

Justicia, sociedad, mercado

JOSÉ MONTOYA

Universidad de Valencia

COMO LAS TORMENTAS DE VERANO, la caída del comunismo ha despejado en parte en la tensión en el ámbito conceptual de la filosofía política. La observación del lenguaje es buena muestra de ello. Términos duros o agresivos (en su uso popular) son substituidos por otros más suaves: no «capitalismo», sino «sociedad de mercado». Aguzadas contraposiciones de términos desaparecen para dar paso a un sosegador genérico: no «democracia burguesa contra democracia real»; simplemente «democracia». Este despejamiento de la tensión ambiental no significa que hayan desaparecido los problemas que estaban en la base de aquellos enconamientos; pero sugiere que pueden ser abordados de una manera más tranquila y detenida, y no en la perspectiva inexorable del amigo/enemigo.

Si los problemas rubricados por los términos «mercado» y «sociedad (democracia)» han pasado ya la fase de inflamación y se encuentran en momento de intervención pausada y científica, los problemas rubricados por «justicia», y el término mismo han resucitado a la consideración teórica. En los tiempos del *aut/aut* la palabra «justicia» era ociosa: *se sabía* de qué lado estaba y gracias a qué revolución haría su radiante aparición en la tierra. Hoy, por el contrario, vuelven a ser objeto de atenta consideración las nociones de igualdad, diferencia, mérito, que esta-

ban en la vieja definición de Aristóteles: «atribuir a cada uno lo suyo». Y si bien puede pensarse que los resultados líquidos de tal atención han sido pequeños, la decisión de llevarla a cabo es, a nuestro juicio, sumamente importante.

La constitución de esta nueva y post-comunista ortodoxia, a saber, que la existencia de un mercado fuerte y extenso, y el funcionamiento de los mecanismos «formales» democráticos, son condiciones indispensables de legitimidad en una sociedad, parecerían establecer una teoría política fuerte, frente a la cual (si dejamos de lado los radicalismos entusiastas) sólo quedarían cuestiones prácticas que, en principio, deberían ser resueltas apelando a la experiencia: cuestiones como hasta qué punto la pornografía ha de ser considerada libertad de expresión; o bien, hasta qué grado es factible la asistencia sanitaria pública sin consecuencias perversas para la economía.

Sin embargo, considero que siguen existiendo, aunque en formato reducido, algunas de las antiguas tensiones, y que ello se manifiesta en cuestiones teóricas nuevas, que pueden tener, en ocasiones no despreciables, conclusiones prácticas.

I

La primera de ellas versa sobre el significado y la extensión del mercado dentro de la sociedad. Que «aunque la sociedad necesita la existencia de un mercado, no consiste ella misma en un mercado», es una de las fórmulas (o formulillas) con las que se expresa el recelo ante un supuesto expansionismo del mercado hacia la ocupación de todos los resortes sociales, tanto en el campo nacional como (gracias a la extensión creciente de las relaciones económicas) también el internacional.

Tal recelo, que se manifiesta en reclamaciones continuas de «control del mercado» (reclamaciones que sustituyen a las anteriores de «dirección de la economía», a las que tan sensibles se mostraron los gobiernos en los años 60) no es nada nuevo. En un libro tan sugerente cuanto desorientado, *The Great Transformation*, de Karl Polanyi, se interpreta la historia económica (permítaseme la simplificación, pues en este momento escribo de memoria) como una insana extensión («globalización») de la institución del mercado, que en su origen tenía un significado meramente local y circunstancial (como los «mercados de los jueves», que aún hoy se siguen celebrando en muchos de nuestros pueblos). Esta extensión nos ha conducido a una independencia creciente de la economía frente al resto de la sociedad y, por lo tanto, a su franquicia práctica frente al poder político. No necesitamos recordar las consecuencias de desorden social a las que esta franquicia ha llevado.

La pintura es nueva, pero tiene ilustres precedentes. El más conocido, el «maestro di coloro chi sanno», es Aristóteles. Es moderadamente conocida la oposición de Aristóteles al gran comercio, que lanza el alma del hombre al abismo de la codicia. Para Aristóteles, que simula ignorar olímpicamente la vida económica de Atenas y de las ciudades griegas, el ideal del comercio sería el trueque directo, porque en él se mantiene, por un lado, la relación del productor con su producto, y a la vez y justamente por ello el comercio se transforma en un intercambio de servicios personales. Aristóteles hace algunas concesiones al *kapeleion*, a la tiendecita de la esquina, que utiliza ya la moneda, y no el trueque, como método; pero es inexorable en su condena del gran comercio, en el que se perdería toda forma de relación directa entre personas.

Aristóteles, que no era precisamente –dentro ese tiempo– un conservador dogmático, es sin embargo un buen ejemplo de esta nomismatofobia que no infrecuentemente ha aparecido a lo largo de la historia de la filosofía política (piénsese en Rousseau como otro ejemplo). Y es que sin duda, como señaló genialmente Locke, el dinero introduce en el alma del hombre una profunda escisión: transforma al hombre de trabajador en propietario. Y una sociedad de propietarios es sin duda profundamente distinta de la soñada sociedad de ciudadanos. En ella el propósito común no se manifiesta de manera directa a través de la acción política, sino a través de la regulación de la competencia y de la negociación de los intereses.

Sin duda esta manera de concebir un aspecto fundamental de la sociedad civil (fundamental, aunque no ciertamente único) es menos agradable a nuestros oídos que el sonido de la vieja palabra «*pólis*» y las imágenes que ella suscitaba: La *ecclesia* abarrotada, los vibrantes discursos públicos, los tribunales masivos... (Rousseau no se ha podido liberar de estas imágenes, como tampoco los revolucionarios franceses). No hay probablemente mucho mal (aunque tampoco seguramente mucho bien) en resucitar palabras como comunidad, hermandad, solidaridad... para respaldar la tarea que hace en la convivencia social nociones liberales como racionalidad prudencial, tolerancia, libertad bajo la ley, etcétera.

Es probablemente más acertado mirar la extensión del mercado, no como una amenaza, sino como aquello que ha ocasionado la creación de normas crecientemente generales y tendencialmente equitativas. Hayek ha señalado (pero era ya conocimiento común entre especialistas) como la «*lex gentium*» (el código que regía las relaciones comerciales entre los ciudadanos romanos y los comerciantes extranjeros) ha constituido un primer ensayo de la «*lex naturae*», o intento de presentar una ley moral general.

Nada de esto quiere decir que la vida social se reduzca a la vida económica ni pretende negar que sea legítima una importante intervención política en el mercado. Y no sólo en la línea de las clásicas prohibiciones del engaño y de la fuerza: un excelente conocedor de A. Smith ha señalado cómo en su obra se admiten hasta 300 intervenciones legítimas del Estado en el orden económico.

En relación con el problema de los límites de estas intervenciones, es importante observar que, en la concepción liberal clásica, la defensa del mercado no se sigue de la de la propiedad, sino que más bien la de la propiedad se sigue de la del mercado. Como observó Hume, las formas que adquiere la propiedad son en gran parte arbitrarias, «fruto de la imaginación». Lo importante es el intercambio entre las personas, que buscar aumentar su propio «bien» a través de aquel, y que por lo tanto, y bajo pena de fracaso, vienen obligadas a ser racionales. Para que este mecanismo, que en condiciones normales maximiza las utilidades de los individuos, funcione, es necesario desde luego cierta estabilidad y seguridad de los bienes, del «capital», de que se dispone; pero de ninguna manera, a nuestro entender, implica ello una concepción tan rígida del derecho de propiedad como la defendida por Nozick en su primera obra.

II

Nos hemos limitado a observar hasta ahora que, en las sociedades modernas, la existencia del mercado (con sus consecuencias estructurales de libertad e iniciativa individual, y por tanto desigualdad) es una parte de la sociedad civil sumamente importante pero no la única. La sociedad civil es evidentemente algo más rico que el mercado y contiene en ella misma importantes elementos de crítica y de corrección: las iglesias, los órganos de opinión pública, los sindicatos, las universidades, los intelectuales, etcétera.

Hegel pensaba, muy equivocadamente, que la sociedad civil era precisa y exclusivamente el orden de los intereses individuales, mientras que el estado en sentido estricto («*der Organismus des Staats*», «*der eigentliche politische Staat*») sería el órgano que daría al todo de la sociedad el carácter de la eticidad. Esto podría leerse como si dijera simplemente que el estado es el encargado de hacer las leyes; pero Hegel considera esa función del estado prusiano como algo más alto que una aplicación de la razón a la organización de la convivencia humana, como una verdadera *Offenbarung des Geistes*, expresión cuyo significado racional se me escapa.

Algo de este supuesto misterioso hegeliano acerca de la intrínseca superioridad de las decisiones políticas sobre las económicas se rastrea fácilmente en quienes oponen el foro al ágora, la política a la economía. La sugerencia hegeliana se refuerza cuando se identifica el poder político con la democracia. El viejo axioma «*vox populi, vox Dei*» recupera así su atractivo selvático y tribal. De poco sirve observar que la «*vox populi*» no es más que un simple recurso retórico para referirse a modos de agregación de voluntades individuales, ninguno de los cuales está libre de dificultades lógicas; y que la identificación de la voluntad popular con las decisiones de una cámara de representantes es simple artificio retórico. La ideología de que existe *una* voluntad popular que se revela en las decisiones políticas es una de las confusiones conceptuales más gloriosas del pensamiento moderno. El mito de la autoidentidad (Kolakowski) cabalga de nuevo.

Nadie negará (nadie sensato, queremos decir) las ventajas comparativas que el sistema político democrático ofrece frente a otros; y nadie negará tampoco la necesidad de que las decisiones políticas tengan, en determinadas condiciones, un sistema de ultimidad (esto es justamente lo que Hobbes quería decir con su doctrina del soberano). Pero todos habrían de ser conscientes de que las decisiones políticas, precisamente porque les falta el refuerzo o el fracaso inmediatos de la realidad, pueden llevar a enormes fracasos duraderos: la historia reciente de los países comunistas es un buen ejemplo de ello.

Como ha subrayado repetida, y creo que muy acertadamente, Hayek, la lectura liberal de la sociedad se apoya en el escepticismo acerca de la capacidad de la mente humana individual, y de los *boards* de mentes individuales, para conocerse a sí misma y sus relaciones con otros. ¿Qué decir de las apelaciones, conducentes generalmente a fracasos estrepitosos, a la construcción del «hombre nuevo», de la «sociedad nueva»? Mientras las decisiones económicas de los individuos siguen cuidadosamente el proceso de «*trial-and-error*», las decisiones políticas *pueden* a veces fundarse sobre ideas absolutamente aprióricas de la naturaleza humana, sin que los efectos perversos de los intentos de aplicar aquellas ideas se manifiesten hasta después de haber causado quizás varios millones de muertos. En este sentido, los resultados de las experiencias realizadas en los antiguos países comunistas y evaluadas en el *Libro Negro* son estremecedoras.

También en este sentido parece haber aumentado el consenso, y la tendencia de los estados a la ortodoxia económica y al límite más ajustado en la imposición les ha llevado a desconfiar de las aventuras revolucionarias y a evaluar más cuidadosamente la urgencia y la eficacia de

sus intervenciones. Sea bien acogido este acto de humildad y que pueda durar mucho tiempo.

III

La obra de Rawls se presentaba al principio como un intento majestuoso de presentar una doctrina intemporal de la justicia social, constituida sobre la más ascética de las teorías de la racionalidad colectiva. Pronto se vio sin embargo que tal empresa era imposible, y que a lo más a que se podría aspirar era, renunciando a todo intento de deducción, a presentar las conclusiones, referentes a la estructuración de la vida social, extraídas de ciertas convicciones compartidas de manera general, aunque no homogénea (*overlapping consensus*) por grupos religiosos, asociaciones políticas, movimientos intelectuales, etcétera: cosas tales como la igualdad moral de los seres humanos, su derecho a la mayor libertad posible, la irrelevancia de las diferencias genéricas o raciales, etcétera; cosas por otra parte que, más que verdades indiscutibles, son presupuestos necesarios de la organización de las sociedades modernas.

Esta tarea de dar una interpretación global de la justicia social, aún reducida en los términos que acabamos de indicar, es nueva y completamente distinta de la teoría aristotélica, tan limitada, de la justicia distributiva. No es extraño, sin embargo, que la misma pretensión de globalidad haya conducido a conclusiones notablemente indefinidas. Si bien la prioridad del principio de libertad parece excluir cualquier interpretación socialista (pero ¿qué es hoy el socialismo?), el principio de diferencia tolera interpretaciones muy distintas de sus consecuencias: desde la socialdemocracia estricta a la linde derecha del liberalismo. (No es sorprendente que Hayek, que rechaza, *quoad verbum sed non quoad rem*, la idea de justicia social no haya encontrado diferencias sustanciales entre su doctrina en este tema y la de Rawls).

¿Lamentable esta indefinición? Ciertamente no: la tarea de la reflexión teórica más general (que por abreviar llamamos filosófica) no es, como pensaban los ilustrados, despejar definitivamente las sombras que cubren el campo de la convivencia social; más modestamente, pretende —o debería pretender— iluminar suficientemente el camino, con la luz de la experiencia *comprendida*, como para poder evitar los más peligrosos desvaríos. Sino otra cosa, esto al menos creemos que lo ha conseguido la reflexión moderna sobre la justicia.