

TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LA JUSTICIA

Los autores contemporáneos tienen tendencia a reducir la virtud al tema único de la justicia. El tema de la virtud, más englobante, queda en sordina; la justicia ocupa su espacio.

Aunque podríamos hacer alusión a autores antiguos como Platón, Aristóteles y santo Tomás, este ensayo desarrollará más bien las teorías *contemporáneas* de la justicia, siendo la justicia distributiva el eje de la filosofía moral y política contemporáneas.

Hoy en día el problema central de la justicia ya no es la propiedad, como lo era en tiempos de Locke y de Hume. La producción es ahora suficiente y ya no es un problema: vivimos en una abundancia relativa. Lo que no funciona es la distribución, hace falta que los bienes y servicios producidos lleguen a todos. Por ello, en este ensayo, nos centraremos en el tema de la justicia distributiva.

Clasificaremos las teorías en tres apartados: a) teorías no igualitarias: von Hayek y Nozick; b) teorías igualitarias moderadas: Rawls y las teorías de las necesidades básicas; c) teorías igualitarias radicales: Marx y Dworkin.

Esta materia está publicada en gran parte y en una primera versión en nuestro libro *Algunos hitos del ideal igualitario*, especialmente en el capítulo X.

A) TEORÍAS NO IGUALITARIAS

1. EL NO DE VON HAYEK A LA JUSTICIA SOCIAL

Fr. von Hayek, en sus volúmenes sobre *Derecho, legislación y libertad* —tres volúmenes, especialmente el segundo, Madrid 1978, 1979, 1982, Unión Editorial, S. A.— tritura y rechaza la noción de justicia social desde el punto de vista de una derecha conservadora.

1.1. *El igualitarismo*

Por un lado, su ataque contra la justicia social se centra en definitiva contra su fundamento, quizás último, que es el igualitarismo (II, p. 141: «Los intentos más generalizados de dar significado concreto al concepto de 'justicia social' se basan en consideraciones de tipo igualitario»). Aquí yace el verdadero oponente de von Hayek: el igualitarismo. Y lo intenta desacreditar con una serie de argumentos que nosotros reduciremos a seis.

1.º El autor pretende que la exigencia de igualdad implica y conduce a poderes arbitrarios (II, p. 141). Contestamos: este argumento es rebatible, porque la institución fundamental para von Hayek es la propiedad y, como él reconoce, la propiedad se apoya y se basa en la coacción, situación que para nosotros no es menos arbitraria. Queremos decir que la propiedad desigualmente repartida se mantiene gracias a la coacción con la que el sistema impone sus normas.

2.º También sostiene que la retribución igualitaria no es justa (III, p. 146). El razonamiento de von Hayek supone que el mercado es un juego que sólo puede funcionar con desigualdades; si desaparece la desigualdad, desaparece el juego. La desigualdad resulta, pues, axiomática para él. Contestamos: el orden jurídico internacional, así como la propia Constitución Española, presentan la igualdad como valor superior, que también llamamos nosotros idea regulativa. Por ello consideramos la igualdad como perteneciente al nivel axiomático en vez de la desigualdad. Von Hayek es, en cierta forma, como un insumiso frente al orden jurídico internacional y al nuestro interno propio.

3.º Por la misma razón, «si el gobierno llegara a nivelar las posibilidades de todos, el sistema perdería por completo su lógica fundamental» (II, p. 17). Como la acción niveladora del gobierno, que nosotros llamaríamos redistributiva, es lo que concreta la justicia distributiva, se ataca al gobierno como fuente de la misma. Respondemos: perdería su lógica un sistema concreto, no cualquier sistema. Pues el sistema mercantil necesita retoques que lo hagan compatible con la justicia distributiva o social.

4.º Como las rentas y patrimonios son generados por un juego —que recibe el nombre de juego cataláctico— «no es menester justificar moralmente la correspondiente distribución de recursos e ingresos» (II, p. 197). El autor quiere decir que en un juego el resultado distributivo adviene según reglas, no hay robo, ni admite el epíteto de 'justo' o 'injusto'. Pero si tomamos la igualdad como axiomática, el resultado desigual del mercado cae bajo el juicio moral, especialmente cuando a menudo no es equitativo y permanece un instrumento defectuoso.

5.º Por todo ello von Hayek presenta la desigualdad como inevitable, o sea, como intrínseca al mercado, que para él es la mejor organización social que hemos heredado de nuestros antepasados (II, p. 217: «Resulta, por tanto,

inevitable admitir que, en el proceso cataláctico, tanto el punto de partida como las posibilidades de cada actor habrán de ser desiguales»; II, p. 230: «Mientras haya desigualdad, alguien habrá de ocupar los peldaños inferiores»). Contestamos: es obvio que para von Hayek la desigualdad está implícita en la propiedad, y que ambas son axiomáticas para él. Para nosotros, el resultado es una sociedad poco equitativa, excluidora de seres humanos, atrofiada, y que pide y exige la postura crítica encarnada por la igualdad.

6.º Von Hayek sugiere que la ignorancia de los efectos de las normas generales —parecida al ‘velo de la ignorancia’ de Rawls— posibilita la justicia. Contestamos: la ignorancia no justifica una situación no equitativa; y cuando las leyes ratifican situaciones fácticas, debieran pensarlo y rectificarlas. La referencia a Rawls no es muy feliz; pues Rawls pretende juzgar las instituciones sociales, cosa imposible en von Hayek.

En definitiva, «las normas de recto comportamiento sólo establecen principios que protegen la propiedad» (II, p. 205). Von Hayek no puede intronizar el mercado sin incluir en él la propiedad. La propiedad es axioma fundamental. Y la organización social pretende la protección íntegra de la propiedad. Diremos, en respuesta, que la propiedad baja de rango en las diversas formulaciones de los derechos humanos (cf. especialmente la «Declaración Universal de Derechos Humanos», art. 17). En términos escolásticos diríamos que la propiedad se ha de subordinar al bien común.

1.2. *Justicia social y Estado*

Los ideales de justicia social e igualdad exigen una concepción «constructivista» del Estado; éste tendría que hacer la reconstrucción total de la sociedad. Y la transformación del sistema exigiría un conocimiento «omnisciente» de los sucesos, cosa que es imposible (II, p. 23).

Nosotros le replicamos que en base a conocimientos parciales se pueden pensar también reformas parciales. Es decir, von Hayek conduce su raciocinio a límites extremos, que no aceptamos.

En dicha perspectiva, afirma que los constructivistas «opinan que el hombre domina su propio destino» (II, p. 47). Quiere decir que es fatuo pretender dominar su propio destino. Pero como ello está implícito en las ideas de libertad y autonomía, queda claro que la idea hayekiana de la libertad es una idea débil, falaz y contradictoria.

Más aún, von Hayek radicaliza su objeción diciendo que *la justicia social dice relación al estado totalitario* («En la medida en que la fe en la ‘justicia social’ domina la acción política, tal proceder tendrá necesariamente que conducir a un sistema totalitario»: II, p. 122).

Nosotros rechazamos que la justicia social lleve inexorablemente al totalitarismo. Una sociedad justa e igualitaria podría organizarse democráticamente y desde la base; se han propuesto organizaciones descentralizadas como el federalismo y la autogestión. El peligro de totalitarismo nos parece evitable.

1.3. *Razones morales de von Hayek contra la justicia social*

De tal manera complica von Hayek la argumentación que pretende que la desigualdad hace referencia al interés general, mientras que la igualdad no hace tal, hace referencia a intereses particulares.

Este argumento es mero ejercicio de retórica. Nosotros sostendríamos todo lo contrario, pues pensamos que es posible un sistema que generara igualdad, pero sin perder los méritos del sistema de mercado y, sin llegar a imponer un peso opresivo y totalitario. Ello merced a un estado que aplicase medidas redistributivas.

De modo que, para von Hayek, la justicia social «ha llegado a ser, en efecto, exigencia fraudulenta en pro de la protección de intereses particulares» (II, p. 165). «La provisión de bienes colectivos a grupos particulares es, muchas veces, opuesta al interés general». Subrayemos que von Hayek no ve el carácter equitativo y correctivo de tales provisiones.

Más aún, dirá von Hayek, incluso las normas altruistas son atacables, pues son propias del grupo tribal (II, p. 157). Manifiesta así un egoísmo reductor de la convivencia humana.

Así se comprenderá mejor su reclamación de que en definitiva «la demanda de 'justicia social' expresa en realidad la rebelión del espíritu tribal contra las exigencias abstractas que son esenciales a la coherencia de la Gran Sociedad» (II, p. 136).

Aquí formularíamos un argumento 'ad hominem' contra von Hayek. También las normas abstractas generales representan un residuo de altruismo. 'Ergo', por la misma razón, sus normas generales abstractas deberían ser superadas, como todo tipo de altruismo.

Von Hayek llega a afirmar, y entonces se quita la máscara, que «Cuando se trata de la coacción, hay que renunciar a algunos de los más fuertes sentimientos morales» (II, p. 24).

La moral de von Hayek y sus normas son administradoras y dosificadoras de coacción a favor de la propiedad. Ante esta realidad, los sentimientos morales y altruistas han de desaparecer. Tenemos una moral exsangüe y mutilada.

De momento podemos concluir que el sistema basado en la propiedad supone coacción, no la elimina. Pero pensamos que un sistema más igualitario sería

más justo, más humano y con una coacción menor. Se reduciría la presión que la propiedad desigual hace pesar sobre las masas, sobre todo sobre las capas desfavorecidas de la población.

1.4. *La superstición de la justicia social*

«La 'justicia social', en realidad, es una superstición cuasi-religiosa» (II, 118). Así, directamente y sin rodeos ejecuta von Hayek el ideal de la justicia social. Pero la crítica es rebatible. Von Hayek se apoya en la institución del mercado, que él magnifica. Y no ve las limitaciones y disfunciones del mercado y, su carencia de equidad.

También pretende, por otra parte, que la justicia social sería inalcanzable (II, 121). Le contestaremos que es un ideal cuya realización se ha de pensar a muy largo plazo.

También dirá que las consecuencias del ideal son indeseables (II, 121). Nosotros pensamos que no tienen por qué anular los efectos benéficos del mercado, debidamente reconfigurado. Basta con que el estado corrija las deficiencias del mercado con medidas redistributivas.

1.5. *Lecturas*

Se recomienda la lectura del volumen II de von Hayek.

2. EL NO DE NOZICK A LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

En la obra de Nozick (*Anarquía, estado y utopía*, México 1988, FCE) nos interesa el capítulo VII (pp. 153-227). Pero, de manera preliminar, hablaremos de su estado mínimo.

2.1. *Estado mínimo*

Sólo está justificado un estado mínimo, para neutralizar la violencia y el fraude, y hacer respetar los contratos. Mayores prerrogativas, como las de un estado redistributivo, no están justificadas. Reconoce que tal rechazo va contra sentimientos muy naturales de ayudar a los necesitados.

Al estado mínimo le corresponde una justicia con principios históricos. Al estado amplio e injustificado corresponden principios pautados (o de estado final) de justicia distributiva.

Su percepción básica son los *derechos* del individuo, primando una mezcla de libertad y propiedad, o sea el uso libre de los derechos, básicamente la propiedad. Que el Estado luche contra la violencia y el fraude, se justifica para estabilizar la libertad. Y que se hagan respetar los contratos, también está de acuerdo con la idea de la libertad y, en general, de los derechos.

La insistencia en la propiedad y el contrato, pilares del mercado, nos hace ver que participa de algún modo de la visión mercantilista de von Hayek; y con él resulta un tanto insociable.

Nozick absolutiza una cierta libertad, la hace incongruente con otros valores superiores (como la igualdad y la solidaridad): es una idea desencarnada y fatalista de la justicia.

2.2. Principios históricos de justicia

Menciona tres principios complementarios:

a) La justicia en la adquisición: supone la teoría del primer ocupante, dando importancia al famoso 'proviso' de Locke: hay que dejar una parte igual o mejor a los demás.

b) La justicia en el traspaso, por los títulos jurídicos de herencia, donación, compra-venta, contrato, etc.

c) La justicia en la rectificación: que se aplica a los intercambios defectuosos o incorrectos.

Tendríamos, ni más ni menos, que el curso de la sociedad civil, sin otra intervención que la del estado mínimo.

A nuestro parcer el principio a) más que histórico es mítico. En la historia de las naciones lo que importa no es el primer ocupante, sino el último. Además la intervención rectificadora normalmente no puede llegar al primer ocupante.

Esta justicia, pretendidamente histórica, viene a coincidir con la justicia conmutativa de Aristóteles, que tiene lugar entre individuos, más la justicia rectificadora del mismo, en la cual interviene el estado para corregir los desajustes habidos en los intercambios.

2.3. La justicia (re)distributiva

La justicia distributiva, por el contrario, es rechazada por ser una extensión ilegítima del estado. La única distribución legítima es la resultante de los intercambios individuales realizados por medios legítimos.

Nozick emplea dos argumentos para rechazar la justicia distributiva:

a) Es un principio arbitrario que interfiere continuamente con la libertad y libre disposición de los individuos. Como dice: «ningún principio de estado final o principio de distribución pautada de justicia puede realizarse continuamente sin intervención continua en la vida de las personas» (N: 166). Apela al ideal de libertad. Pero es digno de notarse que se trata de un libertarismo absoluto o casi: no está hablando de una libertad civil, limitada por la ley, sino anterior a la ley. En efecto, la ley compatibiliza ideas o valores que, absolutizados por separado al estilo de Nozick, son incoherentes e irreconciliables.

b) Por otro lado, las medidas redistributivas suponen tributación, y la tributación del trabajo equivale a trabajo forzado («El impuesto a los ingresos del trabajo va junto con el trabajo forzado», N: 170). Se da una alienación de las personas: «los principios pautados de justicia distributiva suponen la apropiación de acciones de otras personas» (N: 173). Se pasa de la autopropiedad de sí mismo a la copropiedad sobre otras personas (N: 174). El resultado es evidente: la justicia distributiva equivale «a un esquema obligatorio de ayuda social» (N: 175). Una cierta coacción es intrínseca al sistema.

2.4. Reflexiones críticas

Sobre la absolutización de la libertad, véase *supra* 2.3.a). Ahora contestaremos a la objeción de la «coacción». Nozick rechaza la coacción a favor de la solidaridad. Pero resulta incongruente aceptarla, como hacía von Hayek, como base de la propiedad. Como la ley compatibiliza diversos valores superiores, ¿por qué aceptarla en un caso sí y no en el otro?

2.5. Lecturas

Se recomienda la lectura de la introducción y del capítulo VII del libro de Nozick.

B) TEORÍAS IGUALITARIAS MODERADAS

3. RAWLS

Rawls tiene un libro que ha llamado poderosamente la atención: *Teoría de la justicia* (México 1979, FCE).

Si vamos al núcleo esencial de la teoría rawlsiana encontramos la exposición de una situación original (incluido el «velo de la ignorancia»; cf. el capítulo III en

general y, el § 24 en particular para el velo de la ignorancia), situación original tal que aparecen como producto de una elección racional los dos siguientes principios de justicia:

«*Primero*: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema similar para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas se tendrán que configurar de tal manera que a la vez: a) se espere razonablemente que sean para ventaja de todos; b) se vinculen a posiciones y cargos asequibles a todos» (cap. II, § 11, p. 82).

El primer principio se llama principio de la igual libertad y tiene prioridad léxica sobre el segundo, que se llama principio de la diferencia.

La teoría de la situación original es esencial en Rawls para poder demostrar que los dos principios de justicia son el resultado de una elección racional.

Él pretende que la posición original es aceptable independientemente de los principios, y viceversa. «Se puede aceptar entonces la primera parte de la teoría (o una variante de la misma) sin aceptar la otra, o viceversa» (cap. I, § 3, p. 33).

Para nosotros es del todo cierto que la posición original —que incluye el mutuo desinterés y el velo de la ignorancia— es fabricada de manera tal que sólo se pueda optar por los dos principios. Y así tenemos ostensiblemente un círculo vicioso o *petitio principii*. De un lado, los dos principios resultan de la posición original. Por otro lado, ésta está necesitada del velo de la ignorancia para superar el egoísmo de partida y producir los dos principios. Es confeccionada en vistas a producir los dos principios. El razonamiento es manifiestamente circular.

Por eso Rawls añade una fuente suplementaria de evidencia a favor de los dos principios: los juicios meditados en equilibrio reflexivo. Los dos principios dan razón de nuestros juicios meditados y maduros, de nuestras convicciones corrientes (cap. I, § 9, p. 71: «No hay otra manera de dar una explicación de nuestros juicios meditados en equilibrio reflexivo»; cap. II, § 20, p. 147: «sus principios caracterizan nuestros juicios meditados»; cap. II, § 26, p. 71: «se le pone a prueba comparándolos con nuestros juicios meditados»).

En este punto, a nuestro parecer, hay un inconveniente: los juicios meditados se producen en un contexto histórico, social y cultural. Si es así, la universalidad de los dos principios es fantasmagórica. Los dos principios corresponden a la cultura de las sociedades burguesas avanzadas. Las culturas de otros continentes y países quedan excluidas. La teoría de los dos principios queda marcada por el etnocentrismo.

Pasemos ahora a otro punto de la posición original: su igualitarismo. Tal como se expresa: «los grupos en la posición original son iguales» (cap. I, § 4,

p. 37); y la posición original es calificada como «una posición inicial de igualdad» (cap. I, § 4, p. 39).

Eso hace que los dos principios «expresen una concepción igualitaria de la justicia» (cap. II, § 17, p. 122).

Aquí hemos de formular algunas reservas: los dos principios, pensamos, no expresan un igualitarismo estricto.

El primer principio, de la igual libertad y derechos, expresa una igualdad formal, jurídica, no material ni económica. Es la postura típica del liberalismo burgués.

El segundo principio, el de la diferencia, no hace desaparecer las desigualdades socioeconómicas, sino que las justifica. Es modestamente igualitario, en el sentido de que las diferencias repercuten en mejorar la situación económica de los más desfavorecidos. Pero justifica las diferencias y como dice Rawls: «En este sentido los más afortunados tienen derecho a su mejor situación; sus demandas son expectativas legítimas y la comunidad está obligada a satisfacerlas» (cap. II, § 17, p. 126).

Su igualitarismo es tan reducido que el principio de la diferencia parece un suave retoque de la teoría para crear buena conciencia en la sociedad burguesa.

Por último, una referencia al egoísmo. La racionalidad estratégica de la elección racional supone que los sujetos de la posición original son egoístas. Rawls lo manifiesta hablando de su «mutuo desinterés» y dice: «Preferirán tener más bienes sociales primarios antes que tener menos» (cap. III, § 24, p. 129; cf. 171).

Por otro lado, el egoísmo tiene la fuerza de impedir la elección de los principios de justicia. Por eso Rawls se inventa el velo de la ignorancia; éste quita el conocimiento de muchas circunstancias particulares propias, e inmuniza contra el egoísmo: «las partes no tienen base para regatear» (cap. III, § 24, p. 166). Y de esa manera «El velo de la ignorancia hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia» (*ibid.*, p. 167).

Parece hacerse la conjunción de tesis heteróclitas sobre el egoísmo. En la medida en que el egoísmo impide la elección de principios de justicia, podemos preguntarnos si aún es deseable fundamentar los principios de justicia en una racionalidad estratégico-egoísta.

Pero, no obstante, ello tiene una ventaja. Recupera el egoísmo dentro de los límites permitidos por el orden moral.

Lecturas recomendadas: el libro de Rawls, especialmente los tres primeros capítulos.

4. TEORÍAS DE LAS NECESIDADES BÁSICAS

4.1. *Los fabianos*

Nos basaremos en su exposición en Gutmann (cap. III, pp. 69-95).

Los fabianos se distinguen por ser críticos de las democracias capitalistas como sociedades no igualitarias.

Exigen un estado mínimo del bienestar que provea a cada ciudadano con bienes, servicios y oportunidades esenciales para una manera de vivir decente. La satisfacción de las necesidades básicas del pobre debe tener prioridad sobre la satisfacción de los deseos de los ricos. Se trata de garantizar un mínimo social o nacional.

Este nuevo propósito —remediar las injusticias del mercado con provisiones colectivas de bienes, servicios y oportunidades— suponía superar la máxima del *laissez faire* de Bentham y St. Mill: con reformas de los impuestos, extensión de la legislación sobre las fábricas, reorganización de la administración correspondiente a la ley de los pobres, extensión de los servicios municipales y de la maquinaria de la democracia política. Por consiguiente, la redistribución debía suponer un aumento de las competencias gubernamentales sobre la vida económica.

Pero Tawney es prudente e intenta conciliar este punto de vista con las excepciones que St. Mill admite al *laissez faire*.

Lo que queda claro es que se ha de garantizar a todos los ciudadanos servicios tales como atención médica, alojamiento y educación.

Los fabianos dejan a la educación la tarea de transformar e igualizar paulatinamente toda la sociedad.

4.2. *Bernard Williams*

Williams es un autor que sigue el enfoque lingüístico del segundo Wittgenstein.

Insiste en la idea de igualdad considerando dos igualdades básicas: a) la igualdad de respeto; b) la igualdad de oportunidades. Estas dos igualdades están en lucha; pues la igualdad de oportunidades es meritocrática y jerárquica, mientras que la igualdad de respeto es niveladora.

Pero es interesante observar que también admite la *necesidad* como razón relevante para otorgar ciertos bienes o servicios, como la atención médica, el alojamiento, el trabajo, etc. Eso equivale a admitir una justicia distributiva o

redistributiva muy amplia. Y no deja de ser un principio igualitario, pues declara que las desigualdades económicas son irrelevantes para la satisfacción de las necesidades.

Conviene mencionar aquí que Gutmann opina que la razón relevante en la necesidad (la mala salud en la atención médica) no es tautológica ni necesaria, sino relativa a la existencia de prácticas o instituciones sociales. «... las necesidades son social e históricamente relativas, de manera que desafían las definiciones de las necesidades particulares y universales de los seres humanos» (G: 103). Las necesidades desembocan, pues, en un planteamiento relativista.

Nosotros argüiríamos que hay un nivel de necesidades humanas básicas a satisfacer socialmente. El cual varía de sociedad en sociedad. El problema a resolver es el de determinar los mecanismos consensuales por los que una sociedad fijaría y establecería las necesidades básicas a cubrir socialmente en su seno.

4.3. Gutmann 'versus' Rawls

Gutmann sostiene que «*A Theory of Justice* no es necesariamente igualitaria en sus implicaciones distributivas»; no obstante, él reelabora la doctrina de Rawls sacando implicaciones mucho más igualitarias (G: 119).

«Su argumento para el valor equitativo de la libertad sugiere que un nivel mínimo de distribución de bienes primarios debe cumplirse antes que se reconozca el principio de la igual libertad como interés primario de los individuos racionales» (G: 123).

En el mismo sentido «la adición igualitaria al primer principio ya sugerida exige un trato igual de necesidades objetivamente determinadas» (G: 126). Gutmann reformula el primer principio de Rawls de manera que incluya la satisfacción igualitaria de las necesidades básicas. «Los 'derechos del bienestar' son elevados así al nivel de prioridad del primer principio para asegurar lo que llamaré 'libertad básica efectiva' de todo el mundo» (G: 126). Hay ciertos bienes o necesidades a cubrir para que haya una efectiva libertad política (G: 126-127).

Al principio de la diferencia —que no es igualitario— le resta disponer de los bienes residuales que no son primeros (G: 127).

Con la propuesta revisión de Rawls se consigue: a) elevar los derechos del bienestar básicos a prioridades sobre consideraciones del principio de la diferencia (G: 128); b) «el bienestar tiene ahora el estatuto de un derecho para todos los ciudadanos» (G: 128).

Por tanto, Gutmann reinterpreta a Rawls modificando el primer principio de justicia, introduciendo en él los derechos del bienestar básico y considerándolos prioritarios sobre el ejercicio no tan igualitario del principio de la diferencia.

Amplifica la teoría de Rawls, la hace más igualitaria, haciéndole mantener algo similar a la socialidad y prioridad de las necesidades básicas a proveer socialmente. Está, pues, en la línea de los fabianos y de Williams.

4.4. *D. D. Raphael*

En su primer artículo retiene tres principios de justicia: *a*) la satisfacción de las necesidades básicas; *b*) la retribución del mérito; *c*) la igualdad de oportunidades (R: 9-14). Los tres puntos son una exigencia de la equidad y forman la justicia distributiva (R: 17).

El principio *c*) de la igualdad de oportunidades «parece ser un principio de desigualdad» (R: 12), «refleja las diferencias naturales» (R: 55), «tiene el resultado de que el talento desigual se convierte en realización desigual» (R: 60). De hecho tal principio de la igualdad de oportunidades no es exigido por la equidad, sino por el principio de beneficencia (R: 14). El principio de la igualdad de oportunidades no se reduce directamente a la exigencia de igualdad, ni se deriva de ella.

Por otra parte, el principio del mérito (retribución del mérito) recibe posteriormente el nombre de justicia *retributiva* (R: 43), dejando el epíteto de justicia *distributiva* al de las necesidades. Y también es un principio antiigualitario: «es una real desviación de la igualdad» (R: 11).

Nosotros subrayamos que, *grosso modo*, esa retribución de los méritos equivale a la justicia conmutativa de Aristóteles, operando hoy en día en el mercado. El mercado retribuye (medio aleatoriamente, diría von Hayek) los diversos esfuerzos. Raphael —sin pensar en el carácter aleatorio del mercado— considera los premios de tales actividades «consecuencias naturales con las que no hay que interferir» (R: 44-45).

La parte más interesante de Raphael es la relativa al principio de satisfacer las necesidades básicas. Él habla de necesidades «especiales» (R: 9), equivalentes a básicas o fundamentales. Es un principio igualador, anulador de desigualdades previas (R: 10). «El trato /aparentemente/ desigual está en proporción inversa a las desigualdades naturales» (R: 49). La exigencia de la necesidad implica «una distribución no acorde, sino contraria a las diferencias existentes» (R: 50). Y es una exigencia de la igualdad (R: 51).

El concepto de *necesidad básica* es algo relativo; hace referencia a un nivel por debajo del cual no se considera decente el modo de vida (R: 51).

Se trata de «alguna clase de mínimo básico» (R: 54), de la satisfacción de las necesidades básicas (R: 55).

Vemos, pues, que el interés de Raphael está en la igualdad que impone el principio de satisfacer las necesidades básicas, acompañado por el menos igualitario principio de la igualdad de oportunidades.

Seguramente, pensamos, la igualdad no puede ser absoluta, porque tendría efectos desconocidos e indeseados, quizá catastróficos, sobre la organización de la sociedad. La gente considera que el mercado realiza un óptimo —dentro de ciertos límites, corregiríamos nosotros— en la asignación de recursos. Por ello Raphael deja el mercado árbitro de la situación, con el principio de la retribución de los méritos, cuando se supera el nivel de los mínimos.

Acabaremos insistiendo en que el principio de las necesidades es un principio de justicia estricto, basado en el individuo como fin en sí mismo. Mientras que en el principio del mérito la justicia converge con el principio de utilidad y en él se basa; Raphael sostiene que el principio de utilidad determina la retribución diferencial de los méritos en base a la utilidad pública.

4.5. *Lecturas*

Estos autores anglosajones están en inglés y son poco accesibles.

C) TEORÍAS IGUALITARIAS RADICALES

5. MARX Y LA JUSTICIA

5.1. *Alienación y crítica social.*

En el trabajo asalariado se da una explotación social. Y se mide por la *plusvalía* que el empleador saca del trabajo del asalariado.

En este proceso el trabajador se aliena de su producto del trabajo, construye un mundo hostil, y se aliena de su propia actividad de trabajo.

Resultado: queda alienado de la naturaleza, de sí mismo, de los otros y del proceso de trabajo.

5.2. *El ideal marxiano*

La crítica marxiana del capitalismo es un negativo, cuyo positivo muestra el ideal de la dignidad y naturaleza humanas: a) como ideal de libertad; b) como ideal de soacialidad ('*Gemeinwesen*', '*Gattungswesen*'); c) como ideal de dominio de la naturaleza con el menor desgaste posible; d) como ideal de 'desarrollo universal' (nosotros diríamos 'integral', y es incompatible con la división del trabajo).

El ideal marxiano se presenta como un ideal de ocio, con el mínimo trabajo o desgaste posible. Y es un ocio creativo: a) como vida libre; b) como vida cultural; c) como vida deportiva; d) como vida recreativa.

5.3. *Justicia y superestructuras*

Históricamente se siguen varias fases, en continua superación. Pero en todas hay explotación económica. Y en todas hay superestructuras ideológicas. Las superestructuras ideológicas son instituciones que transmiten y justifican la explotación. Son la moral, el derecho, el estado, la justicia, la familia y la religión, principalmente.

La sociedad futura supondrá la desaparición de la explotación; y junto con ella desaparecerán las ideologías que la transmiten.

5.4. *La interpretación de Giddens*

Giddens (1977) interpreta a Marx diciendo que en la sociedad definitiva habrá una organización democrática en vez de un estado opresor (1977: 120), y una moral no constrictiva en vez de una moralidad opresora (1977: 358).

(Nosotros generalizaríamos la interpretación de Giddens a todas las ideologías; también habría un lugar para una religión independizada de la opresión.)

La conclusión a subrayar es que la moral puede sobrevivir a los tiempos de explotación y no se agota con las relaciones de dominación, que la condicionan ahora. La justicia, parcela principal de la moral y del derecho, puede resplandecer, no condicionada por los fenómenos de explotación, en la sociedad ideal futura.

5.5. *La justicia distributiva*

En la *Crítica al programa de Gotha*, Marx distingue dos períodos para la realización del socialismo:

a) período transitorio (conocido más bien como 'dictadura del proletariado'); en él vale el principio de «a cada cual según su trabajo», después de hacer las deducciones necesarias para la organización social, pensemos en las escuelas y hospitales; este principio es aún de carácter burgués; la transformación social no es aún total;

b) período definitivo: aquí vale el principio de «a cada cual según sus necesidades»; el trabajo o reino de la necesidad quedará reducido a un mínimo.

La idea de las necesidades rompe el marco burgués; éste sólo toma en consideración las necesidades avaladas por la propiedad; de modo que sólo se considerarán seria y directamente las necesidades después que el obstáculo de la propiedad sea neutralizado. La idea es en sí igualizadora y niveladora, supone la

superación de los privilegios de la situación actual que, antes bien, tienen visos de monopolio.

La máxima de las necesidades, aplicable en el último período, se armoniza bien con la consideración de las necesidades en la escena del juicio final (Evangelio de San Mateo, cap. 25). Las diferencias son: el Evangelio no distingue dos períodos, exige la satisfacción de las necesidades de inmediato, pero parece indicar aquellas básicas o fundamentales. Esta última precisión no se encuentra en Marx; pero a la hora de satisfacer las necesidades, resultaría oportuno determinar prioridades, fijar una cierta clasificación; y quizás algunas, menos prioritarias, quedarían excluidas de la satisfacción social.

Otra diferencia entre el juicio final y Marx es que Jesús da normas a los individuos, y Marx norma el estado. Esta circunstancia se explica porque el estado centralizado es una creación moderna que no existía en tiempos de Jesús. Instaurado el estado centralizado, con toda clase de competencias, no se le puede concebir como ente inmoral, se le han de aplicar las mismas normas que a los individuos y, el mismo criterio de justicia. Así, pues, no hay oposición frontal entre un Evangelio individualista y un Marx estatalista.

Si comparamos el criterio marxiano de las necesidades con el criterio de las necesidades básicas (de lejana inspiración bíblica) diremos:

a) el criterio de las necesidades básicas es prioritario en toda situación social, presente o futura;

b) pero, si rechazamos la retribución de los méritos como criterio de justicia por su carácter antiigualitario, habría un vacío normativo; o sea, el criterio de las necesidades de Marx llenaría un vacío normativo y sería más completo que el anterior (de las necesidades básicas solamente);

c) el criterio de las necesidades básicas aporta prioridades y clasificación de las necesidades; este detalle perfeccionaría el criterio marxiano. La conclusión es que el criterio de las necesidades básicas y el marxiano de las necesidades no son opuestos, no se excluyen, son complementarios.

Una palabra sobre el autor posterior, Dworkin. El criterio marxiano supone la supresión de la propiedad y el mercado. La solución de Dworkin es una alternativa a la de Marx que guarda la propiedad y el mercado y, se basa en los recursos iguales o rentas medias.

5.6. Lecturas

La obra de Marx es abundante y no es de fácil acceso. Su edición alemana completa comprende unos 30 volúmenes. Aconsejamos la lectura, o al menos la consulta, de una buena antología de M. Rubel en dos volúmenes.

6. DWORKIN

6.1. *El tema de la igualdad*

Dworkin tiene diversas obras en el ámbito de la filosofía del derecho. Para la constitución del tema de la justicia, consideraremos sucesivamente dos obras, a las que nos referiremos como primera y segunda etapa para el tema que nos interesa.

La primera etapa está representada por *Los derechos en serio* (Barcelona 1984, Ariel). Presenta una consideración de los derechos en vistas a fundamentarlos en la igualdad.

Los derechos no se formulan en normas ni en directrices sociales. Los derechos se formulan en principios morales. Tienen un peso. Son argumentables. Forman la moral política de una sociedad. (Por tanto, no hay discreción de los jueces; siempre hay derechos morales que aplicar.) Y con la vinculación de los derechos a la moral, Dworkin destruye el positivismo legal. Siempre hay un humus moral por encima o por debajo de las normas jurídicas.

Ahora bien, la arquitectura de los derechos lleva a entrever un derecho como derecho básico fundante. Aquí Dworkin opta por la igualdad. El derecho a la igualdad es el derecho básico fundante, del que derivan los demás derechos.

El derecho a la igualdad es doble: derecho a igual consideración, como seres sintientes, y derecho a igual respeto, como seres racionales y morales. Este binomio —aparte de recuperar la patología, despreciada por Kant— descubre la conexión entre igualdad y dignidad. Para nosotros la dignidad es un valor más fundamental que la igualdad; pero la presentación de Dworkin no falsifica el tema, ya que los dos valores van juntos.

Pero su libro acaba an la *ambigüedad*: pese a la valentía de su tesis, Dworkin desemboca en una idea *abstracta* de igualdad, abierta a interpretaciones y aplicaciones múltiples y dispares. No decide entre cuatro posibles modelos de igualdad: a) retribución de los méritos; b) retribución absolutamente igual; c) promedio utilitarista; d) sistema rawlsiano del maximin. A la hora de llegar a conclusiones sobre la organización social, la ambigüedad se traga el tema; los perfiles de la igualdad se difuminan.

6.2. *El segundo Dworkin: solución de la ambigüedad*

En un libro posterior (*Foundations of Liberal Equality*, University of Utah Press 1990; traducido al castellano como *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona 1993, Paidós) Dworkin opta por una teoría más concreta de la

justicia como *igualdad de recursos*. No obstante, la teoría de la justicia en este libro adolece de un cierto carácter incipiente, poco desarrollado.

Mas hay un artículo que explicita más la nueva concepción de la justicia («What is Equality? Part 2: Equality of Resources», en *Philosophy and Public Affairs* 10, n. 4 [1981] 282-345). Dice que la igualdad de recursos es compatible con una cierta idea del mercado. Se instaura en una situación inicial, y tiende a autoperpetuarse ayudada por un impuesto o seguro (contra hándicaps y diferencias de talento) que garantiza los ingresos medios, siendo de tales características que lo hagan viable; el impuesto-seguro será de carácter progresivo.

Esto representa el fin de las ambigüedades y del carácter abstracto de la igualdad del primer Dworkin. Representa un igualitarismo económico, cabe decir radical. Pero no se sitúa en la línea de los socialistas utópicos ni de Marx. El segundo Dworkin tendría mayor afinidad, a grandes rasgos, con Rousseau, por su igualitarismo compatible con la propiedad.

La idea de justicia se define como igualdad de recursos (y con compensación de taras o rasgos personales negativos). Dworkin dedica muchas páginas, en dos artículos, para rechazar la igualdad del bienestar que es irrealizable. Sólo exige la igualdad de recursos, mediante continuas medidas redistributivas por parte del estado.

Esta idea de la justicia es un parámetro blando, pero casi duro, de la ética política. Es inevitable. No necesita en su defensa contratos u otras teorías; está inmersa en el ethos liberal.

Viene a coincidir con la crítica a Rawls de Barry Brian (*The Liberal Theory of Justice*, Oxford 1973, Clarendon Press, pp. 167-168); para éste caben tres opciones: contrato, altruismo y autoritarismo. La tercera opción no es liberal. Pero con la estrategia altruista rompemos el egoísmo que el contrato rawlsiano, bien que mal, intenta superar.

Como justificación de su teoría, Dworkin dice que es una evidencia de la óptica o cultura liberal (1993: 199: «la única concepción de la justicia fundada en los recursos que resulta adecuada para los liberales éticos, es la concepción igualitaria»). Lo cual equivale, en cierta manera, a exponer una teoría etnocéntrica. Pero el defecto es general entre los éticos modernos, especialmente los liberales; la teoría de Rawls también es etnocéntrica.

Pese a ello, finalmente hemos conseguido una ecuación perfecta entre igualdad y justicia. Si mantenemos la idea de igualdad como criterio previo para juzgar las teorías de la justicia, éste caso lo juzgamos favorable y positivamente. Y la nueva propuesta de Dworkin podría ser objeto de debate en las escenas internacionales, como ya se ha hecho secularmente y ha poco se ha decidido sobre el tema de los derechos humanos.

6.3. Lecturas

Los derechos en serio, pp. 279-278, y capítulo XII; *Ética privada...*, pp. 134-140.

D) CONCLUSIÓN

La idea de la igualdad es un episodio tardío de la historia de la humanidad; antiguamente la sociedad era antiigualitaria y jerárquica. Ahora bien, la igualdad es mencionada como valor superior, de manera discreta, en el preámbulo y en el artículo 1.º de la «Declaración Universal de Derechos Humanos». Por esa razón, la tomamos como criterio para juzgar las teorías de la justicia.

En primer lugar, las teorías antiigualitarias de la justicia son incompatibles con el valor superior de la igualdad; por dicho motivo, las rechazamos.

Si pasamos a las teorías igualitarias moderadas, consideramos que la teoría de Rawls es insuficiente: és más antiigualitaria que igualitaria. No se propone suficientemente el valor de la igualdad. Y por dichos motivos la aparcamos.

Las teorías de las necesidades básicas merecen particular atención: dan prioridad a un aspecto crucial de la vida de todos y de manera igualitaria. Significan un mínimo de cara al respeto de la dignidad humana. Daremos dos razones a favor de estas teorías. Primero, aún no se han sacado todas las implicaciones sociales de la idea de igualdad; parece que habríamos de proceder progresivamente, gradualmente; por ello, la realización de la justicia debiera ser gradual y, el primer paso consiste en la satisfacción pública de las necesidades básicas. En segundo lugar, si supusiéramos un mayor avance en la realización de la igualdad y la justicia, la satisfacción de las necesidades básicas siempre continuará teniendo un carácter prioritario y fundamental.

En el momento presente, hay una tal veneración del mercado que impide la realización del ideal igualitario de manera total. Sin embargo, nosotros caracterizamos el mercado como institución imperfecta e injusta. Y postulamos que, con el progreso humano histórico, en un período ulterior podríamos realizar la justicia del igualitarismo radical, sea en la vertiente marxiana, que supone la desaparición del mercado, y la necesidad como criterio de justicia, sea en la vertiente de Dworkin, que deja perdurar el mercado, asistido por una continua intervención de la justicia redistributiva.

La profundización igualitaria de la justicia vendrá acelerada por los cambios sociales e industriales, si se realiza la previsión marxiana de la abolición del trabajo. El igualitarismo de la justicia nacerá en una futura civilización del ocio, cuando el trabajo sea fracción mínima y simbólica de cooperación social.

BIBLIOGRAFÍA DE TEORÍAS DE LA JUSTICIA

A) FILÓSOFOS

- Dworkin, R. (1981): «What is Equality?, Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs* 10, 282-345.
- (1990): *Foundations of Liberal Equality*, University of Utah Press.
- (1993): *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós.
- Gutmann, A. (1980): *Liberal Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hayek, F. A. von (1979): *Derecho, legislación y libertad* II, Madrid, Unión Editorial, S. A.
- Marx, K. (1957-68): «Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei»: *K. Marx & F. Engels, Werke XIX*, Berlín, Dietz Verlag, 15-32.
- (1974): *El capital*, México, FCE, 3 vols.
- (1976): *Le capital. Critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 3 vols.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*, Londres, Basil Blackwell.
- (1990): *Anarquía, estado y utopía*, México, FCE.
- Raphael, D. D. (1979): *Justice and Liberty*, Londres, The Athlone Press.
- Rawls, J. (1979): *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- Williams, B. (1972): «The Idea of Equality», dins P. Laslett & W. G. Runciman (ed.): *Philosophy, Politics and Society* II, Oxford, Basil Blackwell.

B) HISTORIADORES

- Giddens, A. (1977): *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Editorial Labor, S. A.
- Moncho Pascual, J. R. (1997): *Algunos hitos del ideal igualitario*, Valencia, Nau Llibres.
- Rubel, M. (1970): *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2 vols.

JOSEP RAFAEL MONCHO PASCUAL