el núcleo de los ideales socialistas. Su propuesta del modelo de democracia asociativa no requiere cambios en los derechos de propiedad, sino que aspira a mejorar los términos de la organización popular sobre la que se basa el apoyo social y político de los regímenes democráticos igualitaristas. Dado que el capitalismo impide el surgimiento espontáneo de determinadas organizaciones populares, recomiendan el uso de los poderes públicos para superar el déficit en el desarrollo de dichas organizaciones.

De todos modos, tales críticas se vertebran en términos programáticos, no de principios. Una democracia deliberativa es deseable, desde una perspectiva instrumental, por su viabilidad política, no porque sea normativamente prioritaria la democracia frente a la igualdad.

Tomando un poco más de distancia respecto al modelo concreto, merece la pena evaluar el discutido papel del mercado dentro del proyecto socialista. En este punto, William Simon presenta dos objeciones

sobre el uso de los mercados en AFS. En primer lugar, desconfía de la propuesta de limitar los derechos de propiedad dentro de los mercados de capital sin el apoyo de un proceso democrático más directo. En segundo lugar, considera que estos arreglos de mercado tienen unos efectos negativos sobre la motivación política y la cultura, aun para aquellos socialistas que eviten caer en visiones utópicas de la naturaleza humana. WS optaría por una línea diferente a la de «universalizar la participación en los mercados de capital», confiando más en la necesidad de ampliar el control sobre las decisiones económicas a partir de organizaciones con suficiente estructura para merecer participación política.

Desde esta perspectiva más global, la crítica desde una óptica feminista que presenta Nancy Folbre destaca la visión parcial e incompleta del igualitarismo de Roemer, de quien dice que «a pesar de rechazar la ortodoxia marxiana, su preocupación por las diferencias entre grupos se reduce al concepto de clase, obviando otros tipos de identidad colectiva basados en la raza, el género, la edad o la orientación sexual». Efectivamente, la propuesta de Roemer se limita a buscar una nueva manera de redistribuir la renta, sin prestar mínima atención a los problemas acuciantes del estado de bienestar, esto es, sin reflexionar acerca de cómo organizar la educación, la sanidad o la seguridad social, de modo que las diferencias resultantes de conceptos distintos del de clase se vean reducidos. Las preguntas de Folbre, pues, se centran en la capacidad del socialismo de mercado para debilitar las formas de privilegio basadas en la raza y el género. Ciertamente es que esta preocupación difícilmente podría recogerse en el tercer punto del ideario de Roemer —igualdad de *status* social—, pues esto implicaría una reformulación del núcleo normativo y no una desvirtuación completa de un modelo cuya aspiración es dilucidar

un programa de redistribución alternativo.

Quien se aproxima al triángulo mercados-igualdad-motivación humana con solvencia es Debra Satz. Roemer, como la mayoría de los economistas teóricos, se centra en los mecanismos redistributivos para lograr unas metas igualitaristas. Sin embargo, el hecho de no prestar atención a una posible reformulación del tipo de relaciones entre individuos limita los resultados igualitarios al plano del bienestar —en el caso de aceptar que la renta sea una buena aproximación—. Las dimensiones política y social de la igualdad, pues, quedan poco exploradas: el modelo de socialismo de mercado no supone un reto para la desigualdad racial o de género, ni para eliminar el control elitista sobre las decisiones económicas. Satz reconoce que la desigualdad material implica, sin duda, desigualdades en influencia política y de *status*. No obstante, añade que la igualdad material no es condición suficiente para la igualdad en los otros dos planos, por ejemplo para asegurar la igualdad de género. Elabora el concepto de «desigualdad de *status*», reenfocando la atención sobre la calidad de las relaciones personales y no únicamente sobre la distribución de beneficios materiales que éstas generan. Ejemplifica: «La esclavitud nos parece reprobable no porque los esclavos sean más pobres, sino porque se les asigna un *status* desigual en el que se anulan sus intereses y sus opiniones son insignificantes...» Satz apela también a la voz de Marx para dotar al concepto de cierto *pedigree* socialista y afirma que las objeciones más fuertes contra el capitalismo se centraban más en la desigualdad de *status* que en la desigualdad material. Además, por parte de la tradición liberal, el concepto de igualdad tampoco se reduce a lo material, puesto que también se tiene en consideración la dignidad y el respeto —aquí la voz es Stuart Mill—. De este modo, la preocupación por la igualdad de *status* es central

en ambas tradiciones, ya que se trata de un elemento fundamental a la hora de evaluar las relaciones personales. La subordinación y la exclusión son hechos que requieren un tratamiento analítico propio para no quedar subsumidos *ad hoc* en los efectos de la igualdad material. Finalmente, Satz defiende el uso de medidas políticas y culturales para transformar los términos de las relaciones interpersonales, dotándolas de mayor calidad y ampliando los resultados igualitarios a las demás dimensiones.

La apuesta de Roemer por una convenida simbiosis socialista liberal, que pretende mostrar cómo la igualdad puede lograrse sin renunciar a la eficiencia económica, deja insatisfechos a socialistas de la tradición marxista más a piñón fijo quienes, seguramente, descreen de los últimos giros del proyecto marxista analítico. Incluso críticos marxistas como Andrew Levine advierten que este híbrido resulta insuficiente para la plena consecución del proyecto socialista. En concreto, Levine afirma que la adopción de una perspectiva liberal no puede dar acomodo a uno de los objetivos distintivos del socialismo: el comunismo³, entendido éste como un orden social que supere la desintegración resultante de una mera agregación de voluntades individuales propia de las sociedades de mercado, y en el que la coordinación social se logre democráticamente, esto es, a través de que los votos no reflejen las preferencias individuales sobre alternativas en competición, sino opiniones permeables a posiciones ajenas sobre lo que resulta más beneficioso para el colectivo. Se confía, pues, en el efecto del control democrático sobre las motivaciones individuales favoreciendo la unión de los intereses personales y los colectivos a través del sentimiento de pertenencia a la comunidad. En términos de Rousseau, los individuos se colocan bajo el principio de voluntad que apunta al interés de toda la comunidad. El mecanismo democrático

resulta indispensable para lograr una plena coordinación social, dado su impacto sobre las motivaciones, permitiendo la comunión de intereses individuales y colectivos, y por ser vía de consenso respecto de las metas sociales. Levine considera que si los socialistas renuncian a llevar a cabo un orden social cualitativamente diferente y mejor que el establecido, la izquierda se convertirá en una excelente gestora sin objetivos. Pues bien, las posturas liberales igualitarias no pueden albergar una visión tal de la comunidad, puesto que precisamente su rasgo definitorio radica en esta falta de propósitos respecto de un orden social superior. Sin embargo, Levine defiende la aspiración comunista dentro de los objetivos de la izquierda a fin de evitar que ésta se convierta en una voz más del liberalismo político, con lo que jamás lograría generar una movilización política suficientemente poderosa para desencadenar una transformación social sustantiva. Asimismo, un compromiso ideológico más radical, es decir, en favor del comunismo como meta final, permitiría la adopción de una óptica eminentemente crítica acerca del funcionamiento de los mercados, evitando que el mantenimiento de éstos implique una regresión hacia los desequilibrios que van de la mano de las sociedades de mercado que conocemos. En el mismo sentido, dado que las instituciones no resultan neutrales para la modelación de las motivaciones, cabe desconfiar de aquellas fórmulas institucionales condescendientes con una adopción acrítica del mercado como mecanismo eficiente de coordinación social.

Dado que los socialistas liberales sólo pueden alcanzar los valores del ideario socialista como subproducto de la construcción de instituciones públicas neutrales, podríamos llegar a comprender que, en lo tocante al plano normativo, fuera fácil caer en el abandono de ciertos objetivos más ambiciosos dentro de la tradición socialista, es decir, dejar de exigir el

desarrollo explícito de valores con mayor tinte perfeccionista, como los de comunidad, solidaridad, o una visión de la vida digna. Desde esta perspectiva, Harry Brighouse considera que el proyecto de Roemer es débil en su factibilidad y difícilmente promueve los valores igualitaristas del ideario socialista trasladándolos a la arena política. Sin entrar a examinar en concreto la definición de socialismo que propone Roemer, Brighouse sostiene que, si el modelo de socialismo de cupones es un proyecto de transición, debiera evaluarse a la luz de la dinámica política que genera. Sin embargo, según Brighouse, Roemer no ofrece los elementos necesarios para concretar dicha evaluación, puesto que no explicita el orden de prioridades respecto a los tres objetivos. La crítica no deja de ser un tanto estridente, puesto que a través del modelo teórico resulta suficientemente claro que Roemer otorga prioridad al igualitarismo económico. Y en este sentido, la segunda crítica del autor a Roemer tiene más fundamento, mostrando su desconfianza respecto a la posibilidad de extender el modelo en favor de un mayor igualitarismo en influencia política. El modelo roemeriano fomenta la aparición de una cúpula de directivos que concentrarán poder sobre el funcionamiento de la economía y, por otro lado, es contrario a un proceso de democratización dentro de las empresas. El socialismo liberal de Roemer se queda, pues, a las puertas del igualitarismo material.

Aspirar a un igualitarismo económico significa plantarse en la antecámara de las metas socialistas, desatendiendo aquellas desigualdades que no se solventan con igualdades materiales, es decir, que exigen una reformulación del tipo de relaciones interpersonales, a través de procesos democráticos más drásticos o bien fomentando una cultura —y aquí entra el plano de las motivaciones— que combata dichas desigualdades. Las propuestas recogidas

en ES que apelan a unas transformaciones institucionales basadas en mecanismos de mayor sesgo democrático —que en el fondo desean reformar radicalmente el contrato social— siguen manteniendo una perspectiva liberal, a excepción de Levine, en tanto que superan el test de la neutralidad: los valores democráticos son suficientemente neutrales para servir de cemento en el diseño de instituciones. No obstante, no se trata de valores descabales en sí mismos —en este punto, todos los articulistas coinciden—, sino al servicio de otros ideales superiores, esto es, «que generen los mejores resultados para que los individuos gocen de una vida buena y que estos pronósticos futuros se distribuyan equitativamente». Llegamos, pues, a comprobar que el concepto de la vida buena permanece en el *core* de cualquier postura socialista liberal. Si la noción de vida buena es la piedra de toque, erigiéndose en criterio que permite la evaluación de todo lo construido, diseñado, programado como-medio-para, deberíamos aventurarnos a desvelarlo. Precisar una concepción del bien y del valor humano significa poder recurrir a una concepción de la ética liberal «suficientemente abstracta, con un carácter estructural y filosófico más que sustantivo, para poder sostener el principio de neutralidad, aunque sin eliminar la capacidad de evaluación crítica de los distintos modos de vida». Como señala Dworkin⁴, tiene que pasar una doble prueba: la prueba negativa de la abstracción y la prueba positiva del poder de discriminación. En definitiva, entre las reflexiones recogidas en ES, se echa en falta un análisis de mayor calado respecto de la noción de vida buena y su papel dentro de las construcciones ético-sociales en las que se apoya el nuevo socialismo, así como una mayor atención al tema de las motivaciones humanas en la teorización moral.

Mireia Giné Torrens

NOTAS

¹ G. A. Cohen, 1990, «Marxism and Contemporary Political Philosophy, or: Why Nozick Exercises Some Marxists More Than He Does Any Egalitarian Liberal», *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary vol. 16, pp. 363-367.

² Amartya Sen, «Equality of What?», in S. M. McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, Salt Lake City, University of Utah Press and Cambridge, Cambridge University Press, 1980, and *Inequality Reexamined*, Harvard University Press, 1992; Ronald Dworkin, «What is Equality? Part 1: Equality of Welfare, and Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981; G. A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99, 1990.

³ La idea de comunismo que ofrece el autor difiere del comunismo de la abundancia marxiano que, tal y como G. A. Cohen interpreta en *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, se plantea como una «alternativa a la sociedad», como un orden social que supere todo tipo de restricciones, donde los individuos tengan cubiertas todas sus necesidades y nadie ejerza poder sobre ningún otro miembro de la comunidad. El ideal marxiano se encuentra, pues, mucho más próximo al anarquismo que a cualquier ensayo en favor de una sociedad radicalmente democrática.

⁴ Ronald Dworkin, *Foundations of Liberal Equality*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1993.

LA RUTA ECONÓMICA A LA IGUALDAD COMPLEJA

AMARTYA SEN: *On Economic Inequality*, Expanded edition with a substantial annexe by James E. Foster and Amartya Sen, Oxford, Clarendon Press, 1997.

El de la igualdad es uno de los temas paradigmáticos de la discusión política, filosófica y económica contemporánea. No parece existir alguna teoría social, filosófica o política que no incluya un tratamiento de este concepto o que, al menos, no asuma ciertos supuestos acerca de él. Se trata, en este sentido, de uno de esos conceptos —como lo es el de libertad— que vertebran el horizonte discursivo y la racionalidad de toda una época. No obstante, su diseminación prácticamente universal no ha llegado a hacerse equivalente a la configuración de una definición y un perfil conceptual precisos. Su centralidad en tradiciones tan disímiles como el liberalismo, el socialismo, el republicanismo, el liberalismo, etc., muestran la existencia de una

polisemia con visos de irreductibilidad. Si, por una parte, la igualdad es un valor crucial y asiduamente socorrido en las mencionadas tradiciones, por otra, lo que por igualdad puede entenderse en ellas no sólo es divergente, sino inclusive contradictorio. Grandes modelos de igualdad pueden ser tomados como ejemplo de esta pluralidad de interpretaciones: de la igualdad liberal como imparcialidad gubernamental y legal frente a las diferencias políticas, económicas, religiosas, culturales o raciales, a la igualdad socialista como distribución social de la riqueza material, pasando por versiones de equilibrio como la igualdad de oportunidades de talante socialdemócrata o el desplazamiento temático de la «igualdad como reconocimiento» de las «políticas de la identidad», el término recorre un amplio abanico de tradiciones e instala un casi inabarcable cúmulo de discusiones y desafíos. Por ello, todo intento de arrojar un mínimo de luz sobre la cuestión de la igualdad tiene que partir de la consideración de esta polisemia y de la pluralidad

de posiciones de poder e intereses que ella transparente. Así, la formulación del problema de la igualdad ha de plantearse como primera tarea la localización de los espacios discursivos en los que éste posee un sentido a la vez específico y relevante. Esto equivale a sostener que no se puede hablar de la igualdad «desde ninguna parte» y que, por ende, cualquier discurso igualitarista ha de ser contemplado en el contexto de las tradiciones intelectuales, morales y políticas que labran su perfil preciso.

La idea de que la solución a los dilemas de la igualdad debe primero plantearse como respuesta a la pregunta ¿igualdad de qué? puede hoy día parecernos razonable e incluso un poco obvia. Pocos teóricos —y no ciertamente los más serios— se atreverían a defender la necesidad de un solo patrón de igualdad para dar respuesta a todo el plexo de asimetrías y problemas distributivos que constituyen la «desigualdad» de una sociedad. Sin embargo, ha de decirse que debemos a Amartya Sen el reconocimiento de que esta compleja serie de igualdades distintas está intrínsecamente vinculada a la respuesta a otra pregunta no menos crucial: ¿por qué la igualdad? En su *Inequality Reexamined* (Oxford, Clarendon Press, 1992) —publicado en español en 1995 bajo el título *Nuevo examen de la desigualdad* (trad. de Ana María Bravo, rev. de Pedro Schwartz, Madrid, Alianza Economía 14)— Sen muestra que todas las teorías normativas que han soportado el paso del tiempo, es decir, aquellas que han solventado con relativa firmeza el embate de sus críticos, demandan la igualdad de algo que es visto como relevante. Junto a teorías que demandan, por ejemplo, igualdad en la distribución de bienes primarios, igualdad de recursos y de trato o igualdad económica, hay otras que demandan la más amplia igualdad en los derechos liberistas (propiedad, intercambio, etc.). De este modo, la igualdad es un valor moral central y una

demanda política no sólo en teorías como las de Rawls, Dworkin, Scanlon, Nagel o del mismo Sen —quienes pueden ser vistos como liberales igualitaristas (aunque el adjetivo pueda resultar exagerado para algún que otro fundamentalista antiliberal)—, sino también en las de Nozick o Buchanan. La exigencia de igualdad como valor central en teorías tan distintas sólo puede llevar a una conclusión: la demanda de igualdad no es por sí misma un rasgo de identidad y coincidencia entre estas teorías. Por esta razón, si incluso las teorías liberistas son igualitaristas en un sentido y un terreno determinados, el problema normativo esencial de la igualdad será el de la justificación de un tipo de igualdad sobre otro, por lo que puede decirse que la pregunta ¿por qué la igualdad?, a la que cada teoría asigna un lugar privilegiado, es menos importante que la de ¿igualdad de qué?, que es la que instala discursivamente el verdadero conflicto normativo y político de la desigualdad y la injusticia.

La larga serie de obras de Amartya Sen gira en torno a un eje común: el problema de la desigualdad económica. El rasgo que distingue su tratamiento de este tema del de la ortodoxia económica con la que, no obstante, ha sostenido un fructífero y continuado debate, es su exigencia de introducir en la conceptualización de la economía conceptos normativos que respondan a la complejidad y pluralismo de las sociedades contemporáneas. En este sentido, sus famosos análisis a propósito de las hambrunas o de la calidad de vida no pueden desvincularse de una reflexión normativa sobre la condición de sujeto (*agency*) de los agentes humanos y de la naturaleza política de las relaciones de propiedad. En su *On Ethics and Economics* de 1987 —traducida al español en 1989 bajo el título de *Sobre ética y economía* (Madrid, Alianza Universidad 607)— Sen defiende la necesidad de un contacto más cercano entre ética y economía, gracias al cual ambas disciplinas pudieran obtener

beneficios y descubrir que las formulaciones teóricas de cada una pueden ser irremediablemente unilaterales sin el concurso de los elementos reflexivos de la otra. En opinión de Sen, la economía académica dominante debería poner en cuestión algunos de los supuestos sobre los que ha construido su compleja arquitectura; en particular, el supuesto de individuo optimizador que ha estado a la base no sólo de la economía neoclásica sino también de casi todas las formulaciones de la economía del bienestar. Para Sen, el desplazamiento hacia la ética que la economía positiva ha hecho de problemas como el de las comparaciones interpersonales de bienestar demuestra, no que la economía haya concedido una cierta relevancia argumental a la ética, sino sencillamente que los problemas que no admiten un manejo en términos de conducta racional optimizadora son llevados, debido a su difusión y falta de claridad, al terreno «especulativo» de la argumentación moral. Es precisamente en puntos como éste donde se revela la originalidad de la visión de Sen. Para él, las dificultades de la economía convencional para enfrentar la tarea de evaluar el peso específico de las libertades, los derechos y la capacidad de ser sujeto (*agency*) y ponerlos en relación con las motivaciones e índices de satisfacción que les atañen, muestra que su supuesto antropológico de una conducta egoísta como lo característico del comportamiento racional conlleva, a fin de cuentas, una confrontación con el absurdo.

Todo esto es aún más significativo si se considera que quien hace esta severa crítica a la ausencia de una dimensión moral consecuente en el discurso dominante de la economía contemporánea es uno de los economistas más brillantes del siglo xx: «la conciencia moral de nuestra profesión», como lo definió el Premio Nobel de economía Robert Solow. En efecto, Amartya Sen ha ofrecido estudios más que brillantes en una clave normativa

acerca de los problemas de desigualdad económica tanto bajo las condiciones de las sociedades democráticas como en las que se caracterizan por el autoritarismo y la ausencia de una red de principios legales y distributivos sometidos al control de la acción pública. Acaso su hipótesis más destacable es la que vincula las hambrunas que se sufren periódicamente en Asia y África no con un mero problema de abastecimiento de comida, sino con la estructura de propiedad y el sistema de derechos políticos de esas sociedades. En su *Poverty and Famines* (Oxford, Clarendon Press, 1981) puede apreciarse con claridad lo que es el enfoque predominante en sus análisis: la desigualdad económica no es un simple problema de escasez en el abastecimiento de mercancías y dinero, sino el resultado de una estructura de derechos o atribuciones (*entitlements*) que, en el caso de los derechos de propiedad, relaciona a distintas clases de propietarios mediante determinadas reglas de legitimidad. Desde su perspectiva, la imposibilidad de evitar la hambruna que sistemáticamente han padecido grandes conglomerados humanos deriva de que la propiedad que poseen —es decir, el contenido del conjunto de derechos actualizables de intercambio— no contiene ningún grupo de mercancías o bienes como la comida. En este contexto, la exposición de una población a la hambruna no sólo deriva de un recorte del abastecimiento de comida sino, de manera inmediata, de la disminución de sus derechos de intercambio. Así, el hambre crónica y las hambrunas están relacionadas con la ausencia de una estructura político-social que garantice determinados niveles de empleo, salario, mercado interno, seguridad social y beneficios y obligaciones fiscales.

En *Inequality Reexamined*, Sen continúa utilizando el punto de vista acerca de la pobreza que afinó en sus primeros estudios acerca de las hambrunas. Desde su perspectiva, la comprensión de la pobreza en

general (hambre regular) o de los estallidos de hambruna en las sociedades del Tercer Mundo sólo es posible bajo el enfoque de los patrones de propiedad y de los derechos o atribuciones de intercambio y, sobre todo, en términos de las fuerzas e intereses que están tras estos patrones y derechos. Este enfoque implica la recuperación de una estrategia analítica en términos de clases sociales y modos de producción que la economía académica había dejado de lado de manera prematura. En todo caso, lo que se convierte en un rasgo permanente de su análisis es un punto de vista que trata de encontrar un modelo de relaciones de dominio tras la evidencia de cualquier distribución discreta.

En este tenor, el modelo de igualdad defendido por Sen puede ser visto simultáneamente como un modelo ético para el terreno de la teoría y las políticas económicas y un modelo económico para la concreción de las teorías de la igualdad y la justicia propias de la filosofía moral y política. Este modelo de igualdad está construido, fundamentalmente, sobre la idea de que la distribución de los bienes es un problema en el orden de las capacidades básicas. De hecho, la propuesta de igualdad de Sen se postula como una «igualdad de capacidades básicas» (*basic capability equality*). En su trabajo titulado «Equality of What?» (en S. M. McMurrin, comp., *Liberty, Equality and Law, Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy*, Cambridge, Univ. de Utah Press/Cambridge University Press, 1987), Sen formula un principio normativo de igualdad que pueda superar las limitaciones tanto del utilitarismo como las de la teoría de los bienes primarios (*primary goods*) de John Rawls. Según Sen, tanto en la opción utilitarista por evaluar las preferencias individuales según una única función de utilidad, como en la idea de Rawls de que una lista única de bienes primarios puede proporcionar las condiciones equitativas para la consecución de los fines particulares de cada

individuo, lo que subyace es una minusvaloración de la diversidad de los seres humanos. Según Sen, un índice como el de los bienes primarios de Rawls sería aceptable como criterio de igualdad y como medida de las comparaciones interpersonales de bienestar sólo si las personas fueran esencialmente similares. El problema, sin embargo, consiste en que las necesidades y las expectativas de los individuos varían con la salud, la longevidad, las condiciones climáticas, el lugar donde se vive, las condiciones laborales, el temperamento e incluso la talla corporal. Por ello, para Sen los intentos de ofrecer una medida homogeneizante de la igualdad descarta las profundas y extensas diferencias reales. Las medidas reduccionistas de la igualdad conducen a una suerte de moralidad ciega.

Un argumento de su crítica a Rawls es lo que, en mi opinión, mejor expresa la especificidad de su perspectiva. Para Sen, la falta de consideración por Rawls de la variedad humana introduce un elemento fetichista en su índice de los bienes primarios. Este índice se funda en una teoría de los intereses objetivos respecto de la selección de bienes y descarta los tipos de relación que las personas establecen con esos bienes. Con ello, se opera una escisión al interior de los sujetos entre sus intereses y la satisfacción que pueden obtener al promoverlos. Por esta razón, Sen señala que la insuficiencia de la visión rawlsiana reside en que concentra su atención en las «cosas buenas» y no en lo que las cosas buenas pueden hacer por las personas en el sentido de dotarlos de condiciones de apoyo para la plena integración comunitaria y laboral y el desarrollo individual moral.

Por esta razón, un catálogo de contenidos de la igualdad —que era lo que Rawls pretendía ofrecer en su *A Theory of Justice* (1971)— sólo tendría sentido si considerara la noción de capacidades básicas, que garantizara a cada persona un trato tan diferenciado como fuera menester para suplir cualquier desventaja significa-

tiva que gravitara negativamente sobre su calidad de vida y su bienestar. En este sentido, Sen vincula las demandas de igualdad a la exigencia del derecho a gozar de tales capacidades y, con ello, a la habilitación de los sujetos para una vida social plena. Esta idea de igualdad permite fortalecer una crítica política de la desigualdad desde el supuesto de que una formulación fija de bienes primarios o de funciones de utilidad son fetichistas en la medida en que esconden las relaciones entre los hombres y estos bienes y, si se apura la cuestión, esconden relaciones asimétricas entre los hombres a través de esos bienes.

La concepción de la desigualdad económica como un sistema de reglas y derechos de distribución que supone un modelo específico de legitimidad y equilibrio políticos se plasmó con claridad en el ya clásico libro *On Economic Inequality* (Delhi, Oxford University Press, 1973). Allí, Sen, entre otras cosas, delineó una crítica a los modelos de la economía del bienestar que hacían depender tanto su conceptualización de los problemas distributivos como su oferta de políticas públicas específicas de una concepción utilitarista caracterizada por la homogeneización de las distintas funciones de utilidad de las personas. Para Sen, la lógica utilitarista, al no ofrecer una teoría sensible a las diferencias en las funciones personales de utilidad, termina por alejarse de aquello que constituía su supuesto punto de partida: las utilidades individuales. Bajo esta premisa crítica, Sen formuló su propuesta de medición de la desigualdad económica bajo un modelo —susceptible de una formulación axiomática— sensible a las diferencias de utilidad de los agentes individuales. De este modo, definió el campo de la medición de la desigualdad en términos de una «casi-ordenación incompleta» (*incomplete quasi-ordering*), implicando con ello una crítica al análisis económico convencional de la desigualdad económica que está orientado hacia una medición de ella en términos

de «ordenación completa» (*complete ordering*). La importancia de este giro metodológico reside en que logra mostrar la conexión entre la relevancia política de la desigualdad y sus posibles tratamientos por parte de la teoría económica. En este trabajo, Sen concluía resaltando el papel relevante concedido a la noción de «necesidades» (*needs*) por oposición a la noción de «mérito» (*deserts*) en la fundamentación de los juicios distributivos (*distributional judgements*) como tales, a los cuales pertenecería la noción de desigualdad.

Veinticinco años después de la publicación de esta obra, Sen ha ofrecido una nueva edición de este texto, a la que ha agregado un interesante ensayo complementario escrito al alimón con James Foster: «On Economic Inequality after a Quarter Century» (A. Sen y J. Foster, *On Economic Inequality*, Expanded edition with a substantial annexe, Oxford, Clarendon Press, 1997). En esta edición, después de revisar y comentar la pertinencia de su crítica a la perspectiva utilitarista a propósito de su evaluación de las funciones de utilidad y su renuencia a dar cobertura a las comparaciones interpersonales de utilidad —aquí, por cierto, destaca la rectificación de Sen a la inexactitud de su crítica a Lionel Robbins en la versión original—, Sen y Foster tratan de precisar tanto las relaciones entre el problema de la determinación de los índices de bienestar y los índices de desigualdad como el problema de lo que llaman la «desigualdad relativa» (*relative inequality*). Precisamente respecto de este último se traza la diferencia conceptual de la desigualdad con la noción de «pobreza», aunque se insiste en sus complejas vinculaciones. La medición de la pobreza supone el cumplimiento de dos etapas: identificación y agregación (*identification and aggregation*), las mismas que dan lugar a la formulación de una concepción «robusta» de la medición que, a través de nociones como las de «ordenaciones de la pobreza de variación lineal»

y «ordenaciones de la pobreza de medida variable», pone en vinculación temas como el bienestar, la desigualdad y la misma medición de la pobreza. Acaso la nota distintiva de este tratamiento de la medición de la pobreza consista en que Sen rechaza una extensión mecánica de la condición relativa de la desigualdad a la medición de la pobreza y, sin dejar de considerar la necesidad de ese requisito de relatividad de la medición, trata de determinar sus magnitudes invariables, dadas las distribuciones efectivas de las sociedades complejas.

El contenido normativo de esta «revisión» se explicita en su formulación de su propuesta de igualdad de capacidades básicas. En efecto, aunque la principal parte del análisis de Sen se realiza a propósito de la noción de «desigualdad de ingresos», una noción normativa de igualdad tiene que considerarse que esta asimetría es sólo un factor entre los que influyen en la forma en que las personas aprovechan sus oportunidades. Abundando en su crítica a las nociones de utilidad personal del utilitarismo y a la rawlsiana de bienes primarios, Sen destaca la importancia de dar cabida a una perspectiva informativa: el espacio de los «funcionamientos» (*functionings*), es decir, el relativo a las distintas cosas que las personas pueden juzgar como dignas de ser o hacerse. Esta noción de «funcionamiento» está intrínsecamente vinculada con el punto de vista de las capacidades, toda vez que los funcionamientos valiosos

pueden ir desde el ser adecuadamente alimentado y protegido de las enfermedades evitables, hasta el ejercicio de derechos políticos como el tomar parte en la vida de la comunidad o el estado personal de tener autoestima. La igualdad en términos del desarrollo de capacidades básicas puede, además, plantearse tanto en un nivel de funcionamientos realizados por el individuo —referidos a los que una persona es capaz de hacer— como en uno representado por un conjunto de alternativas reales para él.

Esta continuidad en la idea de igualdad de capacidades básicas muestra cómo la abundante obra de Sen se ha articulado sobre un trasfondo decididamente normativo y sobre una concepción económica eminentemente distributiva. El difícil y sano equilibrio entre análisis económico y teoría moral alcanzado por Sen representa, por ello, un ejemplo inmejorable de la potencia heurística que puede obtenerse del acercamiento entre la filosofía moral y política y las ciencias sociales. Creo que se trata del tipo de discurso que puede colaborar a la tarea, propuesta por Rawls, de hacer de la filosofía moral (en tanto que es filosofía política) una disciplina relevante por su practicidad y, al mismo tiempo, como quiere el propio Sen, hacer de la teoría económica una ciencia distinguida por una razonable dimensión moral.

Jesús Rodríguez Zepeda

LA CRÍTICA RADICAL AL LIBERALISMO DE RAWLS

G. A. COHEN: *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, University Press, Cambridge, 1995.

Luego de un largo período estudiando el marxismo, con exclusividad, el filósofo Gerald Cohen dedicó varios años a una minuciosa crítica del trabajo *Anarquía, Estado, y Utopía*, de Robert Nozick¹—una obra que, según muchos, representaba la defensa más refinada del liberalismo conservador—. En una serie de trabajos recientemente revisados y recopilados por el mismo Cohen², el filósofo canadiense desmanteló pieza a pieza el sencillo pero muy ingenioso utillaje creado por Nozick, con el objeto de demostrar las serias debilidades de aquella sofisticada concepción conservadora. Desde entonces, Cohen ha focalizado sus estudios nada más y nada menos que sobre la muy influyente «teoría de la justicia» de John Rawls³, paradigma del «liberalismo igualitario». Y, nuevamente, repite aquí la mirada crítica antes impuesta sobre Marx y sobre Nozick: Cohen mira a Rawls desde el punto de vista de un igualitario radical⁴, con la pretensión de desentrañar algunas de las contradicciones y debilidades propias de este fundamental trabajo.

Los artículos que vienen reseñando este «avance» crítico de Cohen sobre Rawls son numerosos —aunque no todos ellos se encuentran aún publicados— y demuestran algo notable: a pesar de la extraordinaria cantidad de estudios que se han escrito sobre la obra de Rawls, Cohen ha sido capaz de presentar objeciones muy originales sobre la misma, hasta el punto de amenazar (también en este caso) con poner en riesgo las mismas bases del proyecto de Rawls⁵. En las líneas que siguen, y de modo muy sintético, voy a ocuparme

de presentar los puntos más destacados de este —todavía inconcluso— nuevo examen crítico emprendido por Cohen.

La atracción ejercida por la «teoría de la justicia»

La relación de Cohen —como la de muchos marxistas o ex marxistas— con el igualitarismo liberal de Rawls ha pasado por diversas etapas. Fundamentalmente, puede registrarse un pasaje desde una cierta indiferencia inicial, a un paulatino y ambiguo acercamiento a dicho igualitarismo. En Cohen, dicho acercamiento reconoce una razón explícita, como lo es la necesidad de abandonar el presupuesto marxista sobre la «superproductividad» de la sociedad comunista prometida (sociedad en donde las fuerzas productivas iban a «liberarse» de las ataduras impuestas por el sistema capitalista). Quienes mantienen dicho presupuesto —acerca de la posibilidad de una sociedad superproductiva— luego tienden a afirmar, entusiásticamente, que con la finalización de la escasez de recursos se extinguen también lo que Hume o Rawls denominaron las «circunstancias de la justicia»⁶. De hecho, el presupuesto acerca de la superabundancia de recursos, durante mucho tiempo, hizo que los marxistas se concentraran en estudiar los motores y obstáculos del cambio social, y despreciaran, de modo habitual, toda discusión acerca de las implicaciones del ideal de igualdad que implícitamente favorecían⁷. Ahora bien, las cosas cambian radicalmente cuando uno reconoce la necesidad de abandonar tal presupuesto. Quiero decir, cuando se admiten las dificultades existentes tanto para llegar al establecimiento de una sociedad comunista como,

todavía más, para el afianzamiento de una sociedad comunista sobreabundante en materia de recursos, las preguntas sobre la justicia (sus exigencias, sus implicaciones) se tornan más acuciantes. Es aquí cuando teorías como la de Rawls se convierten en focos de atracción para pensadores de raíces marxistas, como Cohen.

De todos modos, cabe preguntarse por qué, de entre las distintas (aunque no abundantes) «teorías de la justicia» presentes dentro de la filosofía política, la defendida por Rawls resultó una de las más atractivas. Las razones son múltiples, y entre ellas se encuentran tanto el profundo igualitarismo de dicha teoría, como el rigor, la claridad, y la profundidad argumentativa de Rawls. En especial, me animaría a decir que, para autores como Cohen, el atractivo de la obra de Rawls tiene que ver con una intuición particular de las muchas defendidas en tal trabajo: la idea de que, en una sociedad justa, nadie debe resultar beneficiado o perjudicado por hechos «moralmente irrelevantes» (por ejemplo, su color de piel, su raza, su género, sus talentos, el contexto social en el que tiene la suerte o desdicha de nacer). Esto es, la idea de que en una sociedad justa debe procurarse igualar a las personas en sus «circunstancias», de modo tal que, por ejemplo, factores que tienen que ver, meramente, con la «lotería de la naturaleza», no afecten la posibilidad de que los individuos desarrollen sus vidas de acuerdo con sus propios ideales. Según Rawls, las personas deberían ser premiadas o castigadas por las «elecciones» de las que sean responsables, y no en razón de cuestiones simplemente «circunstanciales».

Las primeras críticas hacia la obra de Rawls

Aunque atraído indudablemente por la «teoría de la justicia», Cohen se mostró siempre «díscolo» y finalmente incómodo

frente al igualitarismo liberal de Rawls. En uno de sus primeros y más agudos acercamientos a dicho igualitarismo, Cohen comenzó a marcar problemas en el razonamiento del filósofo norteamericano⁸. Curiosamente, las dificultades más serias que comenzó a entrever se vinculaban, justamente, con la intuición rawlsiana que le resultaba más atrayente —la referida a la distinción entre «circunstancias» y «elecciones».

En este sentido, Cohen llama la atención sobre afirmaciones rawlsianas como la siguiente. Conforme a Rawls, por una parte, cada individuo sólo es parcialmente responsable de sus esfuerzos, dado que, en parte, esa capacidad de esforzarse es un mero producto de la suerte. Luego, y debido a la dificultad para distinguir claramente hasta qué punto uno es responsable de sus propios esfuerzos y hasta qué punto no lo es, la política que Rawls aconseja seguir es la de ignorar, en principio, al esfuerzo de cada uno como una base legítima para exigir recompensas de parte del resto de la sociedad. Sin embargo, en el análisis que lleva adelante Rawls en relación con los deseos de cada uno, y el modo en que tales deseos deben ser tratados, su propuesta parece seguir un camino completamente diferente del aconsejado para el caso anterior. En esta oportunidad, Rawls también sostiene que somos al menos parcialmente responsables de nuestros gustos, pero concluye afirmando que cada uno debe hacerse cargo por completo de las consecuencias de sus elecciones. Así, por ejemplo (y en su crítica al utilitarismo), Rawls dice que nadie puede exigir que se le provea, digamos, de caviar y *champagne* para satisfacer su dieta diaria, ya que ello implicaría asumir que esa persona no es responsable de sus elecciones. Este diferente tratamiento de las decisiones individuales en cada caso causan perplejidad en Cohen, quien concluye su análisis preguntándose «por qué la responsabilidad parcial por el esfuerzo no comporta ningun-

na recompensa, mientras que la (mera) responsabilidad parcial por formar gustos caros implica una penalización completa»⁹. De este modo, Cohen abre una pequeña «grieta» en la teoría de Rawls, a partir de la cual, según veremos, continúa «hurgando» en escritos posteriores.

*El embate contra el papel
de los «incentivos» en la teoría de Rawls*

Más recientemente, y en particular desde su «Tanner Lecture»¹⁰, Cohen ha profundizado de modo sustantivo sus críticas frente a Rawls. Cohen ha mantenido el foco de su interés sobre la intuición rawlsiana arriba expuesta —aquella según la cual, en una sociedad justa, nadie debe resultar beneficiado o perjudicado por hechos moralmente irrelevantes—. Ha mantenido también sus dudas acerca de la precisión demostrada por Rawls en la especificación de dicha sugerencia intuitiva. Sin embargo, ahora, Cohen aparece tratando de dar respuesta a una pregunta más específica: ¿por qué es que Rawls termina considerando legítimos ciertos incentivos (económicos) que vienen a recompensar a los sujetos más favorecidos por la «lotería natural»?

Recuérdese lo siguiente: la teoría de Rawls (a través de su famoso «principio de diferencia») autoriza que aquellos naturalmente más aventajados obtengan ventajas adicionales (compensaciones económicas en forma de incentivos) en la medida en que dispongan su talento para la realización de tareas que favorezcan, especialmente, a los sectores más desaventajados de la sociedad. Según Cohen, dentro del esquema rawlsiano, estos incentivos son necesarios, simplemente, porque los más favorecidos no se encuentran comprometidos con la teoría de la justicia que toman como punto de partida. Más aún, en opinión de Cohen, el otorgamiento de tales

ventajas económicas implica ceder directamente al chantaje de los más poderosos, algo que debería estar prohibido por la concepción bajo examen. Lo que resulta peor, ahora se justifican tal tipo de desigualdades en nombre de la justicia.

Este problema, enunciado inicialmente por Cohen en «Incentives», es retomado y profundizado, con el máximo detalle, en su extraordinario trabajo «The Pareto Argument for Inequality». Allí, para explicar su posición, y siguiendo a Brian Barry, Cohen parte de una posible presentación, en dos etapas, de la concepción rawlsiana. En la primera etapa (1) se llega a una situación de igualdad luego de haber compensado las desventajas provenientes de hechos moralmente arbitrarios: las instituciones no permiten que nadie sea beneficiado o castigado por cuestiones de las que cada uno no es responsable —cuestiones que, en definitiva, no dependen de los gustos y elecciones de cada persona—. En la segunda etapa (2), en cambio, se pasa de aquella situación de igualdad a otra de desigualdad, pero que es Pareto superior: ahora se acepta que los más aventajados naturalmente obtengan beneficios mayores (digamos, mayores ganancias económicas), pero éste parece ser un precio que corresponde ser pagado. En efecto, se les otorga más ventajas a los naturalmente más favorecidos, bajo condición de que entrenen sus habilidades innatas y las usen de forma tal como para contribuir a incrementar la suerte de los más desaventajados.

Ahora bien, según Cohen, la segunda etapa resulta inconsistente con la primera, ya que implica recompensar a algunos por factores moralmente arbitrarios, factores que en la primera etapa se había decidido neutralizar. Si ahora (en 2) se recompensa más a los más talentosos —agrega—, ellos resultan doblemente beneficiados: no sólo beneficiados por la naturaleza (algo que siempre está fuera de nuestro control),

sino también por las instituciones sociales que diseñamos.

De acuerdo con Rawls, dichas recompensas adicionales —dichos incentivos económicos— resultan aceptables en tanto necesarias para mejorar la suerte de los peor situados. Frente a dicha afirmación, la primera pregunta que se hace Cohen es la siguiente: ¿en qué sentido es necesario otorgarles mayores beneficios a los más aventajados? Dicha recompensa es necesaria si a este nuevo estadio (2), de —digamos— mayor productividad y salarios desiguales (los más talentosos ganan más que los menos talentosos), lo comparamos exclusivamente con aquel primer estadio mencionado (estadio 1), donde los talentosos no recibían recompensas adicionales y el nivel de productividad social resultaba, por ello mismo, menor que en (2) (por lo que los más desaventajados quedaban privados de acceder a beneficios a los que ahora, luego de que comienzan a funcionar los incentivos, sí tienen acceso). Sin embargo, el hecho de que, luego del otorgamiento de incentivos económicos se produzca más, nos abre la posibilidad de considerar, al menos, una tercera alternativa (3): una opción en la cual los más talentosos no reciben beneficios adicionales, pero en donde, a partir de su compromiso con las normas igualitarias reinantes, siguen extrayendo el mayor provecho de sus talentos.

En esta nueva situación (3), entonces, se alcanza un nivel de productividad tan alto como en la alternativa (2) receptada por el principio de diferencia de Rawls, pero sin la autorización de las desigualdades de ingresos allí habilitadas. Si alguien nos dijera ahora que esta alternativa (3) «no es posible», deberemos aclararle que en realidad sí lo es, al menos en algún sentido del término «posible»: los más aventajados se encuentran efectivamente capacitados para sacar más provecho de sus talentos («pueden» hacerlo), y si no lo hacen (si no explotan más sus

talentos) es porque quieren que les otorguemos algo a cambio. La «necesidad» que resultaba amparada por el principio de diferencia no era una «necesidad» en el sentido fuerte del término —una necesidad independiente de la intención de cada uno: ocurría, simplemente, que los talentosos no tenían la voluntad de producir más.

Ahora bien, Cohen reconoce que, en ciertos casos, y en principio, los más talentosos pueden negarse razonablemente a realizar determinadas tareas en favor de los demás, si es que no se les otorga compensación alguna a cambio. La negativa de los más aventajados podría justificarse, por ejemplo, en aquellos casos en donde ellos, genuinamente, quisieran realizar menores esfuerzos de los que se les pide, en razón del carácter enormemente costoso de las actividades que debieran desarrollar (Cohen llama a éste el «buen caso»). Aquí, el teórico igualitario podría aceptar como válida la disculpa del más favorecido o, aún, podría reconocer como perfectamente justa una compensación adicional para aquél: se le pagará más al más aventajado, en este caso, para compensar la carga adicional que se le requiere.

En cambio, habría por lo menos dos casos, muy habituales, en donde no correspondería justificar la negativa del sujeto naturalmente más aventajado, ni las recompensas adicionales. En primer lugar, y ésta es la situación, entre todas, menos aceptable (por eso Cohen llamará a éste el «mal caso»), puede ocurrir que el sujeto naturalmente mejor dotado prefiera llevar adelante la actividad que se le pide (por ejemplo, organizar una nueva industria), pero, sin embargo, de modo estratégico sostenga que no quiere llevar a cabo tal actividad, a fin de forzar a los demás a pagarle más por su actividad. En este caso (el «mal caso»), nuestro sujeto chantajea al resto de la sociedad, retira su voluntad de forma tal de que nos veamos obligados a recompensarlo adicionalmente para que él pueda realizar aquello que en definitiva

prefiere realizar. El otro caso considerado por Cohen (al que denomina caso «estándar» por considerarlo el más habitual de todos) es el de la persona aventajada que preferiría producir menos si es que no se le ofreciera a cambio compensación alguna, aunque la tarea en cuestión (a diferencia de lo que ocurría en el «buen caso») no sólo no le representa costos significativos, sino que, más bien, resulta de su agrado. Si, tal como sugiere hacer Rawls, se le terminan ofreciendo a este sujeto mayores recompensas, ello se deberá, por un lado, a su mayor capacidad de negociación frente al resto de la sociedad, y por otro lado, a su egoísmo, a su negativa a poner sus mayores capacidades al servicio de los menos favorecidos. Ahora bien, indudablemente necesitamos de nuevos y mejores argumentos para justificar por qué dicha persona debería llevar adelante tales tareas más productivas. Más que esto, sin embargo, lo que le interesa decir a Cohen, por ahora, es que el igualitarismo —al menos— no puede ser llamado a considerar situaciones como la «estándar» (en la que el talentoso recibe una recompensa adicional aunque no realiza ninguna tarea especialmente gravosa) situaciones justas. En opinión de Cohen, Rawls debiera reconocer que, en casos como los citados (el «mal caso», el «caso estándar»), la igualdad termina siendo dejada de lado sólo porque los talentosos no ajustan su conducta a las demandas de la concepción de justicia que en un principio declaraban suscribir.

Justicia en la estructura básica y justicia en las elecciones personales

Antes de finalizar este breve análisis sobre los recientes estudios de Cohen me parece importante dejar en claro lo siguiente. En su citado escrito sobre el «argumento de Pareto», Cohen se preocupa por destacar un punto que adquiere todavía mayor fuer-

za en sus últimos trabajos: la idea de que, para que una sociedad pueda considerarse justa, no basta —como piensa Rawls— con que en ella se asegure la justicia de su «estructura básica» (esto es, la justicia de sus instituciones principales). De acuerdo con Cohen, una sociedad justa requiere de un cierto *ethos*, requiere que sean justas, también, las elecciones personales de los individuos que la componen¹¹. Para decirlo de un modo más claro: las exigencias de una sociedad justa no se terminan con la presencia de un Estado que fija reglas justas, procurando mejorar en todo lo posible la situación de los individuos más desafortunados. De acuerdo con esta visión restringida sobre las exigencias de la justicia, los individuos se encontrarían básicamente «absueltos» de cualquier demanda adicional: ellos podrían comportarse como prefiriesen (en tanto mantuvieran su respeto sobre las reglas establecidas), dado que el resultado final del actuar colectivo beneficiaría de todos modos a los que están peor. De acuerdo con la visión defendida por Cohen, en cambio, las exigencias de la justicia alcanzan a los individuos particulares. En sus palabras, «los principios de la justicia distributiva, esto es, los principios acerca de la distribución justa de beneficios y cargas dentro de la sociedad, se aplican... a las elecciones... de las personas»¹². En definitiva, tal como reza el famoso *slogan*, «lo personal es político».

Provocativo e irónico como de costumbre, Cohen ha concluido un reciente trabajo destinado a prolongar el anterior en una dirección curiosa. Cohen se plantea ahora si una persona puede ser igualitaria y rica a la vez¹³. Adviértase que, en su escrito previo, Cohen se preguntaba acerca de los requerimientos de la justicia sobre los individuos, dentro de una sociedad que pretende ser considerada justa. Ahora su preocupación es más específica: Cohen piensa en sociedades «reales», distintivamente injustas, y en individuos concretos, sujetos que se reivindicaban como igualita-

ríos y que disfrutaran a la vez de una situación económica holgada. Y se pregunta: ¿Cuáles son las demandas de la justicia sobre los que profesan el igualitarismo, en una sociedad injusta? ¿Corresponde que ellos apliquen, sobre sus propias vidas, las normas de igualdad que prescriben para el gobierno? Cohen entiende que sí y por ello, en este reciente trabajo, trata de defender dicha intuición frente a comunes argumentos en contrario (que las donaciones que uno pueda hacer en favor de los más desaventajados constituirían una «meca gota en el océano;» que ellas podrían ser, además, contraproducentes; que la desigualdad social principal, que es la desigualdad de poder, permanecería de todos modos inalterada; que tales exigencias sobre los individuos impondrían tales cargas psicológicas que se terminarían convirtiendo en opresivas; que la autoexpropiación produce una sensación de indignidad; que lo que uno pueda entregar a los demás no hace diferencia en las divisiones sociales que la desigualdad genera, etc.). Nuevamente, en este caso, su plan-

teamiento es —en última instancia— crítico frente al enfoque general de Rawls. Lo que le interesa mostrar a Cohen, lo que se empeña en señalar, es que las exigencias de la justicia no se agotan con la justicia de la «estructura básica» de una sociedad.

En su progresiva estrategia de acercamiento y crítica a Rawls, Cohen ha demostrado otra vez el poderío de su capacidad de análisis. Nosotros no sabemos —y posiblemente él tampoco lo sepa— cuál será la «parada final» de sus objeciones, cómo terminará su examen sobre la teoría de Rawls. Pero esta incertidumbre constituye —quizá— lo primero que debemos celebrar de los escritos de este autor, y junto a ello, también, su ánimo radical y desprejuiciado, su libertad para someterlo todo a crítica. Es de agradecer, por lo dicho, que Cohen continúe llevando adelante sus investigaciones del modo en que lo viene haciendo.

Roberto Gargarella

NOTAS

¹ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1974). Sus estudios sobre el marxismo quedaron resumidos, en parte, en *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Princeton University Press, 1978), así como en *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx* (Oxford University Press, Oxford, 1988).

² G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge University Press, 1995).

³ John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971).

⁴ Tal vez, para el caso de Cohen, el apelativo «igualitario radical» sea más apropiado que el de «marxista» (que empleó en ocasiones para describir su posición ideológica), si nos atenemos a algunos de sus últimos trabajos. Ver, por ejemplo, «Equality as Fact and as Norm: Reflection on the (partial) Demise of Marxism», manuscrito, Oxford University, 1993.

⁵ Un pionero trabajo de Cohen, en esta dirección, es el excelente «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics* 99/4, 1989, pp. 906-944. Luego, deben verse, por ejemplo, G. Cohen, «Incentives, Inequality and Community», en Grethe Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1992); «The Pareto Argument for Inequality», *Social Philosophy and Policy*, 12 (invierno de 1995); «Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 26, núm. 1, 1997, pp. 3-30; «If you're an Egalitarian, How Come You're so Rich?», manuscrito, Oxford University, junio 1997.

⁶ Ver, por ejemplo, Allen Buchanan, *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism* (Methuen, Londres, 1982).

⁷ Más aún, en el propio Marx son habituales las referencias a la justicia en tono despectivo. Así, sus

críticas a la misma como «insentido ideológico», o «basura verbal». Ver, por ejemplo, Allen Buchanan. Esto llevó a que muchos autores vieran en Marx un enemigo de toda teoría de la justicia. Así, por ejemplo, Robert Miller, *Analyzing Marx* (Princeton U. P., Princeton, NJ, 1984).

⁸ «On the Currency...», *op. cit.*

⁹ G. Cohen, «On the Currency...», p. 915.

¹⁰ Me refiero al trabajo ya citado, «Incentives...».

¹¹ Éste es el punto central de «Where the Action Is...», *op. cit.*

¹² «Where the Action Is...», p. 3.

¹³ Me refiero a «If you're an Egalitarian...».

PACTOS SIN ESPADA: DEL EGOÍSMO A LA MORALIDAD

DAVID P. GAUTHIER: *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, Paidós, Barcelona, 1998.

Desde que en 1950 se formuló por primera vez el problema popularmente conocido con el nombre de «Dilema del prisionero» han sido muchos los teóricos sociales que, desde diversos campos, han dedicado su atención al estudio de este problema y sus distintas implicaciones. No es para menos. Lo que en un principio se planteó como un juego de estructura simple y desconcertante no tardó en revelarse como una representación de un problema muy real que se plantea con indeseada frecuencia en el curso de nuestras interacciones. David Gauthier es uno de estos teóricos, y tanto la profundidad y complejidad de sus análisis como la originalidad y radicalidad de su postura hacen de él una referencia obligada para todos los que mostramos interés por estas cuestiones.

Cuenta Gauthier en uno de los artículos recogidos en libro que nos ocupa, concretamente en «El egoísta incompleto», que corría el año 1965 cuando, con motivo de una conferencia ofrecida en la Universidad de California, oyó hablar por primera vez de este Dilema. Ya entonces dedicaba su atención a uno de los problemas que han marcado las líneas de su investigación filosófica, el conflicto entre las razones dictadas por el autointerés y otras «razones

superiores» y, según él mismo refiere, sus reflexiones se perdían «en un laberinto de palabras». Cuando alguien le dibujó la matriz que representa el Dilema y le hizo notar que era del Dilema de lo que estaba hablando, dice que miró «y fue como si cayeran las escamas de mis ojos y recibirían la vista». La anécdota no es banal, y todos los que nos hemos ocupado de problemas filosóficos parecidos podríamos narrar nuestro primer contacto con el Dilema en términos similares. Y tales problemas, lejos de ocupar un puesto marginal dentro de la Ética, se encuentran en su mismo centro. Son viejos conocidos de la filosofía moral y atraviesan gran parte de su historia expresados, según las épocas y las corrientes de pensamiento, con pares de términos que abarcan desde «virtud-felicidad» hasta «felicidad individual-felicidad general» o «voluntad general-voluntad individual». Expresan una cuestión clave: si los dictados de la moralidad son, al menos en ocasiones, contrarios a lo que, en términos generales, podríamos llamar «mis intereses», ¿por qué he de aceptarlos? ¿dónde reside su fuerza motivadora?

Gauthier señala este problema como el tema principal de sus investigaciones, y lo formula en términos de la reconciliación de la moralidad y la racionalidad, e intenta tal reconciliación partiendo de las nociones intuitivas de racionalidad y moralidad y del hecho incuestionable de que tales nociones

no sólo son distintas, sino también conflictivas. El concepto de racionalidad práctica que recoge tal noción intuitiva es el que, formulado por la teoría económica, se utiliza habitualmente en las ciencias sociales e identifica la conducta racional con la conducta maximizadora de la utilidad individual. Por otro lado, la moralidad es entendida como un conjunto de normas que, por medio de prohibiciones o recomendaciones, restringen la persecución del interés individual. Naturalmente, y tal como sucede a nivel intuitivo, las recomendaciones de la racionalidad y de la moralidad así entendidas entran a menudo en conflicto.

Constatar la existencia de tal conflicto es para Gauthier sólo un primer paso en el camino de la reconciliación propuesta. Y la reconciliación ha de darse en un territorio compartido. En efecto, si la racionalidad tiene que ver con nuestros intereses y la moralidad ha de tener un fundamento racional, habrá que mostrar que, de algún modo, las restricciones en la persecución de nuestros intereses propuestas por la moralidad han de tener su fundamento en esos mismos intereses. Y es en este punto donde Gauthier centra su interés en la Teoría de Juegos y, más concretamente, en las enseñanzas que pueden extraerse de una situación como la representada en el Dilema del prisionero.

La importancia de este dilema para la discusión sobre la posible reconciliación entre racionalidad y moralidad es, sin duda alguna, extraordinaria, y así lo han visto muchos filósofos morales contemporáneos. El dilema muestra una situación de interacción estratégica en la que si todos los agentes intentan mediante su conducta maximizar la consecución de sus intereses, el resultado es peor para todos de lo que podría ser. Dicho en términos técnicos, el resultado del juego para jugadores racionales es un equilibrio subóptimo. Y dicho en términos no técnicos, lo que sucede es que si todos buscan su propio interés, todos

salen peor parados, en términos de sus propios intereses, de lo que lo estarían si se comportaran de otro modo: la racionalidad les cuesta un precio en términos de sus propios intereses. Les iría mejor si no se fijasen sólo en la satisfacción de sus propios intereses y tomaran también en cuenta los de los demás. Les iría mejor si cooperasen. Pero la racionalidad parece pedirles que no cooperen. He aquí el dilema.

El problema planteado es, como ya se ha dicho, viejo. Hobbes reconocería el dilema como aquel que lleva al individuo pre-social a establecer una sociedad y unas leyes, a establecer un pacto, reconociendo que la lucha sin cuartel por la supervivencia conduce a la guerra perpetua y a la muerte. Y es que la persecución de lo que queremos es a veces contraproducente. El individuo racional lo sabe, y su razón le urge a encontrar un camino. Y lo primero que le indica es que debe evitar encontrarse en ese tipo de situaciones. Las soluciones clásicas (u ortodoxas, como gusta de decir Gauthier) son básicamente dos: podemos establecer pactos y hacer su cumplimiento obligado mediante el uso de sanciones externas (pactos con espada, tan queridos por Hobbes) y podemos interiorizar pautas de conducta que actúen como sanciones internas. El resultado de ambos métodos es el mismo: los pagos que aparecen en la matriz que representa el dilema, y que reflejan las ganancias en términos autointeresados de los jugadores, quedan alteradas de tal modo que lo que les dicta la razón, para maximizar sus propios intereses, es cooperar. Ambos caminos presentan dificultades, ya que no siempre es fácil o ni siquiera posible anular de este modo el dilema. Quizá podamos evitar por estos medios algunas de las situaciones conflictivas, pero no todas, y quizá no las más importantes.

¿Qué más podemos hacer? La respuesta de muchos teóricos es que poco o nada más. Evitarlas cuando es posible y el costo es razonable y, por lo demás, asumir el

dilema: si cooperáramos nos iría mejor, pero cooperar es irracional. La respuesta ortodoxa puede hacerse extrema (tal y como la analiza Gauthier en «Asegurar y amenazar», también recogido es este volumen) y decir que, si fuera posible, sería racional que nos volviésemos irracionales y cooperáramos. Pero la cooperación seguiría marcada por el estigma de la irracionalidad.

En su respuesta a esta pregunta, planteada tanto en «Asegurar y amenazar» como en «El egoísta incompleto», Gauthier se desmarca de la ortodoxia con una propuesta original y atractiva: podemos hacer mucho más, podemos mostrar que lo racional es cooperar. Desde luego, tradicionalmente se admite que esto es así en algunas ocasiones, a saber, aquellas en las que los mismos jugadores saben que van a enfrentarse un número indefinido de veces a situaciones de dilema. En estos casos, conceptos tales como «reputación» y «fama» cobran pleno sentido: es racional cooperar y cumplir los pactos, aun en ausencia de espadas, porque si no lo hago nadie se fiará de mí la próxima vez y lo que gano defraudando en esta ocasión lo pierdo con creces en las ulteriores empresas cooperativas de las que me veré excluido. No es un juego simple. Puede contemplarse como un juego con distintas etapas y lo racional es fijarme, no sólo en lo que gano en esta batalla, sino en lo que gano o pierdo en toda la guerra. Esto sucede porque en estos casos de dilema iterativo desaparece una de las condiciones que hacen posible el dilema: que lo que yo haga no afecte de ninguna manera a lo que hagan los otros.

La propuesta de Gauthier va más allá: «El fundamento para preferir la cooperación condicional al egoísmo no depende de la suposición de que se pueden obtener beneficios a largo plazo gracias a la reputación adquirida a base de decisiones cooperativas. Mi argumento es aplicable a un conflicto que ocurra una sola vez.» Estas

palabras, extraídas de «El egoísta incompleto», nos hacen ver la magnitud y el alcance de la propuesta de Gauthier. En su obra principal, *Moral por acuerdo*, traducida al castellano por Gedisa, la profundización en esta idea le lleva a desarrollar una teoría moral como parte de la elección racional. Y distingue (con razón) este proyecto de otros similares, como los llevados a cabo por Rawls o Harsanyi, en la medida en que para él esta relación es máxima: para elegir racionalmente hay que elegir moralmente.

Por descontado, la racionalidad no exige mantenerse fiel a todo tipo de acuerdos, ni siquiera a aquellos acuerdos a los que es racional llegar. Pero sí exige mantener ciertos acuerdos, a saber, aquellos a los que llegarían unos agentes racionales que, libremente y sin coacción, tuvieran que acordar los términos de su interacción. De este modo, el proyecto de Gauthier le lleva a una justificación contractualista de la moral y de la sociedad, analizadas respectivamente en «Justicia y dotación natural» y «Contractualismo político», los otros dos trabajos que completan este volumen.

El argumento de Gauthier para defender que, en el caso de estos acuerdos, la racionalidad exige la cooperación, aun en el caso de un dilema no iterativo, es complejo, pero puede resumirse, aun a riesgo de una simplificación excesiva, del modo siguiente. Supongamos que tenemos que elegir entre ser cooperadores o no serlo. Los cooperadores pueden beneficiarse de la participación en los beneficios de las empresas cooperativas. Parece que lo racional es que seamos cooperadores. Nuestro talante cooperador, para ser racional, habrá de ser, desde luego, condicional: será racional estar dispuesto a cooperar a condición de que los demás involucrados tengan una disposición similar. Y aquí aparece uno de los puntos sin duda más problemáticos de la argumentación. ¿Cómo reconocer a los agentes que están también condicionalmente dispues-

tos a cooperar? A menos que los cooperadores potenciales sean capaces de reconocerse mutuamente *en una sola jugada*, su disposición podría resultarles claramente perjudicial. En *Moral por acuerdo* Gauthier utiliza un término muy ilustrativo para esta capacidad: los agentes racionales, si bien no son transparentes, no son tampoco opacos: son translúcidos.

¿Lo somos? ¿Tenemos o podemos desarrollar algo similar al don de Pinocho que haga nuestras intenciones patentes a los demás? ¿Podemos saber, al menos con una probabilidad razonable, con quién nos la jugamos en cada caso?

Gauthier reconoce que ésta es una cuestión empírica. Lo importante es poder afirmar que, dados los beneficios de la cooperación, los agentes racionales desarrollarán en lo posible métodos para reconocer a posibles cooperadores y darse a conocer a ellos. ¿No sería más racional, es decir, mejor para nosotros, aprender a mentir de un modo satisfactorio y, por así decirlo, sin rubor? Pero si nos acercáramos a la opacidad, los beneficios de la coope-

ración volverían a estar fuera de nuestro alcance.

La importancia del proyecto de Gauthier es difícil de exagerar, incluso para los que pensamos que plantea aspectos en extremo problemáticos. Los artículos recogidos en este volumen son representativos de sus posiciones más características y, a pesar de su farragosidad ocasional (notable en el caso de «Asegurar y amenazar»), es una excelente introducción para los que desconozcan su obra y un complemento en extremo útil y aclaratorio para los que ya conozcan su *Moral por acuerdo*, y nadie que se interese por los problemas característicos de la ética y la filosofía política contemporáneas debería perderse su lectura. Y, al hacerlo, no deberían perder de vista las palabras con las que Gauthier termina su introducción a este volumen: «Entendidos como una tarea en marcha, tal vez estos ensayos animen al lector a responder y a unirse, así, a esta conversación que llamamos filosofía.»

Blanca Rodríguez López