

La justicia como virtud

Rafael Correa¹

Resumen

El presente artículo ilustra las debilidades y fortalezas de los cuatro principales criterios de justicia –el utilitarismo, el leximin, el libertarismo y el igualitarismo– desde sus respectivas exégesis éticas, así como de sus implicaciones distributivas y de eficiencia. Se plantea la imposibilidad de derivar criterios morales desde la razón pura y que la desigualdad es el gran mal de nuestra época. Finalmente, se propone que, sin excluir procedimientos y consecuencias, lo fundamental es la recta intención, lo que nos conduce a la justicia como virtud.

Palabras clave: justicia, utilitarismo, leximin, libertarismo, igualitarismo.

Códigos JEL: A13, B55, D63, I30.

Abstract

This article illustrates the weaknesses and strengths of the four main criteria of justice –utilitarianism, leximin, libertarianism and egalitarianism– from their respective ethical exegeses as well as their distributional and efficiency implications. It raises the impossibility of deriving moral criteria from pure reason and that inequality is the great evil of our time. Finally, it is proposed that, without excluding procedures and consequences, the fundamental thing is the right intention, which leads us to justice as a virtue.

Keywords: justice, utilitarianism, leximin, libertarianism, egalitarianism.

JEL codes: A13, B55, D63, I30.

¹ Ph.D. en Economía por la Universidad de Illinois, Urbana-Champaign

Fecha de recepción: 30 de agosto de 2023.
Fecha de aceptación: 30 de agosto de 2023.

Simón Bolívar y su amigo Jeremías Bentham

En su discurso del 15 de febrero de 1819, en la inauguración del Congreso de Angostura, realmente una asamblea constituyente que crearía la República de la Gran Colombia, Simón Bolívar señalaba que “el sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política”. Como buen hijo de la Ilustración, Bolívar era por ese entonces un utilitarista, siguiendo las ideas de su amigo personal, Jeremías Bentham, filósofo inglés y padre del utilitarismo, quien sostenía que es bueno lo que es útil, y es útil lo que aumenta la suma de felicidad. En realidad, el utilitarismo clásico o benthamismo es tan solo una de las cuatro visiones modernas de base sobre ética y justicia sociales. Las otras tres son el *leximin* o *rawlsismo*, el libertarismo y el igualitarismo. Analizaremos sucintamente las partes más relevantes de estos cuatro enfoques, con énfasis en sus respectivas exégesis éticas e implicaciones distributivas y de eficiencia, reconociendo que todo resumen puede sufrir la tortura de la mutilación.

Para el utilitarismo clásico –en adelante tan solo “utilitarismo”– la mejor situación social es la que maximiza la suma de bienestar de los ciudadanos. Consecuentemente, una situación social sería injusta si no se está obteniendo el máximo de felicidad posible, por lo que es necesario construir un conjunto de instituciones que induzcan a los agentes a maximizar el bienestar total. Los problemas fundamentales de esta visión utilitarista son su ética intrínseca, la total omisión de aspectos distributivos y algunas de sus consecuencias prácticas.

La ética utilitarista es consecuencialista, porque lo importante son las consecuencias de las acciones. Esto implica que la acción para ser buena no necesita ser intencional –en el sentido de que deba tener recta intención– ni procedimental –en el sentido de que deba apegarse a determinados procedimientos–, sino que basta con que su resultado aumente el bienestar total.

El utilitarismo no requiere intencionalidad, porque lo primordial es el resultado. Exagerando para

ilustrar, si yo doy veneno a mi enemigo con el propósito de matarlo, pero en lugar de aquello el veneno lo desparasita y vive una vida más sana y saludable, esa acción es buena porque fue útil, independientemente de la perversa intención que tuve. La lógica del mercado es otro ejemplo no tan extremo de ausencia de intencionalidad y tan solo de consecución de resultados. Como manifiesta Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, buscando cada uno el beneficio propio, una supuesta mano invisible nos conducirá a promover deseables objetivos que no estaban en nuestros propósitos, de tal forma que:

No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas (Smith, 1776, p. 19, traducción libre del inglés).

El utilitarismo tampoco es procedimental, por lo que el fin justifica los medios, si ese fin incrementa el bienestar general. Consiente la ética de Poncio Pilatos al permitir que muera uno para salvar a cientos, sin importarles los derechos de ese uno. Justifica moralmente la dictadura del general Park en Corea del Sur, la de Pinochet en Chile o el autoritarismo de Lee Kuan Yeu en Singapur si, a través del éxito económico, mejoraron el bienestar de sus respectivos pueblos. Lo único importante son las consecuencias de las acciones, no la valoración moral de la acción en sí misma.

En temas de distribución, al utilitarismo le es indiferente si todo el bienestar se lo lleva una sola persona o se reparte en forma equitativa, porque lo único importante es el total de bienestar. Como el bienestar subjetivo no es cuantificable, normalmente esta visión utilitarista se traduce económicamente en aumentar al máximo el ingreso por habitante, una aproximación bastante tosca a la cantidad de utilidad en una sociedad, pero que significa en la práctica buscar el mayor crecimiento económico, indiferentemente de si todo el ingreso se concentra en muy pocas manos.

Con el criterio utilitarista básico se llegaría a situaciones absurdas como preferir una sociedad con una gran población donde todos son pobres a una sociedad con menor población donde todos vivan bien, si en el primer caso la “suma de utilidad” es mayor que en el segundo, por ello una visión utilitarista alternativa trata de la maximización de la utilidad promedio, lo cual recíprocamente genera el problema de valorar de igual manera un mundo donde solo existen dos personas que uno donde existan dos mil millones, si en ambas situaciones la utilidad promedio es la misma. Para evitar innecesarias complicaciones, en nuestro análisis asumiremos siempre igual población, por lo que la maximización de la utilidad total y de la utilidad promedio se vuelven objetivos análogos, de tal forma que los podemos utilizar indistintamente.

Finalmente, el utilitarismo forma parte del llamado *welfarismo*, anglicismo que denota la tradición de la Economía del Bienestar Neoclásica de considerar el bienestar social como función de la utilidad obtenida por cada individuo. Con preferencias adaptativas,

como el esclavo que termina aceptando su condición de tal y se siente realizado al ser promovido de las barracas a la casa del esclavista, la visión utilitarista –y, en general, la welfarista– nos llevaría a absurdos tales como preferir una sociedad de esclavos que se contenten mucho con poco a una sociedad de hombres libres que se contenten poco con mucho. Como sostiene Nussbaum (2003), utilizar las utilidades individuales como referencia normativa tan solo tiende a mantener el *statu quo*.

Pese a los sanos propósitos de Bolívar en su mensaje de 1819, el mejor sistema de gobierno requiere algo más que alcanzar la mayor suma de felicidad. La recta intención, el respeto a normas fundamentales, los aspectos distributivos y la cuestión de preferencias adaptativas también son esenciales. En la última etapa de su vida, el Libertador se alejó de su amigo Bentham y de las ideas utilitaristas debido, sobre todo, a sus disputas con Santander, un convencido benthamita hasta el final de sus días. Al menos en cuanto a ideas, Bolívar no perdió demasiado.

John Rawls y las benéficas desigualdades

Para arrasar con el utilitarismo aparece John Rawls, uno de los filósofos políticos contemporáneos más importantes, cuya obra central lleva el pomposo nombre de *Teoría de la justicia* (Rawls, 1971). Rawls intenta derivar criterios de justicia de forma positivista o en función de la razón pura, partiendo de una situación inicial que él considera equitativa, por lo que llama a su enfoque “justicia como equidad”. Rawls es contractualista, porque parte de un determinado estado de la naturaleza para derivar el contrato social óptimo, en este caso solo parcial porque se refiere exclusivamente a la cuestión de la justicia. El procedimiento que utiliza es una aplicación de la Teoría de la Elección Racional o *Rational Choice Theory*, ya que la derivación del acuerdo social se realiza con una visión individualista pero

supuestamente racional, utilizando como agente representativo al celeberrimo aunque inexistente *homo economicus* de la Economía Neoclásica, personaje que siempre hará lo mejor dentro de lo posible en función de sus propios objetivos y dada la información de la que dispone.

En la posición original rawlsiana nadie sabe qué rol le tocará jugar en la sociedad, el llamado “velo de ignorancia”, lo cual genera un estado de total incertidumbre. Como corolario, el individualista *homo economicus*, aunque buscando su propio interés, será imparcial. En estas condiciones y de acuerdo con Rawls, el *homo economicus* preferirá un punto de partida en el cual cada uno tenga el más extendido sistema de libertades básicas compatible con uno

similar para todos, con igualdad de oportunidades y una repartición igualitaria de lo que Rawls llama bienes sociales primarios, definidos como aquellos bienes de los que toda persona racional quisiera tener más y cuya posesión es afectada por la estructura básica de la sociedad, bienes tales como el ingreso y la riqueza. A partir de este hipotético estado inicial y sujeto a las condiciones de libertad e igualdad de oportunidades, el imparcial *homo economicus* aceptará diferencias en la distribución de los bienes sociales primarios, siempre y cuando favorezcan a todas las partes. Contrariamente al utilitarismo, el enfoque rawlsiano no admite el perjuicio de alguno por el beneficio del otro, así este beneficio sea mucho mayor que el perjuicio, por lo que las desigualdades solo se justifican si mejoran la situación de cada uno. Por ello, Rawls define a la injusticia como la desigualdad que no beneficia a todos. Es el llamado principio de la diferencia tan anciano como la Revolución Francesa, la cual en su Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano –literalmente derechos del hombre, porque en aquel tiempo las mujeres no podían ser ciudadanos– en su artículo primero nos decía: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común”.

Siempre de acuerdo con Rawls, para el *homo economicus* individualista pero imparcial el mejor estado social será aquel donde el que peor esté se encuentre menos mal, porque esa persona puede ser él mismo. El desafío rawlsiano es entonces distribuir los bienes sociales primarios para maximizar el bienestar del que peor está o, en otras palabras, maximizar el mínimo, por lo que al criterio de justicia de Rawls se lo conoce como maximin. Esto justifica, por ejemplo, la disminución de impuestos a los ricos si esto ayuda a mejorar a los más pobres, así aumenten las diferencias del estrato rico con todos los demás estratos sociales y con los mismos pobres.

¿Cómo se ordenan dos estados sociales donde la respectiva persona o grupo que peor está se encuentra en ambos en igual condición? Se considera entonces la situación de la segunda persona o grupo que peor está y así sucesivamente. Esto sigue la lógica de ordenamiento de las palabras en un diccionario. Si hay dos palabras que empiezan con “a”, se ve la letra

siguiente para determinar cuál palabra va primero y se continúa con esa lógica hasta que haya una letra que diferencie a las palabras y permita ordenarlas. Por ello, al ordenamiento completo de estados sociales rawlsiano también se lo conoce con el nombre de lexicimin, en referencia a la lexicografía o técnica para elaborar diccionarios. Es necesario tener cuidado en no confundir el maximin o maximizar el mínimo, el primer paso del ordenamiento rawlsiano, con el lexicimin o todos los pasos necesarios para tener un ordenamiento completo.

Rawls asume una situación donde las necesidades básicas individuales pueden ser atendidas y los derechos fundamentales garantizados, lo que permite una concepción especial de justicia donde la libertad precede a la justicia o lo que él llama “prioridad de la libertad”, de tal forma que “la libertad solo puede ser restringida para beneficio de la propia libertad” (Rawls, 1971, p. 250. Traducción libre del inglés). Sin esta base material que permita satisfacer necesidades básicas y garantizar derechos fundamentales, Rawls admite que una concepción general de justicia no exigiría la prioridad de la libertad, no necesariamente buscaría el sistema más amplio de libertades y admitiría incluso una desigual distribución de las libertades si mejora la situación de todos (Hart, 1973).

La regla prioritaria de Rawls excluye la posibilidad de sacrificar las libertades en función de objetivos como bienestar, descartando así la posibilidad de una persona libre convirtiéndose en esclava para vivir mejor, la política de Poncio Pilatos de sacrificar a uno para salvar a cientos o la imposición de dictaduras para lograr el éxito económico. El fin no justifica cualquier medio. Con esta concepción especial de justicia, la ética rawlsiana es procedimental, ya que enfatiza el respeto absoluto a los derechos formales fundamentales.

En términos de preferencias sociales, es posible plantear el utilitarismo y el maximin como casos antagónicos. Para el utilitarismo el bienestar de los individuos son perfectos substitutos, por lo que la situación social mejorará independientemente de quién mejore, mientras que para el maximin el bienestar de los individuos son perfectos complementos, donde de nada sirve aumentar el bienestar de los

demás si no aumentó el bienestar del que peor estaba. Ambos criterios se pueden expresar matemáticamente como la maximización de la suma de las utilidades ponderadas de los individuos de una sociedad. El utilitarismo es el caso en el cual todo individuo tiene como coeficiente de ponderación 1, por lo que para el resultado final es absolutamente indiferente

quién pierde o quién gana, y el maximin es el caso en el cual el coeficiente de ponderación del que peor está es 1 y el del resto de individuos es 0, con lo cual solo interesa el bienestar que ganó o perdió el que peor estaba (Atkinson & Stiglitz, 1980, p. 282). Desde esta perspectiva, el rawlsismo también formaría parte del llamado welfarismo.

La justicia reducida a la igualdad ante la ley

El tercer enfoque de justicia es el libertarismo, racionalizado en su versión moderna por Nozick (1974). El libertarismo prioriza de forma excluyente los derechos formales que maximicen la libertad individual como, por ejemplo, el derecho a realizar libremente contratos. Estos derechos, donde juegan un rol fundamental los derechos de propiedad, solo pueden estar restringidos por los derechos de los otros individuos en un marco de igualdad ante la ley. El libertarismo considera que toda acción es justa y moral si no atenta contra los derechos de los demás. No existen derechos ni deberes morales fuera de los formales y no habría peor inmoralidad que interferir en las decisiones individuales. La contraparte política del libertarismo es el Estado mínimo, que según los libertarios debe limitarse a garantizar bienes tales como defensa nacional y cortes de justicia, es decir, los bienes indispensables para proteger los más amplios derechos formales. Su contraparte económica es el mercado absolutamente libre, donde cualquier intercambio es justo y moral si fue informado y voluntario.

Para el libertarismo libertad es la no intervención y una sociedad justa es una sociedad libre. El libertarismo es un criterio basado exclusivamente en los procedimientos, siendo irrelevante la intención de las personas y las consecuencias de sus actos, siempre y cuando se hayan respetado los derechos formales. En evidente analogía con el principio marxista de “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades” (Marx, 1875. Traducción libre

del inglés), la justicia libertaria es resumida y simplificada como “de cada quien como elija, a cada quien como sea elegido” (Nozick, *ibid*, p. 160. Traducción libre del inglés).

No es difícil demostrar que un intercambio informado y voluntario en el marco de los derechos formales puede ser injusto e inmoral, incluso si luego de este intercambio los dos agentes quedan en una mejor situación, el famoso *better off* anglosajón. Para graficar esto asuma que una bella joven se pierde en el desierto y está a punto de desfallecer de sed. De pronto se encuentra con un individuo que le propone darle agua, siempre y cuando tenga relaciones sexuales con él. Para la joven dejarse abusar es menos malo que morir y, para el individuo, acostarse con ella es mucho más valioso que el agua. Los dos agentes racionales consienten voluntaria e informadamente el intercambio y ambos quedan *better off*. En la perspectiva libertaria no se ha roto ningún derecho formal –ella supuestamente elige y es elegida, al igual que el individuo– aunque para cualquier persona mentalmente sana no socorrer altruistamente a la joven será sencillamente abominable.

El ejemplo de la chica perdida en el desierto es un caso extremo, muy difícil de encontrar en la vida cotidiana, pero conceptualmente es un caso similar al del pequeño agricultor que tiene que elegir en época de cosecha entre que se le pudra la producción o recibir un precio ínfimo por su esfuerzo; o el del obrero que tiene que escoger entre estar desempleado o

trabajar por un salario de miseria. Así como la chica perdida en el desierto tenía el derecho a la vida, pero a nadie le correspondía la obligación formal de garantizar su supervivencia, el agricultor y el obrero tienen el derecho de recibir una justa compensación por su trabajo, pero nadie tiene el deber de garantizar precios o salarios adecuados. Intervenir con precios de sustentación o salarios dignos sería incluso inmoral desde la ética libertaria, porque se estaría interfiriendo en decisiones individuales aparentemente voluntarias e informadas.

En estos ejemplos, el problema es que la señorita tiene el derecho a la vida, pero en su situación no posee la capacidad efectiva de mantenerla. Análogamente, el agricultor y el obrero tienen derecho a una razonable compensación por su trabajo, pero no la oportunidad real de obtener precios y salarios adecuados. En lugar de representar elecciones voluntarias, estos casos reflejan más bien una inmoral extorsión frente a terribles alternativas como la muerte, la pérdida de la cosecha o el desempleo, respectivamente. Pese a que no se esté irrespetando ningún derecho formal, se estarán rompiendo obvios derechos morales.

Cuando se abusa de las brutales asimetrías de poder o de la fuerza de las circunstancias, los “intercambios libres y voluntarios” se llaman sencillamente explotación. Como señala Rawls (1971, p. 114), el ayudar al otro en situación de peligro se considera un deber natural o algo que hay que cumplir independientemente de cualquier obligación formal de hacerlo, por lo que en cualquier sociedad civilizada quien abusó de la chica deberá ser sancionado. Para el caso del agricultor y del obrero, paradójicamente esa misma sociedad civilizada muy probablemente se encargará de legitimar esta clase de situaciones llamándola “leyes del mercado”, anulando así cualquier deber natural de evitar la explotación.

Por último, en el libertarismo los derechos de propiedad son prácticamente absolutos, lo cual también puede ser muy cuestionado, especialmente si se trata de propiedad pública o privada. Cuando privatizan un lugar público obviamente están afectando nuestra libertad. Si para el libertarismo los derechos de propiedad son tan importantes, es ineludible tratar la cuestión de la legitimidad y no tan solo la legalidad de la propiedad privada.

Entre San Pablo y Marx

Finalmente tenemos el cuarto enfoque de base: el igualitarismo. Con este criterio la disminución de la distancia de la variable objetivo entre los diferentes individuos mejora el estado social. Existen varias metodologías para agregar distancias entre los miembros de un conjunto, que implican incluso distintas definiciones de distancia total, pero lo importante es la idea de que la desigualdad es perjudicial. Los utilitaristas pueden ser considerados igualitaristas en el ámbito de las utilidades marginales, las cuales deben tender a igualarse para aumentar la utilidad total; Rawls parte de una hipotética igualdad inicial de bienes sociales primarios para derivar su principio de la diferencia, considerando la desigualdad aceptable únicamente si mejora a todos; y hasta los mismos

libertarios serían igualitaristas en la dimensión de los derechos formales, al proponer una distribución estrictamente igualitaria de los mismos. Por ello Sen (1995) afirma que toda relevante teoría ética de justicia social es igualitaria en alguna variable, incluso aquellas teorías que supuestamente están contra la igualdad, donde el rechazo del igualitarismo en la variable objetivo implica la igualdad en alguna otra variable relevante.

El igualitarismo en cuanto a la repartición de bienes es tan anciano como la humanidad. Lo practicaban en la sociedad primitiva y en las primeras comunidades cristianas, como cuando San Pablo en su segunda carta a la comunidad de Corinto, capítulo 8,

versículo 15, escribe sobre la organización de la colecta, señalando que la Escritura manifiesta que “el que mucho recogió, no tuvo de más; y el que poco, no tuvo de menos”. El igualitarismo en bienes es frecuentemente vinculado al marxismo, pero el principio “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades” propuesto por Karl Marx debería entenderse más bien como una distribución igualitaria del bienestar.

En el igualitarismo no extremo existirá una relación directa de compensación entre el nivel mínimo y las distancias de la variable objetivo. Los dos casos límites serán cuando solo importa el nivel mínimo, nuestro conocido maximin, o cuando solo importan las distancias, el llamado estricto igualitarismo. Mientras que el principio de la diferencia de Rawls permite cualquier nivel de desigualdad si mejora la situación del mínimo, para el estricto igualitarismo la desigualdad es sencillamente inaceptable y siempre será mejor un estado social donde incluso todos estén en el mínimo, siempre y cuando no haya diferencia. Como criterios igualitaristas aunque extremos, tanto el maximin como el estricto igualitarismo comparten una característica en común: un estado social será más preferido mientras mayor mínimo tenga. Meade (1976, p.50) incluye también al

igualitarismo no extremo en esta conclusión, lo cual es un error, pues, pues en este caso se puede preferir estados sociales con menores mínimos compensados con menores distancias.

Atkinson y Stiglitz (1980, p. 283) presentan una forma paramétrica de preferencias sociales, atribuida a Nozick, que refleja diferentes pesos para la desigualdad, donde el maximin corresponde al caso cuando el coeficiente de ponderación θ de la distancia entre individuos tiende a cero, mientras que el estricto igualitarismo corresponde al caso en que θ tiende a infinito. En adelante obviaremos el igualitarismo no extremo, cuyas elecciones dependerán del peso que se dé a la desigualdad, y al hablar de igualitarismo nos referiremos exclusivamente al caso estricto.

Sin mayores especificaciones como en el caso rawlsiano, el igualitarismo no es procedimental y permite que el fin justifique los medios, por lo que en la búsqueda de la igualdad ha habido muchas experiencias totalitarias en la historia. Lo que sí conserva el igualitarismo, a diferencia del utilitarismo, es la ética de la recta intención, pues la igualdad es prácticamente imposible de lograr involuntariamente y debe existir la expresa intención de alcanzarla.

Distribución, eficiencia y ausencia de envidia

El principal concepto de eficiencia utilizado en Economía es Criterio de Pareto. Una mejora paretiana representa una situación en la que alguien puede estar mejor sin que nadie esté peor, y un punto eficiente en el sentido de Pareto significa que se han agotado todas estas posibilidades de mejora. En teoría, el criterio de Pareto tiene dos fundamentales corolarios: políticamente las mejoras paretianas gozarían de ausencia de veto puesto que, si alguien va a estar mejor sin que nadie esté peor, ¿por qué oponerse?; y económicamente la eficiencia paretiana implica el pleno empleo de recursos, porque si existiera

subutilización sería posible mejorar a alguien sin perjudicar a nadie.

Ni el libertarismo ni el igualitarismo implican el agotamiento de las mejoras paretianas, por lo que se llaman criterios no paretianos. El teorema de la imposibilidad de un liberal paretiano o paradoja liberal, esto es, la incompatibilidad entre un mínimo de libertades y la eficiencia paretiana, fue planteado formalmente por Sen (1970) e ilustrado de una forma mucho más amena e intuitiva con el ejemplo de dos individuos, mojigato *-prude-* y lascivo *-lewd-*,

leyendo o no el procaz libro *Lady Chatterley's Lover* de D.H. Lawrence (Sen, 1979). Para el libertarismo, la cuestión de la eficiencia es sencillamente irrelevante, reconociendo explícitamente que los derechos no determinan un orden social, sino que imponen condiciones dentro de las cuales las elecciones sociales deben ser realizadas (Nozick, *ibid.*, p. 166). Para el igualitarismo estricto existe ese orden social, pero no importa si hay desperdicio de recursos con tal de que las distancias entre individuos se minimicen dado el mayor mínimo posible, con lo cual se descarta la eficiencia paretiana. Por el contrario, el utilitarismo y el leximin implican órdenes sociales que conducen a la eficiencia en el sentido de Pareto, con lo cual constituyen criterios de justicia paretianos. En el caso utilitarista, si hubiese posibilidad de una mejora paretiana no se estaría maximizando la suma de utilidad. En el caso del rawlsismo, la posibilidad de mejoras paretianas significa que no se están maximizando cada uno de los sucesivos mínimos y, en consecuencia, será una condición suficiente para que exista un mejor estado social de acuerdo con el orden leximin.

Para graficar los resultados distributivos y de eficiencia de los cuatro criterios examinados, supongamos una sociedad con dos personas, María y Juan, poseyendo únicamente indivisibles e intransferibles panes caídos del cielo. Analizando tan solo la dimensión de bienes, un primer estado social en el que existan 101 panes, todos para María y ninguno para Juan, es desde el punto de vista utilitarista mejor que un segundo estado social en que María recibe 51 panes y Juan 49, pero donde solo existen 100 panes. Lo que importó para el utilitarismo fue el total de panes, no su distribución. En el caso del leximin la mejor situación será la segunda, porque en el primer estado social el mínimo recibido es 0, mientras que en el segundo el que menos recibe obtiene 49 panes. ¿Cuál es el primer problema que encontramos con el criterio de distribución de Rawls? Asume que ahora las opciones son los 101 panes, todos para María y ninguno para Juan, y un nuevo estado social con tan solo 2 panes distribuidos 1 para María y 1 para Juan. El estado social con tan solo 2 panes, donde Juan recibe 1 pan, sería preferible al estado social con 101 panes, en el cual Juan recibe 0 panes. A diferencia del utilitarismo, para el rawlsismo solo importó lo que

recibió el que menos tuvo, no el total de panes. Para el libertarismo, no importa el total de panes ni cuántos le tocaron a María y Juan, sino que todo se haya acordado voluntaria y exclusivamente entre María y Juan, dentro del marco de sus derechos formales y, particularmente, de sus derechos de propiedad sobre los panes. Finalmente, un igualitarista escogería la opción de 100 panes, 51 para María y 49 para Juan, coincidiendo en este caso con el leximin, e incluso ambos criterios preferirían la situación con tan solo dos panes, donde Juan recibe 1, a la situación con 101 panes, en la cual Juan recibe 0 panes. ¿Cómo se diferencian? Si se repartieran de acuerdo con el leximin 101 panes, la distribución óptima es indiferente entre María recibiendo 51 panes y Juan 50, o viceversa. Para el igualitarista estricto, la distribución óptima será de 50 panes para cada uno, desperdiciándose un pan en nombre de la igualdad.

Ahora realizaremos un análisis similar pero ya no en la dimensión de bienes, sino en la dimensión de bienestar, para lo cual comenzaremos asumiendo que a María y Juan les gustan los panes exactamente con la misma intensidad. Las elecciones rawlsianas e igualitarias no cambiarán porque el mínimo y la distancia en bienestar, respectivamente, coincidirán con el mínimo y la distancia en panes. Por supuesto, tampoco cambiará la solución libertaria, que solo se define en la dimensión de derechos. Sin embargo, el resultado será totalmente diferente con el utilitarismo, ya que la utilidad total depende de la forma de distribuir los panes.

Si María y Juan se están muriendo de hambre y solo tenemos dos panes, un pan salvando la vida de María y otro salvando la vida de Juan darán mucha más utilidad total que dos panes para María y ninguno para Juan, o viceversa, porque el primer pan para cualquiera de los dos le conservará la vida, pero un segundo pan para la misma persona tan solo satisfará un poco más su hambre, mientras que la otra persona morirá. La utilidad que aporta cada nueva unidad de pan normalmente decrece con el número de panes, la llamada utilidad marginal decreciente de los bienes. Si tenemos 101 panes, al consumir una sola persona todos los panes, las últimas unidades de pan pueden incluso hacerle daño, situación que obviaremos asumiendo que María y Juan son insaciables. La

única forma de maximizar la suma de utilidad será tratando de igualar las utilidades marginales de María y Juan, de otra forma siempre habrá una reasignación de panes que aporta más a alguno de ellos, aumentando así la utilidad total. Con idénticas preferencias entre María y Juan y la utilidad marginal decreciente del pan, la elección utilitarista para cada total de panes coincidirá con la rawlsiana y, si el número total de panes es par, también coincidirá con la elección igualitarista. Entre diferentes totales y distribuciones, el utilitarismo continuará escogiendo la situación con el mayor total de panes, el rawlsismo con el mayor mínimo y el igualitarismo estricto escogerá la menor distancia.

Ahora quitaremos el supuesto extremo de que María y Juan tienen las mismas preferencias, y asumiremos que el pan tiene gluten y que María tiene una terrible alergia a esta sustancia. Para María el pan ya no es un bien, sino un mal. Con este cambio, las cosas varían radicalmente y tanto el utilitarismo como el leximin preferirán el estado social donde hay 101 panes y todos son para Juan, mientras que el igualitarismo escogería el estado social donde nadie tiene panes. Sorprendentemente, estas tres absurdas situaciones pasan la prueba de ausencia de envidia o *envy free*, es decir, si María quisiera estar en la situación de Juan o viceversa, un extendido criterio de justicia distributiva. En el caso del utilitarismo y el leximin, María prefiere no tener pan –recuerde que los panes son intransferibles– a estar en la situación de Juan y tener pan con gluten; y Juan no quisiera estar en la situación de María, esto es, no tener pan. Pese a ello, ninguna persona moral consideraría a esta situación como justa, porque las grandes diferencias, más aún cuando María no tiene nada, chocarían con cualquier noción práctica de justicia. En el caso igualitarista, María y Juan estarían en la misma situación, esto es, sin ningún bienestar derivado de los panes, por lo que también habría ausencia de envidia, pero cualquier persona con algo de racionalidad consideraría esta situación absolutamente indeseable, lo que nos demuestra que las grandes ineficiencias, en este caso, el no tener pan para nadie, también son incompatibles con cualquier noción pragmática de justicia. En realidad, el criterio de ausencia de envidia con opciones restringidas puede significar situaciones tremendamente injustas.

Sabemos que si todo funcionara de acuerdo con la teoría, una mejora paretiana excluye en el plano económico la subutilización de recursos y supone en el plano político ausencia de veto. En el caso de pan con gluten y María alérgica al gluten, ¿por qué no dejar que Juan se lleve todos los panes? La respuesta es: porque sencillamente el mundo no funciona de acuerdo con la “teoría”. Pese a cuestiones fortuitas como su alergia al gluten, las grandes diferencias afectan a María. Probablemente la mejor situación social sería una en la que Juan tome tan solo una parte de los panes, así se desperdicien los demás. Las insultantes diferencias nos destrozan como sociedad.

Si consideramos una razonable equidad como un bien en sí mismo, aumentar panes solo para Juan no necesariamente representaría una mejora paretiana. El Criterio de Pareto nos dice que, siempre y cuando no se perjudique a nadie, más es mejor que menos, pero, si en nombre de la eficiencia aumenta la inequidad, puede existir ese perjuicio, porque la vida real es un mundo repleto de bienes intangibles e interdependencias. Así como muchas veces no hay mayor justicia que ser eficientes, también algunas veces no hay mayor eficiencia que ser justos.

El ejemplo de pan con gluten y sin gluten con María alérgica al gluten y Juan no es prácticamente un *reductio ad absurdum* para transmitir ideas de base. Por ello tenemos resultados extremos y hasta ridículos. El problema radica en que existe una cantidad fija o dotación de panes intransferibles y de una sola clase, esto es, con gluten. Pero ¿por qué habría una dotación de panes que solo satisfagan los gustos de Juan? En una economía real, en lugar de distribuir una dotación de intransferibles bienes, lo que normalmente se distribuye es el ingreso para que cada agente demande lo que necesite de acuerdo con sus gustos y preferencias. Pero los problemas continúan y se complican.

Asumamos que a Juan no le agrada el pan sin gluten, y que a María le gusta el pan sin gluten exactamente de la misma manera que le gusta a Juan el pan con gluten. Enfocándonos exclusivamente en la solución igualitarista, aparentemente una repartición igualitaria del ingreso sería suficiente para igualar el bienestar de Juan y María. Pero ¿qué sucede si el pan

sin gluten es más complejo de producir y, en consecuencia, es más caro? María seguiría estando en desventaja, y debería recibir mayor ingreso que Juan para tratar de acercarnos a la igualdad de bienestar. Para dificultar las cosas, si Juan es más productivo que María y por ello genera mayor ingreso, la redistribución debería ser mucho mayor, y es así como el

igualitarismo en bienestar se convierte en el principio marxista “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”, o, parafraseando a San Pablo, “el que mucho recogió, no tuvo bienestar de más; y el que poco, no tuvo bienestar de menos”.

Lo esencial es la virtud

Desde el punto de vista ético hemos caracterizado a los diferentes criterios de justicia por sus énfasis en intenciones, procedimientos y consecuencias. El libertarismo se limita exclusivamente a procedimientos: que se respeten los derechos formales; el utilitarismo prioriza las consecuencias: que aumente la suma de bienestar; y el igualitarismo prioriza las intenciones: la búsqueda permanente de la igualdad. El *leximin* constituye una mezcla de procedimientos e intenciones, por lo que se lo conoce también como liberalismo igualitario. Este último reparte los llamados bienes sociales primarios buscando expresamente mejorar al que peor está, y luego prevalecen excluyentemente los procedimientos –la prioridad de la libertad– en un enfoque de derechos formales similar al libertarismo. Los procedimientos son importantes, porque el fin no justifica los medios; las consecuencias también son importantes, al fin y al cabo, se necesita eficacia para alcanzar los objetivos; pero, en nuestro criterio, lo fundamental es la recta intención: buscar ser justos. Rawls nos habla de instituciones sociales virtuosas, pero de poco servirán sin personas virtuosas que busquen expresamente hacer lo correcto. Lo esencial es cómo se comportarían las personas en ausencia de instituciones formales, cuando lo único que queda es la cultura y la conciencia. En nuestro ejemplo de la chica perdida en el desierto, ante la ausencia de autoridad e instituciones, son los valores los que nos obligan a actuar en la forma debida. El acto de justicia con la chica –proteger su derecho a la vida sin pedir nada a cambio– debe ser una acción consciente y voluntaria, y

no consecuencia inesperada o imposición de algún tipo de institución. Una persona que hace el bien por factores ajenos a su intención no está realizando un acto virtuoso, perdiéndose así el más importante bien para cualquier sociedad: el bien moral.

Esto nos hace desechar el libertarismo como criterio de justicia. No puede existir una noción de justicia que no considere la recta intención y ni siquiera las consecuencias de nuestros actos voluntarios. También nos permite rechazar al utilitarismo y su ética consecuencialista. Cosas como la mano invisible, el supuesto de que cada uno buscando su propio interés promoverá el interés de la sociedad, puede ser un pragmatismo muy destructor, confundiendo medios con fines, al menos si el desarrollo no es centrado en los objetos, sino en el sujeto: la persona humana. Poner una zanahoria delante del burro para que, en su afán de alcanzarla, arrastre cargas muy pesadas, puede ser eficiente si el objetivo es arrastrar las cargas, pero será terriblemente contraproducente si el objetivo es hacer menos bestia al burro. El bien común así alcanzado tendrá mucho de interés y poco de virtud, por lo que su costo puede ser mucho mayor que su beneficio.

En cuanto a Rawls, sin duda su propuesta es una gran construcción intelectual, pero en realidad esconde cuestionables juicios de valor bajo un manto de racionalidad. Nada objetivo permite concluir que el agente representativo en la posición original prefiera el más extendido sistema de libertades básicas

compatible con uno similar para todos –principio de maximización de igual libertad– o la imposibilidad de disminuir libertades en función de otros objetivos deseables –principio de prioridad de la libertad–. Rawls tan solo impone arbitrariamente preferencias que establecen la supremacía de la libertad sobre otros valores sociales, para luego asignarle un precio infinito a cualquier clase y cantidad de libertad.

¿Qué impide que el imparcial *homo economicus* prefiera un principio de maximización de igual bienestar? La regla de la prioridad rawlsiana también es arbitraria incluso cuando se han satisfecho necesidades de base y se puedan garantizar todos los derechos fundamentales, es decir, en el marco de la concepción especial de justicia. ¿Por qué restringir disminuciones marginales de libertad a cambio de grandes avances en otros objetivos deseables? La prioridad de la libertad es tan solo un inmenso juicio de valor en función de la lógica liberal, que servirá para justificar cosas tales como altos niveles de inequidad en nombre del respeto a las libertades.

Con respecto al criterio del maximin, éste es supuestamente la elección que realizaría un agente maximizando su propio beneficio esperado, el típico *homo economicus* de la Economía Neoclásica, pero con un velo de ignorancia, lo cual técnicamente constituye un caso de elección racional en condiciones de incertidumbre. La incertidumbre se diferencia del riesgo en que en este último conozco las probabilidades asociadas a cada evento: ser rico o pobre, blanco o negro, hombre o mujer, inteligente o no. Al no conocer las probabilidades de cada evento, ni siquiera puedo calcular ganancias o pérdidas esperadas –el costo o beneficio de cada evento por su probabilidad– y de esta forma tomar decisiones informadas. En estas circunstancias, los agentes con aversión al riesgo aplican la regla heurística conocida como “principio de precaución”, que consiste en escoger las opciones cuyas peores consecuencias no sean tan malas. La infinita aversión al riesgo equivale a pensar que será mi peor enemigo el que me asigne el puesto en la sociedad, por lo que sin duda escogeré siempre el estado social donde menos mal está el que esté peor, indiferentemente de la situación del resto. Pero esa aversión total al riesgo no solo es un caso particular, sino también un caso extremo, por lo que el

maximin no tiene por qué ser la elección racional de todo *homo economicus* en la posición original, constituyendo tan solo buenos deseos justificados de forma sofisticada, como posteriormente lo reconoció el propio Rawls (Rawls, 2001, p.99).

La racionalidad para Rawls sigue siendo individuos maximizando su propio beneficio, inicialmente en la posición original y luego dentro de principios que supuestamente aceptarían desde dicha posición de incertidumbre. Con ello se naturaliza el individualismo y, como corolario, el liberalismo. El propio Rawls reconoce expresamente que su Teoría de la Justicia es una forma de liberalismo político (Rawls, 2001). Pero entonces estamos hablando de ideología, no de derivaciones positivistas de un criterio de justicia, donde los juicios de valor comienzan con las preferencias e hipótesis de comportamiento de los agentes. Estas abstracciones liberales no solo nos llevan a un sujeto individualista, sino también asocial y amoral, contrariando la necesaria implicación colectiva que tiene cualquier noción de justicia, la cual solo puede definirse con respecto a los demás. Con ello se pierde la esencia de la justicia como virtud, donde los valores y el sentido de comunidad son fundamentales, como aquel fumador empedernido que apoya la prohibición de fumar en sitios públicos, pese a que va contra sus intereses, porque sabe que la medida beneficia al bien común. Siempre se podrá argumentar que ese fumador empedernido sigue siendo un *homo economicus* individualista –actuando autónomamente en función de sus propios objetivos– pero no egoísta –ya que entre sus objetivos está el bienestar de los demás–, pero entonces debemos reconocer que al menos se requiere un individualismo virtuoso. Al omitir la virtud y enfatizar el individualismo por objetivos ideológicos, el liberalismo no solo está botando el agua sucia de la bañera junto con el bebé, sino que está botando al bebé para quedarse con el agua sucia. Aristóteles, en su *Ética Nicomáquea*, llama a la justicia la virtud más perfecta, precisamente porque se dirige al bien del otro. Paradójicamente, sería el mismo liberalismo y su supuesta racionalidad el mayor problema para llegar a un valedero criterio de justicia.

Solo nos quedaría entonces el igualitarismo, que mantiene permanentemente la clara intención de

hacer lo justo, considerando justicia como la igualdad entre individuos, juicio de valor que no pretende derivaciones desde la razón pura. Pero el igualitarismo dice poco en cuanto a procedimientos, pudiendo implicar un total irrespeto a las libertades individuales y, particularmente, a la propiedad privada. Afortunadamente, con adecuadas regulaciones y técnicas modernas de impuestos y subsidios al ingreso y a la riqueza podríamos alcanzar una gran igualdad de recursos respetando libertades y derechos de propiedad básicos, aunque sería necesario hacer abstracción de posiciones extremas como el absolutismo libertario. Pese a no ser axiomático como muchas veces se pretende, sí es posible que con estas medidas pueden presentarse problemas de eficiencia. Mientras que Rawls somete la justicia a la eficiencia al justificar cualquier desigualdad si mejora el mínimo, el igualitarismo, en cambio, obvia totalmente las cuestiones de eficiencia, soslayando el hecho de que muchas veces no hay mayor justicia que ser eficientes. En nuestro sencillo ejemplo de pan con gluten y María siendo alérgica al gluten, el igualitarismo nos llevó al peor de los mundos: que no haya pan para

nadie. Si buscando la justicia nos quedamos sin pan, entonces, ¿qué se repartiría? Llegamos así a la supuesta disyuntiva o *trade off* entre justicia y eficiencia.

Todos deberíamos coincidir en que no es posible obviar la cuestión de la eficiencia. La gran pregunta es: ¿cuánta desigualdad aceptar en nombre de ella? Para el utilitarismo y el rawlsismo es la que sea necesaria para maximizar el total de bienestar o el bienestar del mínimo, respectivamente; para el libertarismo ni siquiera existe esta pregunta; y para el estricto igualitarismo el veredicto es cero. Jamás habrá respuesta objetiva a este interrogante. Pretender derivar criterios morales desde la razón pura es un engaño. Ineludiblemente se requieren juicios de valor. El problema no es que existan, sino el negarlos. Como sostiene MacIntyre: “...los juicios morales, al ser expresiones de actitud o sentimiento, no son ni verdaderos ni falsos; y un acuerdo en el juicio moral no va a ser asegurado por ningún método racional, porque no hay ninguno” (MacIntyre, 1981. Traducción libre del inglés).

La reina de las virtudes republicanas

Con su lógica liberal, el rawlsismo justifica grandes desigualdades y hasta las vuelve deseables, cuando la desigualdad es el gran mal de nuestro tiempo. De acuerdo con el *World Inequality Report 2022*, los billonarios, definidos como las personas que poseen más de un millardo o mil millones de dólares de riqueza, son el 0.00005 % de la población mundial, pero poseen el 3.5 % de la riqueza total, mientras que el 50 % más pobre de la población mundial posee tan solo el 2 % (Chancel *et al.*, 2021). Esto significa que 2.750 afortunadas personas y sus respectivas familias, tienen 75 % más riqueza que 3.800 millones de personas. Esta participación de los billonarios en la riqueza total se incrementó drástica y escandalosamente durante la pandemia del coronavirus. ¿Qué teoría “racional” de justicia puede justificar esta

atrocidad? Dentro del marco rawlsiano bastaría que, cada vez que se encuentre un arreglo social que mejore sustantivamente a la clase media a través de la disminución de la distancia entre el estrato alto y el estrato medio, estos billonarios se pongan de acuerdo para hacer transferencias al estrato poblacional más pobre para superar así el mínimo de cualquier otra alternativa, con lo cual ese estado social sería el preferido pese a dejar prácticamente intactas las también insultantes diferencias de los ricos con la, para Rawls, irrelevante clase media.

La idea intrínseca del rawlsismo es que la desigualdad es buena si beneficia a alguno sin perjudicar a ninguno. Nadie puede negar que el espíritu innovador produce beneficios para todos, pero, si en lugar

de tener 151.000 millones, el sudafricano Elon Musk, un genio innovador y el segundo hombre más rico del planeta, tuviera solo 151 millones de dólares, ¿dejaría de innovar? Lo más probable es que tan solo dejaría de intentar adefesiosos y contaminantes viajes al espacio. La tercera fortuna más grande del planeta, la del francés Bernard Jean Étienne Arnault, ni siquiera está asociada con innovación, sino con ¡consumo suntuario! Arnault es el dueño del grupo Louis Vuitton Moët Hennessy (LVMH) dedicado a la moda, vinos y licores, perfumes, cosméticos, relojes y joyería. Con limitaciones a su fortuna estimada en 150.000 millones de dólares, ¿Arnault dejaría de ser empresario? Y de hacerlo, ¿cuál sería el impacto en bienestar –especialmente entre los más pobres– de no tener cada año un nuevo modelo de cartera Louis Vuitton? Por el contrario, una menor inequidad puede mejorar la armonía social y la toma de decisiones colectivas, con impactos positivos directos e indirectos, respectivamente, en el bienestar de la comunidad. Rawls (2001, pp. 67-68) desecha la posibilidad de distancias indignas debido a la igualdad de libertades básicas y a la justa igualdad de oportunidades, lo que, según él, provocará una abierta competencia entre los más hábiles y capacitados, lo cual mantendrá en un rango razonable las distancias entre los que mejor y peor están. Nuevamente, estos son tan solo los buenos deseos y esperanzas de

Rawls, sin que nada objetivo garantice que aquello se cumpla.

La equidad es un bien público, siendo ciertas teorías tan solo ideologías disfrazadas de ciencia, concebidas para convencernos de que las desigualdades son merecidas e incluso por nuestro propio bien. En palabras de Thomas Piketty: “Toda sociedad humana necesita justificar sus desigualdades, y cada justificación contiene su parte de verdad y exageración, audacia y cobardía, idealismo e interés propio” (Piketty, 2019, p. 2. Traducción libre del inglés).

La justicia desde siempre ha sido ante todo una virtud o el deseo de actuar en función de los principios morales, y un fundamental principio moral debe ser que las grandes desigualdades son un insulto a la dignidad humana, especialmente a aquella de los menos favorecidos, así intenten justificarla en nombre de ellos. En esta “justicia como virtud” es esencial la recta intención, sin que esto excluya tener en cuenta procedimientos y consecuencias y, dentro de estas últimas, la eficiencia. En eso sí tenía toda la razón el gran Simón Bolívar cuando en su discurso pronunciado el 23 de enero de 1815 en Bogotá, al inaugurarse el Gobierno de las Provincias Unidas de Nueva Granada, afirmaba que *la justicia es la reina de las virtudes republicanas*.

Referencias

- Atkinson, Anthony y Joseph Stiglitz (1980). *Lectures in Public Economics*. Edición 2015 de Princeton University Press.
- Chancel, Lucas, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, E., Gabriel Zucman *et al.* (2021) *World Inequality Report 2022*. World Inequality Lab.
Disponibile en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/padr.12547>
- Hart, Herbert L. A. (1973). "Rawls on Liberty and Its Priority". *The University of Chicago Law Review*. Vol. 40, No. 3, pp. 534-555. Publicada por The University of Chicago Law School. Chicago, Estados Unidos.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
Edición Kindle, p. 12. Traducción libre del inglés.
- Marx, Karl (1875). *Crítica del Programa de Gotha*. Texto en inglés en Marx and Engels Internet Archive.
Traducción libre del inglés. Disponible en: <https://www.marxists.org>
- Meade, James E. (1976). *The Just Economy*. Principles of Political Economy, Volume IV. Taylor and Francis.
Edición de Kindle.
- Nozick Robert (1974). *Anarchy, state and utopia*. Basic Books. Nueva York.
- Nussbaum, Martha (2003). "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice", *Feminist Economics*, 9 (2-3), 33-59.
- Piketty, Thomas (2019). *Capital et idéologie*. Éditions du Seuil, París. Edición Kindle en inglés.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Rawls, John (2001). *Justice as Fairness: a restatement*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Sen, Amartya (1970). "The Impossibility of a Paretian Liberal". *Journal of Political Economy*. Vol. 78, No. 1, pp. 152-157. Publicado por The University of Chicago Press. Chicago, Estados Unidos.
- Sen, Amartya (1979). "Personal Utilities and Public Judgements: Or What's Wrong with Welfare Economics?". *The Economic Journal*, Vol. 89, No. 355, pp. 537-558 Publicado por Wiley-Blackwell para la Royal Economic Society. Reino Unido.
- Sen, Amartya (1995). *Inequality Reexamined*. Oxford University Press. Oxford, Reino Unido.
- Smith, Adam (2012) [1776]. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Wordworth editions, 2012. Reino Unido.