

¿ES JUSTA LA JUSTICIA SOCIAL?

Ponencia en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
del académico de número

Pedro Schwartz Girón

Madrid, a 17 de noviembre de 2020

*Honeste vivere,
alterum non laedere,
suum cuique tribuere.*

Ulpiano

recogido al inicio del Digesto.

Un individualista tenderá a responder a la pregunta de si ‘¿es justa la justicia social?’ diciendo que los actos o decisiones injustas sólo puede cometerlas una persona. Sin embargo, si consideramos que algunas de las instituciones de una sociedad dan lugar de forma sistemática a actos que nos parecen injustos, entonces debemos preguntarnos si no es nuestra obligación personal el esforzarnos por cambiar esa o esas instituciones. Por ejemplo, si vivimos en una sociedad esclavista, aunque no seamos dueños de esclavos ni participemos en el tráfico de esclavos y sus productos, quizá debamos considerar nuestra obligación el oponernos política o personalmente a esa “*peculiar institution*”, como se la llamaba en EEUU antes de la Guerra de Secesión. Escribe Amartya Sen (1970, cap. 1), que en punto a justicia o injusticia no sólo establecemos un orden de prelación para nuestras preferencias o decisiones individuales, sino también un orden de preferencia del tipo de sociedad en el que queremos vivir.

Teoría clásica de la justicia

Aceptado el que pueda haber injusticia social, sería un error comenzar el análisis con una discusión sobre cómo *definimos* ‘la justicia’. Esas definiciones verbales esconden más que aclaran las cuestiones. Nos interesa saber qué tipo de sociedad resultará de la aplicación de esta o aquella *teoría* de la justicia. Son muy diversas las teorías de la justicia y muy disputadas las sociedades construidas sobre ellas. Por ello me inclino por tomar una postura minimalista en todo lo que se refiere a justicia social. Podría ocurrir que con la búsqueda de tanta justicia acabáramos en una situación puritana de máxima injusticia. Declaro inmediatamente mi preferencia por la modesta teoría que defendió David Hume en 1740 (y que luego ha defendido Hayek, 1976). Sostenía Hume que “la paz y la seguridad de la sociedad humana” dependen de tres reglas fundamentales: “la estabilidad de la posesión, su transferencia por consentimiento, y el cumplimiento de las promesas”. Es pues mi opinión, formada en la lectura de Hume (y Hayek), que, si queremos evitar disputas políticas constantes y vivir en una sociedad en la que los hombres

- son libres,
- forman sus propios planes de vida,
- atienden responsablemente a los incentivos que se les presentan, y
- actúan sobre la base del mutuo acuerdo,

entonces debemos obedecer esas tres normas y respetar la propiedad privada, no usar la violencia o el engaño para conseguir lo que deseamos, y cumplir los contratos que hemos suscrito.

Puede ocurrir que las sociedades basadas en la propiedad, el comercio, y el contrato nos disgusten. Pero entonces habrá que ver si nos parecen buenas o incluso realizables las sociedades basadas sobre otros principios, por ejemplo: “justo es lo favorable a los intereses del más fuerte”, como sostenía Trasímaco ante Sócrates; o “lo justo es exigir de todos según sus capacidades y dar a todos según sus necesidades”, que decía Marx al criticar el programa de Gotha; o “la justicia como equidad” que propuso John Rawls especialmente en su último libro del año 2001.

Apartemos por el momento la cuestión de si el tipo de sociedad mercantil que Hume defendía nos parece menos injusta que otras. Más delante volveremos sobre ello. Ahora, inspirado por Jovellanos cuando dijo que una cosa es tratar por igual a todos (lo que hoy diríamos igualdad ante la ley) y muy otra hacernos a todos iguales, quiero ocuparme de la equiparación de justicia con igualdad y de las enormes dificultades teóricas y prácticas que esta equiparación plantea.

La psicología de la igualdad

Las teorías de la justicia basadas en el reparto de los que tienen a los que no tienen se han convertido en una de las *idée force* de la democracia, porque armonizan con algunos vicios connaturales del ser humano. Son muchos los españoles que ven la envidia como el vicio nacional por excelencia, pero la verdad es que anida en las raíces de la naturaleza humana y ha tenido mil manifestaciones en todos los tiempos y lugares, desde los celos homicidas de Caín por parecerle que Jehovah prefería a Abel, hasta el odio al judío comerciante y banquero en la Alemania nazi. Es tal el temor a la envidia y su fuerza destructiva que son muchos los que, poniéndose la venda antes de la herida, imploran perdón o incluso sienten vergüenza por las ventajas que la vida les ha concedido, aunque su buena fortuna no haya sido a costa del mal de nadie, sino que la han heredado legítimamente o la han alcanzado por su ingenio, esfuerzo y suerte. Incluso el alma más generosa puede sentir un leve puntazo de amargura a la vista de la fortuna ajena. Por ello, como bien ha dicho Helmut Schoeck (1966, 1969) es necesaria continua vigilancia personal y comunal para evitar la extensión de la envidia, disimulada bajo apelaciones moralizantes, como la “justicia social”, la “responsabilidad social de la empresa”, la “redistribución de la renta y la riqueza”, la crítica del “consumismo”, la condena del “lujo”, o la denuncia del “obsceno tren de vida” de los millonarios.

El envidioso a veces se contenta con alegrarse del mal ajeno, lo que los alemanes llaman *Schadenfreude*. Otras veces va más lejos e intenta causar algún daño al triunfador, aunque solo sea con la calumnia, como don Basilio en “el barbero de Sevilla”. En casos extremos, estará incluso dispuesto a infligirse daño a sí mismo, con tal de que el envidiado sufra un daño mayor. Yago tomó ojeriza a Otelo porque había nombrado lugarteniente a Casio, cuando Yago pensaba que esa promoción le era a él debida. Ese desvío se transforma en envidia destructora cuando ve que no cesan los triunfos militares del moro, que Desdémona quiere apasionadamente a su marido y que Casio goza con su nuevo mando. La conspiración de Yago acaba destruyendo al nuevo lugarteniente, al general y su esposa – y a Yago mismo.

Hace siglos que las democracias vienen institucionalizando la envidia ciudadana. Un dicasterio de Atenas condenó a Sócrates a beber cicuta. Unos fariseos azuzaron al pueblo hasta forzar a

Pilatos a refugiarse en la pregunta: “¿qué es la verdad?”. Hoy día, la envidia es más utilitaria: algunos envidiosos proponen que el pueblo confisque el patrimonio de “los ricos” para sufragar los gastos del Estado de Bienestar. Comprendo que el pueblo se indigne contra las fortunas obtenidas por el favor o corrupción, pero entiendo que se deja llevar por la envidia cuando, en nombre de la igualdad, denuncia el legítimo premio a la excelencia. Cuando no entiende muy bien en qué consiste el papel del envidiado, pregunta: ¿Qué función es ésta de los banqueros que se les premia con generosos sueldos y bonus? ¿Cómo justifican sus ganancias millonarias los dueños de los “fondos buitres”? ¿Por qué no limitar la remuneración de los directivos empresariales al equivalente de veinte salarios mínimos?, susurra Pablo Iglesias Nadie entiende qué hace un directivo empresarial que no pueda hacer cualquiera. El común de la gente comprende que Ronaldo o Nadal hayan acumulado una fortuna, porque sus habilidades entran por los ojos y en un campo de fútbol o una cancha de tenis se vería en seguida que no valemos lo que ellos. Pero, ¿qué mérito es el de los ricos en general? ¿Ha ganado Mark Zuckerberg, el inventor de Facebook, cinco oposiciones como yo? Si ingresan más, ¡pues que paguen más! (como si un impuesto proporcional a sus ingresos no supusiera que pagan más). Así va la democracia: toma para el Estado casi la mitad del producto nacional, emitiendo deuda pública y cargándonos de impuestos confiscatorios y, como tan elocuentemente nos explicó Alfonso Novales, para seguir haciendo lo que no lo que no debería.¹

Muchos empresarios de éxito explican sus donaciones a buenas obras porque quieren “devolver a la sociedad algo de lo que la sociedad les ha dado”. No tienen por qué devolver nada: lo que la sociedad les entregó en forma de salarios o beneficios fue a cambio de los servicios que realizaron y los productos que idearon. Me parece muy elogiable que haya personas que, sea grande o pequeña su fortuna, quieran dotar una fundación para acoger niños huérfanos, erradicar la malaria, o defender la libertad económica. Pero lo harán *ex gratia cordis*, pues no tienen obligación alguna de “devolver” lo que obtuvieron justa y legalmente, gracias a lo que su actividad empresarial y sus impuestos aportaron a la sociedad.

Me atrevo a preguntar a mis pacientes compañeros de Academia si creen que Bill Gates ha servido mejor a la Humanidad creando Microsoft con su amigo Paul Allen, o financiando y dirigiendo la Fundación Bill y Amanda Gates, con su esposa. Es probable que me contesten que su gran obra es la Fundación, sin recordar cuánto más nos han facilitado la vida sus aplicaciones informáticas – y lo mismo podría decir de Steve Jobs con Apple, Jeff Bezos con Amazon, o en el campo feminista, Amancio Ortega con Zara.

Los economistas Clark y Lee han buscado explicar por qué la gente aprecia más la labor de una Fundación que la de una empresa mercantil, distinguiendo entre la “moral magnánima” de las donaciones y la “moral mundana” de los negocios. La gente aprecia las acciones magnánimas porque quienes las realizan:

- lo hacen intencionadamente,
- se sacrifican personalmente y
- benefician a personas identificables.

En cambio, los hombres de negocios:

¹ Para entender por qué los Gobiernos españoles no toman las medidas racionales sugeridas por Alfonso Novales es preceptivo acudir a los métodos de la teoría *public choice* o teoría de la elección pública, cuyos fundamentos colocaron Buchanan y Tulloch en (1962).

- no buscan directamente el bien social sino el enriquecimiento personal,
- los bienes que producen van dirigidos a individuos anónimos y dispersos, y
- además, se hacen pagar por ello.

Todo esto hace que los grandes servicios de la empresa se tachen de “egoístas”, aun cuando a menudo es mayor el bienestar social que producen que el de actividades “sin ánimo de lucro”.

En Occidente, hemos sabido conducir la viciosa inclinación natural de la envidia por el cauce de la incruenta emulación – sea deportiva, artística, científica o económica. En sociedades igualitarias como son las nuestras, hemos de cuidar especialmente del libre mercado, que es la institución que principalmente transforma el plomo de la envidia en el oro de la cooperación, no menos preciosa por ser las más de las veces involuntaria.

¿Meritocracia?

Desde un punto de vista personal, puedo decir que no me importa nada que haya gente mucho más rica que yo, gente que ha conseguido o heredado su fortuna con mucho menos mérito que yo mi modesto pasar. Al contrario, me felicito por ello, pues eso aumenta la variedad de la sociedad en que vivo. Por ejemplo, en el mundo del arte vemos los buenos efectos de los astronómicos precios pagados en las subastas de pinturas; o en el de los deportes, la invención de nuevos modos de jugar a menudo imaginados por gente rica y desocupada. Claro, repito, eso no obsta para que condenemos las fortunas obtenidas por corrupción, con engaño o mediante violencia.

En su muy notable y documentado estudio sobre la brecha de género que presentó aquí nuestro compañero Jaime Terceiro (2020), insiste en una distinción muy necesaria entre los respectivos papeles de la igualdad de oportunidades y de la meritocracia. Señaló que las medidas de política pública tomadas para conseguir mayor igualdad de oportunidades suponen a corto plazo un coste en términos de eficiencia. Sin embargo, una vez mejoradas las oportunidades de salud, relaciones y conocimientos de las minorías discriminadas, las economías de mercado conseguirán crecer fomentando y premiando el mérito sin concesiones ni cuotas. Cito a Terceiro (2020), pg. 26.

La meritocracia otorga puestos de responsabilidad de acuerdo con las capacidades personales, la habilidad y el esfuerzo. Roemer (1998) propone una clara distinción entre la meritocracia y la igualdad de oportunidades. Así, la igualdad de oportunidades implica nivelar el campo de juego antes de que la prueba o competición tenga lugar, mientras que la meritocracia conlleva que una vez que la prueba empieza no puede haber discriminación alguna entre los participantes, y la selección se hace, exclusivamente, teniendo en cuenta la capacidad e idoneidad para el puesto en cuestión.

Lo revelador aquí son las expresiones “igualdad de oportunidades” y “meritocracia”. El principio acorde con el derecho de propiedad clásico es el de *libertad* de oportunidades o, como decían los revolucionarios franceses, *la carrière ouverte aux talents*. ¡Cuántos errores se cometen en nombre de la igualdad de oportunidades! Así, en la enseñanza, aún no hemos acertado en el s. XXI con el tipo de formación que evite que la educación pública sea de mala calidad (como ocurre en EEUU y en muchos países europeos); o que intente poner a los estudiantes al servicio de algún programa político o nacionalista. En España especialmente sufrimos los abusos de poder de los distintos Gobiernos para imponer alguna ideología a jóvenes mentes o para realizar experimentos de ingeniería social.

Dice bien nuestro compañero Terceiro que la igualdad de oportunidades “no puede implicar dedicar una cantidad infinita, ni siquiera excesiva, de recursos para que todo individuo pueda adquirir el conocimiento y la destreza necesarios para desempeñar cualquier posición que elija.” (Pg. 27) En términos más amplios, esta llamada a la prudencia debería precavernos contra medidas que buscan, no tanto nivelar el campo de juego, como rebajar el nivel de entrenamiento y forma física de todos los jóvenes jugadores. En mi tiempo, la beca de estudios se perdía con un suspenso.

La noción de “meritocracia” revela una visión burocrática de la economía libre, pues ese concepto podría traducirse por la expresión ‘el mérito al poder’. Más bien deberíamos intentar reducir el poder de los meritócratas o cualquier otro autócrata. En nuestro sistema capitalista, la fortuna sonríe a quien satisface a su público, sea éste el consumidor, o el fabricante de elementos fabriles, o un responsable de la salud pública – haya hecho muchos méritos o sólo haya tenido suerte.

Hume distingue entre “es” y “debe ser”

Hume escribió unas líneas famosas en su *Tratado de la naturaleza humana* (1739 – 1740, Libro 3, sección 1 *in fine*. Pág. 441), que vienen como anillo al dedo a nuestra discusión sobre la justicia social.

En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar [...] y de repente me veo sorprendido al hallar en lugar de los enlaces usuales de las proposiciones *es* y *no es* encuentro que ninguna proposición se encuentra enlazada más que con *debe* o *no debe*.

No es lícito pasar de los hechos a las normas. Como muy bien dijo Jaime Terceiro, nuestra preferencia por una u otra teoría de la justicia social no podemos basarla sobre los métodos del análisis económico o econométrico, porque idealmente necesitaríamos para eso enmarcar esa decisión en una función de bienestar social aceptable y observable por todos. “El problema estriba en que las funciones de bienestar no son observables y, por tanto, difícilmente medibles desde el punto de vista empírico.” (Pág. 27) Cuando entramos en terreno ético a los economistas no nos es dado más que intuir en términos generales los costes y beneficios de las diversas filosofías sociales y no pretender que “la ciencia” valida nuestra postura ética. No estamos condenados al mutismo sino exhortados a ser modestos. que es lo que ahora pasamos a hacer con las filosofías de la justicia a las que aludí al principio. Es en ese espíritu que paso a defender mi postura filosófica, avalada por mi admirado David Hume.

Breve examen de posibles criterios de bienestar

Empecé esta presentación mencionando cuatro teorías de lo justo socialmente hablando. La primera es la más endeble. Es la de que el soberano siempre tiene razón. En la película *Il segreto di Santa Vittoria*, el personaje encarnado por Anthony Quinn, tras oír que Mussolini había sido depuesto, trepa peligrosamente al depósito de agua para borrar el eslogan “Il Duce ha sempre ragione”. La idea de que siempre son justas las decisiones de los poderosos es paradójica o contradictoria, como todas las teorías de la soberanía, que no enseñó Karl Popper (1945, 1957), porque el poderoso suele

tomar decisiones incoherentes que acaben destruyendo su poder (como les ocurrió a Hitler, Stalin, Mussolini y otros autócratas).

Los intentos de cambiar la naturaleza humana y hacerla totalmente altruista al estilo del Marx de Gotha desemboca en un juego sin fin como el que jugaron Mao, Pol Pot, Fidel Castro, y Che Guevara, presidente del Banco Central de Cuba, que resultaron en inmensas mortandades.

En *La Justicia como equidad (Justice as Fairness, 2001)*, el filósofo John Rawls clasificó cinco posibles órdenes sociales desde el punto de vista de la justicia:

1. Capitalismo *laissez faire*
2. Estado de bienestar capitalista
3. Socialismo estatal con economía planificada
4. Democracia distribuida de propietarios
5. Socialismo liberal

Como era de esperar, esta clasificación está sesgada en favor del “Socialismo liberal” – sesgada en dos sentidos: el capitalismo aparece como un sistema sin alma, y el socialismo liberal es la culminación de la buena sociedad. Rawls había declarado dos principios que describían la esencia de una sociedad justa:

- (a) Cada persona tiene el mismo derecho al mismo sistema de libertades básicas.
- (b) Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primera, deben corresponder a profesiones y posiciones bajo condiciones de equitativa igualdad de oportunidades; y segundo, deben contribuir al mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (‘principio de la diferencia’)

Naturalmente, me inclino por la importancia del principio (a), especialmente para defender a los pobres y débiles. En especial, el capitalismo *laissez faire* es compatible con el principio (b) de reducción de la pobreza, si se aplica sin proteger los intereses de grupos privilegiados. Primero, nada impide la aplicación de programas de ayuda a las partes más necesitadas de la sociedad mientras eviten en la medida de lo posible inducir los siniestros asegurados (en inglés *moral hazard*). Segundo, el aumento de los intercambios comerciales y de servicios durante los últimos cincuenta años gracias a la globalización ha servido para reducir notablemente la pobreza en el mundo. Las Naciones Unidas fijaron en el año 2000 como primer objetivo del milenio precisamente la reducción de la pobreza. El objetivo fijado se logró cinco años antes de lo previsto. En efecto, el porcentaje estimado de personas en el mundo en desarrollo que vivía con menos de US\$1,25 al día se había reducido al 21 % en 2010, en comparado con el 43 % en 1990 y 52 % en 1981. Esta notable reducción ocurrió pese a un gran aumento de la población mundial. Cabe atribuirlo mayormente a la denostada globalización. El Covid 19 supondrá un lamentable paso atrás en esta tendencia, pero en todo caso indica de por sí una gran reducción de la desigualdad en el mundo.

Esta reducción de la desigualdad mundial por el comercio internacional y la inversión extranjera ha tenido un efecto negativo dentro de los países adelantados por el conocido efecto Stolper-Samuelson (1941) por el que el desarrollo del comercio internacional tiende a igualar los ingresos de los trabajadores de los países adelantados con los de los países en vías de desarrollo. Ese fenómeno ha provocado disgusto y protestas en las clases medias de los países adelantados. Los economistas

Stolper y Samuelson (1941) definieron el efecto de acercamiento de las remuneraciones entre los países adelantados y en desarrollo al aumentar y liberarse el comercio mundial. Parece que los igualitarios del mundo adelantado se disgustan cuando aumenta la igualdad.

Por fin, me atrevo a repetir mi apoyo por la sociedad mercantil a la Hume, porque puso el mantenimiento de las libertades por delante de otros fines como la igualdad de fortunas. Recuerdo lo dicho al principio de esta ponencia:

Declaro inmediatamente mi preferencia por la modesta teoría que defendió David Hume en 1740 (y que luego ha defendido Hayek). Sostenía Hume que “la paz y la seguridad de la sociedad humana” dependen de tres reglas fundamentales: “la estabilidad de la posesión, su transferencia por consentimiento, y el cumplimiento de las promesas”. Es pues mi opinión, formada en la lectura de Hume (y Hayek), que, si queremos evitar disputas políticas constantes y vivir en una sociedad en la que los hombres

- son libres,
- forman sus propios planes de vida,
- atienden responsablemente a los incentivos que se les presentan, y
- actúan sobre la base del mutuo acuerdo,

entonces debemos obedecer esas tres normas y respetar la propiedad privada, no usar la violencia o el engaño para conseguir lo que deseamos, y cumplir los contratos que hemos suscrito.

REFERENCIAS

- Buchanan, Jim, and Tulloch, Gordon (1962): *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Michigan University.
- Clark, J. R., y Lee, Dwight R. (2011): "Markets and Morality", *Cato Journal*, Vol. 31, No. 1, pgs. 1-25.
- Hayek, Friedrich von (1973, 1976, 1979) *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. En especial el volumen II *The Mirage of Social Justice* (1976)
- Hume, David (1739-1740: *Tratado de la naturaleza humana*, Libro 3, secc. 1 y 6. Edición en español dirigida por José Luis Tasset. Editorial Gredos, 2012.
- Kramer, Stanley (1969): *Il segreto di Santa Vittoria*. United Artists.
- Marx, Karl (1875): "Crítica del Programa de Gotha". *Carlos Marx y Friedrich Engels. Obras escogidas en dos tomos*. Editorial Progreso, 1966.
- Novales Cinca, Alfonso (2020): "El sector público que necesitamos tras la pandemia". Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Platón (¿411-421? a.C.): *La república*. Leída en la traducción al inglés de H.D.P. Lee. Penguin Classics, 1959.
- Popper, Karl (1945, 1957): *The Open Society and its Enemies*. Routledge and Kegan Paul.
- Rawls, John (2001): *Justice as Fairness*. Harvard University Press.
- Roemer, J. E. (1998): *Equality of Opportunity*, Harvard University Press, Cambridge.
- Shoek, Helmut (1966, 1969): *Envy. A Theory of Social Behaviour*. Liberty Fund.
- Stolper, W. F. and Samuelson, Paul A. (November 1941). "Protection and real wages". *The Review of Economic Studies*. **9** (1): 58–73.
- Terceiro Lomba, Jaime (2020): "Desigualdad, brecha de género y cuotas". Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Unite Nations, Department of Economic and Social Affairs Nations (2015): *Millennium Goals Report*.