

De la justicia de *economicus* a la de *sapiens**

From the justice of *economicus* to that of *sapiens*

Rafael Correa Delgado**

ABSTRACT

This article is a critique of the concept of rationality in neoclassical economics and the ideological bias of Rawls' theory of justice. Fair social mobility is presented as an essential element of justice; it requires two fundamental components. The first is a truly fair equality of opportunity, understood as the strict equality of basic effective rights. The second one is perfect procedural justice, defined as equitable procedures that reasonably guarantee the desired results based on the principle of desert. A concrete proposal for social justice is presented in three stages. The first one prioritizes exclusively overcoming poverty, the second stage prioritizes equity, and the third prioritizes efficiency.

Keywords: Liberalism; justice; freedom; rationality; inequality; rights; capabilities.

JEL codes: A13, B55, D63, I30.

* Artículo recibido el 30 de octubre de 2023 y aceptado el 6 de agosto de 2024. Agradezco las observaciones de un revisor anónimo cuyos comentarios y sugerencias contribuyeron a mejorar este trabajo. También conté con la revisión y los valiosos comentarios de Leonardo Caravaggio, Universidad de Buenos Aires; Leonardo Gasparini, Universidad Nacional de La Plata; Martín Guzmán, Universidad de Columbia; Pablo Mira, Universidad de Buenos Aires; René Ramírez, Universidad Nacional de las Artes, Buenos Aires, y David Villamar, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador. Finalmente, tuve el invaluable apoyo investigativo de César Montalvo, Universidad de Washington, y David Yugsi, IPPE. El contenido del artículo es responsabilidad exclusiva del autor.

** Rafael Correa Delgado, presidente del directorio del Instituto para la Democracia Eloy Alfaro (Ideal), Bruselas (2023-2024) (correo electrónico: rafael1@rafaelcorrea.com).

RESUMEN

El presente artículo es una crítica al concepto de racionalidad de la economía neoclásica y al sesgo ideológico de la teoría de la justicia de Rawls. Se presenta como elemento esencial de la justicia una justa movilidad social, la cual requiere dos componentes fundamentales. El primero es una igualdad de oportunidades verdaderamente justa, entendida como la estricta igualdad de derechos efectivos básicos. El segundo es una justicia procedimental perfecta, definida como procedimientos equitativos que garanticen razonablemente los resultados deseados y que se fundamenten en el principio de merecimiento. Se presenta una propuesta concreta de justicia social en tres etapas. La primera prioriza exclusivamente la superación de la pobreza; la segunda etapa prioriza la equidad, y la tercera, la eficiencia.

Palabras clave: liberalismo; justicia; libertad; racionalidad; desigualdad; derechos; capacidades. *Clasificación JEL:* A13, B55, D63, I30.

INTRODUCCIÓN

Los cuatro criterios referenciales modernos sobre ética y justicia sociales son el utilitarismo benthamista, o simplemente utilitarismo, que busca maximizar la suma o promedio —asumiendo población constante— de bienestar de los ciudadanos; el rawlsismo o liberalismo igualitario, que busca la maximización del bienestar de los que peor están o la maximización del mínimo —el llamado *maximin*—, en un marco de maximización de igual libertad formal para todos; el libertarismo o liberalismo libertario, que se concentra exclusivamente en la maximización de la igual libertad formal para todos, y el estricto igualitarismo, o simplemente igualitarismo, que privilegia la minimización de la distancia del bienestar entre los diferentes individuos, al preferir el mayor mínimo en caso de igual distancia (Correa, 2023). Mediante recursos metodológicos de la economía neoclásica y de la teoría de la elección racional, el rawlsismo pretende derivar las instituciones de una sociedad justa de forma positivista, y así obtiene resultados que incorporan aspectos fundamentales de los otros tres criterios: al igual que los utilitaristas, exige eficiencia en el sentido de Pareto; como los libertarios, establece un marco de máxima igual libertad formal para todos, y, como los igualitaristas, ante

iguales distancias, prefiere el mayor mínimo. Por esta riqueza de método y contenido, para nuestro análisis tomaremos como caso base el rawlsismo o liberalismo igualitario.

I. ¿SOMOS *HOMO ECONOMICUS* U *HOMO SAPIENS*?

La teoría de la justicia rawlsiana (Rawls, 1971) es una aplicación de la teoría de la elección racional, y se construye al utilizar como agente representativo al celeberrimo, aunque inexistente, personaje individualista y “racional” de la economía neoclásica, el llamado *Homo economicus*. El individualismo significa que se actuará en función de sus propios objetivos, mientras que la racionalidad neoclásica implica que siempre se hará lo mejor dentro de lo posible, dada la información que se posee. Matemáticamente, esta “elección racional” del *Homo economicus* se expresa como la maximización del valor esperado de una función objetivo que representa el orden de sus preferencias y que está sujeta a restricciones, las cuales se interpretan como las limitaciones que se tienen que enfrentar.

Es posible confrontar este modelo de comportamiento con la realidad al utilizar un sencillo experimento que en teoría de juegos se conoce como el “juego del ultimátum”. Asumamos que entregamos 100 panes a una persona y le decimos que los comparta con otra, con la condición de que, si la segunda persona no acepta el reparto, las dos se quedarán sin panes. Imaginemos primero nuestro juego del ultimátum entre dos *Homo economicus* de libro de texto. La teoría predice que el *Homo economicus* que reparte los panes tratará de dar lo mínimo al otro y que el *Homo economicus* que recibe los panes aceptará cualquier migaja, porque es mejor que nada. Este comportamiento sería individualista y “racional”, ya que las dos personas buscaron maximizar su propio bienestar individual debido a la restricción distributiva que impone el juego.

Como una digresión sobre eficiencia, este resultado, además, será eficiente en el sentido de Pareto, llamado así en honor de su creador, el economista italiano Vilfredo Pareto. Una mejora paretiana significa que alguien puede estar mejor sin que nadie esté peor, y un punto eficiente en el sentido de Pareto será aquel en el que se hayan agotado todas las posibilidades de dichas mejoras. La eficiencia paretiana constituye, de lejos, el concepto de eficiencia más utilizado en economía, pese a ser un criterio absolutamente relativo e

incompleto. Entre otras cosas, las asignaciones eficientes dependen de las dotaciones iniciales y no es posible comparar entre diferentes asignaciones Pareto-eficientes. De esta forma, si tenemos 100 panes en una sociedad de dos personas, dos puntos igualmente “eficientes” se dan cuando una persona tiene todo y la otra nada, o cuando cada una tiene 50 panes. En ninguno de los dos casos podría hacerse una “mejora paretiana”. De hecho, en una economía con al menos dos personas y un espacio de bienes unidimensional, cualquier asignación factible de la totalidad de recursos es en sí misma un óptimo de Pareto. La condición necesaria para la eficiencia paretiana, si se asume que no existe saciedad ni interdependencias, es que no haya desperdicio de panes.

Ahora volvamos a nuestro juego del ultimátum, pero con dos miembros de una comunidad indígena de Los Andes. Casi seguramente quien posee los panes los repartirá voluntariamente de forma cercana a la igualitaria, pues, de no hacerlo, el reparto muy probablemente será rechazado. El *Homo economicus* distribuirá panes si va en su beneficio propio o si tiene que hacerlo por controles sociales imperativos llamados leyes. Es la cultura individualista. El miembro de la comunidad indígena distribuirá panes porque no imagina que unos coman más que otros. Es la cultura comunitaria. Ambos resultados serán eficientes en el sentido de Pareto, pero con resultados totalmente distintos en cuanto a distribución.

El experimento original del juego del ultimátum se realizó mediante dinero en lugar de panes y con estudiantes de cuarto nivel de economía de la Universidad de Colonia, en Alemania. Estos jóvenes debieron ser los ejemplos típicos del *Homo economicus*, pero los proponentes ofrecieron en promedio 40% del dinero, mientras que las ofertas de menos de 20% fueron a su vez rechazadas cerca de 50% de las veces por los receptores (Güth, Schmittberger y Schwarze, 1982). Es decir, el mundo real destroza la teoría, que no es más que la apología del egoísmo, disfrazado con los nombres de “individualismo” y “racionalidad”. Los neoclásicos argumentarán que *individualismo* no es lo mismo que *egoísmo*, y que el *Homo economicus* —aunque ya no el de libro de texto— puede tener preferencias no egoístas, es decir, que incorporan positivamente el bienestar de los demás, conocidas como preferencias altruistas. La buena noticia para ellos es que, al definir *ex post* la función objetivo, todo comportamiento puede ajustarse a la teoría, con lo que podemos decir que los estudiantes de la Universidad de Colonia que repartían el dinero y que ofrecieron en promedio 40% eran altruistas. La mala noticia es que, de esta forma, hasta el suicida que toma veneno sería racional, porque

siempre podremos decir *ex post* que con su restricción de ingreso maximizó una función de utilidad donde la cicuta era la elección que mayor satisfacción le daba. Un modelo que *a posteriori* puede explicarlo todo termina explicando nada.

La realidad es que el jugador que tiene el poder de repartir por lo general no se atreverá a proponer diferencias insultantes, y el que recibe tampoco las aceptará y preferirá quedarse sin nada a someterse a lo que considera un reparto injusto. Se podría nuevamente argumentar *ex post* que en las restricciones que enfrentaba el estudiante que repartía el dinero se incorporaba la reacción de aquel que debía aceptar o rechazar la oferta, por lo que tuvieron que ofrecer en promedio 40% del dinero para no quedarse sin nada, y que a aquellos a los cuales les rechazaron la oferta fue más bien por un problema de información. Pero ¿cómo explicar entonces el comportamiento de los que preferían quedarse sin nada antes que aceptar un reparto que consideraban injusto?

Pese a todos los malabares que hagamos para intentar salvar el modelo neoclásico de comportamiento, al final del día lo que los estudiantes de la Universidad de Colonia nos están diciendo es que no somos individualistas y amorales *Homo economicus* que actúan en el vacío, sino *Homo sapiens* bastante más simpáticos y que participan en una sociedad. Aunque existan asimetrías de poder, como quien distribuye el dinero y quien lo recibe, la propia naturaleza humana y las reglas sociales determinadas por los valores compartidos establecen nociones de igualdad y justicia que fijan límites a ese poder. Estas conductas son mucho mejor explicadas por la economía del comportamiento, rama relativamente joven de la economía basada más en experimentos empíricos que en teorías abstractas, y con un enfoque interdisciplinario en el cual contribuyen crucialmente la psicología y la antropología evolutivas. Gintis, Bowles, Boyd y Fehr (2005) presentan una abundante evidencia experimental que demuestra que las personas tienen predisposición no para competir, sino para cooperar con otros, lo que se conoce como “reciprocidad fuerte”, pero están dispuestas a sancionar a aquellos ejecutores de actos asumidos como indebidos, así este castigo le cause daño al mismo sancionador, lo que se denomina “comportamiento castigador altruista”, que es precisamente lo que prefiere hacer en el juego del ultimátum el jugador que rechaza un reparto que considera injusto.

Como manifiesta Raworth (2017), el *Homo economicus*, individuo que procesa permanentemente información para maximizar una inmutable fun-

ción objetivo sujeta a determinadas restricciones, es más cercano a una caricatura que a una realidad científica. Esto es cierto incluso si se tienen preferencias altruistas. Los verdaderos problemas con la teoría no son las clases de preferencias, sino su supuesta inmutabilidad, la hipótesis de individualismo y la noción misma de racionalidad. El ya no imaginario sino muy real *Homo sapiens* obtiene información del entorno para alcanzar objetivos permanentemente modificados por la misma información que recibe, así como por la constante interacción con otros seres humanos. Lo relativamente inmutable no son sus preferencias, sino los principios y los valores que practica, en gran medida expresión de la cultura que comparte con los demás. Lejos de ser individualista, el *Homo sapiens* es el ser más cooperador de la naturaleza y profundamente gregario, enfrenta la vida por medio de mecanismos de prueba-error-corrección, y se guía por las normas de la comunidad. En su inmensa mayoría estas normas no son formales y explícitas, sino informales y tácitas, gracias a la cultura adquirida, a hechos de la razón o a la conciencia moral común a todo individuo y, de acuerdo con Barkow, Cosmides y Tooby (1992), hasta por rasgos conductuales hereditarios frutos de la adaptación al entorno donde vivimos, lo que la psicología evolutiva denomina “cultura evocada”.

Con este espíritu comunitario, heurístico y deontológico, el *Homo sapiens* logró aprender y colaborar con sus semejantes y consiguió sobrevivir a especies homínidas más fuertes e incluso probablemente más inteligentes que él, como el *Homo neanderthalensis*. Si el *Homo sapiens* hubiese seguido el comportamiento del *Homo economicus* de libro de texto, probablemente hubiera dejado de existir. Harari (2014) sostiene que la cooperación social ha sido la clave de nuestra supervivencia, y que la racionalidad no es maximizar el interés propio, sino actuar de acuerdo con costumbres y valores desarrollados en la vida compartida con los demás. Por ello, Sen (2009) nos dice que la elección “racional” es sencillamente aquella basada en razones sostenibles.

II. ¿TEORÍA DE LA JUSTICIA O SIMPLE IDEOLOGÍA?

Stricto sensu, Rawls no trabaja directamente con la inobservable dimensión de bienestar, sino con los llamados bienes sociales primarios o aquellos bienes de los que toda persona racional quisiera tener más y cuya posesión es afectada por la estructura básica de la sociedad. Sen (1999: 72) los define

como bienes de propósitos generales que permiten a las personas alcanzar sus propios fines. Este enfoque hace posibles las comparaciones interpersonales; previene fuentes de bienestar cuestionables, como la que surge de causar dolor ajeno, y evita distorsiones en el sentido de que las personas con gustos más costosos reciban recursos adicionales para mejorar su nivel de bienestar (Sen, 1979).

A fin de derivar criterios de justicia supuestamente de forma positivista, Rawls utiliza como recurso metodológico una posición original imaginaria donde el agente representativo es individualista y racional en el sentido neoclásico, pero desconoce qué puesto le tocará ocupar en la sociedad. Debido a este “velo de ignorancia”, dicho *Homo economicus* sería imparcial en sus decisiones, con lo cual, si actúa siempre en función de su propio interés, elegiría una situación en la que cada uno tenga el más extendido sistema de libertades básicas compatible con un sistema similar para todos y, como punto de partida, también escogería una repartición igualitaria de los bienes sociales primarios. A partir de este hipotético estado inicial, el imparcial *Homo economicus* rawlsiano jamás aceptaría intercambiar libertad por ningún otro bien: el llamado principio de “prioridad de la libertad”; consentiría potenciales desigualdades en la distribución de los demás bienes sociales primarios, siempre y cuando favorezcan a todas las partes y se den en un marco de igualdad de oportunidades: el llamado “principio de la diferencia”, e, independientemente del nivel de desigualdad, preferiría la situación donde el que peor esté se encuentre menos mal: la llamada maximización del mínimo o “principio *maximin*”.

La propuesta de Rawls es sin duda una gran construcción intelectual, pero en realidad esconde juicios de valor cuestionables bajo un manto de positivismo. Ni el principio de la prioridad de la libertad ni el de la diferencia ni el *maximin* deben ser necesariamente elegidos por un *Homo economicus* en la posición original rawlsiana, incluso en condiciones de absoluta imparcialidad. Para empezar, nada objetivo impone la prioridad de la libertad. Lo que está haciendo Rawls en su análisis es asumir arbitrariamente preferencias que no sólo establecen la supremacía de la libertad sobre otros bienes sociales primarios, sino que incluso asignan a la libertad un inmenso precio relativo que excluye cualquier posibilidad de intercambio por otros valores sociales deseables. Para justificar la prioridad de la libertad, Rawls argumenta una concepción especial de justicia que asume que ya se ha logrado una adecuada base material, y así se reduce el beneficio marginal de

mejoras económicas y sociales en favor de la libertad. Por consiguiente, el observador imparcial aceptaría la negación de igual libertad sólo si es necesaria para mejorar la calidad de la civilización a fin de que, a su debido tiempo, todos puedan disfrutar de libertades iguales (Rawls, 1971: 541-543). En pocas palabras, para Rawls la prioridad de la libertad se impone cuando se ha logrado un importante nivel de riqueza, con lo que la teoría de la justicia de Rawls no sería una teoría general, sino, a lo sumo, un caso particular aplicable a los países más desarrollados. Pero ni aun con esta condicionalidad alcanza para justificar la prioridad de la libertad, puesto que excluiría la posibilidad de que en los países ricos se intercambie algo de libertad por objetivos igualmente deseables, como mayor seguridad, que es precisamente lo que ocurre con cosas como la prohibición de medios de comunicación prorrusos en Europa en el marco del conflicto Rusia-Ucrania, una clara restricción de la libertad de prensa, de expresión y del libre albedrío.

Hart (1973) categóricamente concluye que Rawls pretende derivar la prioridad de la libertad a partir de los intereses de una persona racional e imparcial, pero en realidad termina fundamentándola en los ideales liberales. Rorty (1991: 175-196) va aún más lejos al afirmar que Rawls tan sólo sistematiza las instituciones y los principios típicos del liberalismo americano para luego confeccionar un traje filosófico a la medida de estas ideas liberales, donde pone la política primero y la filosofía después. Si dejamos de lado la condición de prosperidad que requiere la concepción especial de justicia rawlsiana, la prioridad de la libertad se convierte en un concepto insustancial, ya que sería suficiente considerar que una de las peores negaciones de la libertad es la pobreza extrema, para que casi cualquier limitación de las libertades formales con el objetivo de disminuir la miseria pueda ser entendida como restricción de la libertad para beneficio de la libertad o, incluso, como mejoras de la “calidad de la civilización” a fin de que todos puedan disfrutar de iguales libertades. Lo único que queda claro es que la prioridad de la libertad es tan sólo un inmenso juicio de valor en función de la lógica liberal.

En cuanto al principio de la diferencia rawlsiano, éste no sólo asume preferencias individuales, sino también asociales, al hacer total abstracción de la naturaleza gregaria del *Homo sapiens*. El ser humano vive en un mundo de absoluta interdependencia y le importa lo que sucede en la comunidad, por lo que es perfectamente plausible que prefiera un menor nivel de bienes primarios a cambio de mayor igualdad. Finalmente, el principio *maximin* su-

pone implícitamente que el *Homo economicus* rawlsiano es infinitamente adverso al riesgo, actitud que puede ser ilustrada como pensar que será mi peor enemigo el que me asigne el puesto en la sociedad, por lo que racionalmente escogeré el estado social donde menos mal esté el que peor está. Pero esa aversión infinita al riesgo no sólo es un caso particular, sino también un caso extremo que Rawls convierte arbitrariamente en principio general.

Pese a lo aparentemente sofisticado de su análisis, Rawls no demuestra, sino que tan sólo impone sus principios de justicia. El propio Rawls (1993) despeja cualquier duda cuando reconoce explícitamente que sus principios son en realidad una concepción política liberal de la justicia, por lo que estaríamos hablando de ideología y no de una pretendida derivación positivista de criterios de justicia. Como sostiene MacIntyre (1981), no existe método racional para derivar principios morales.

III. CAPACIDADES Y DERECHOS EFECTIVOS

Uno de los problemas graves del liberalismo es que en el centro de su análisis están las libertades formales y no las circunstancias de los individuos. En la lógica liberal un régimen que prohíbe leer libros atenta contra las libertades individuales, pero uno que permite leerlos y tiene a su población analfabeta no lo hace. Sin embargo, en términos de libertad, ambos regímenes son similares (Hausman y McPherson, 1996: 123).

Desde el enfoque de derechos y deberes, el ideario liberal reconoce básicamente los derechos negativos o aquellos que impiden a los demás individuos interferir en las acciones del poseedor de estos derechos, en contraste con los derechos positivos, que implican una obligación para los demás individuos de realizar ciertas acciones en beneficio del poseedor (Foldvary, 2011: 882-883). Ejemplos de los primeros son los derechos civiles y políticos; ejemplos de los segundos son los derechos a un adecuado estándar de vida. El derecho a leer libros se enmarca en los derechos negativos, porque nadie puede interferir en la opción de lectura... ¡aunque uno sea iletrado! Es bastante evidente que para ejercer el derecho negativo a leer libros se debe tener el derecho positivo de ser alfabetizado. Derechos sin posibilidad de acceder a las respectivas capacidades reales para ejercerlos constituyen una gran estafa social. Pero así como el derecho a leer libros no sirve de nada para la gente que no tuvo acceso a la alfabetización, ser alfabetizado no servirá

en toda su plenitud si no está permitido leer libros. Si los derechos no pueden ser ejercidos sin las correspondientes capacidades reales, tampoco estas últimas podrán ser completamente ejercidas sin los correspondientes derechos. Para que el derecho a leer libros sea efectivo, debe haber una capacidad real equivalente —saber leer— y el respectivo derecho —permiso de leer libros—. Lo realmente importante no lo constituyen los derechos formales del ideario liberal, sino los *derechos efectivos*, esto es, aquellos con sus correspondientes capacidades reales para ejercerlos, aunque parece claro el orden de prelación: con la capacidad real de lectura puede romperse la prohibición de leer libros, pero con el derecho a leer libros no puede superarse la incapacidad real de lectura. Es decir, con capacidades reales un individuo puede ser sujeto de su propia liberación.

¿Es moral entonces alfabetizar incluso contra la voluntad de los iletrados? La respuesta es sí, por dos razones. La primera es porque aumenta opciones sustantivas, aunque esto signifique, con la terminología de Rousseau, forzarlos a ser libres. Es perfectamente posible argumentar que ese iletrado no toma su decisión en libertad, porque está dominado por su falta de ilustración. La segunda y más importante razón proviene de entender que vivimos en comunidad, por lo que un analfabeto que no pueda leer ni las señales de tránsito es un riesgo para toda la sociedad. Su decisión de permanecer analfabeto estaría atentando contra la libertad de los demás, por lo tanto, es un derecho, pero también un deber moral ser alfabetizado, dada la interdependencia de la vida en comunidad.

Si obligar a un iletrado a alfabetizarse aumenta su libertad y la del conjunto, este forzamiento ni siquiera se opondría al principio rawlsiano de prioridad de la libertad, que se resume en que “la libertad sólo puede ser restringida para beneficio de la propia libertad” (Rawls, 1971: 250; traducción libre del inglés). El problema es que argumentos similares pueden extenderse para una gran cantidad de bienes. Así, una buena salud también aumenta capacidades sustantivas del individuo, mientras que una mala salud es un peligro para toda la sociedad, como el caso de un conductor obeso y con riesgo cardíaco. Hasta dónde intervenir nunca tendrá una respuesta objetiva, pero ello no quiere decir que la respuesta óptima sea la no intervención. Por esto hablamos de capacidades de base, puesto que en el análisis normativo siempre será más fácil consensuar mínimos que consensuar óptimos. Además, cosas como la educación y la salud no sólo son capacidades básicas, sino que también constituyen bienes sociales preferentes, definidos como aque-

llos de cuyo consumo es posible excluirse, pero que son esenciales para una vida digna y que causan importantes externalidades negativas en caso de no acceder a ellos. Esta clase de bienes no sólo debe ser independiente del poder adquisitivo, sino también de “consumo” obligatorio. Todo esto exige el uso de la razón pública para determinar cuáles son las capacidades de base, su justa distribución, y, de aquéllas, las que deben ser de acceso obligatorio, por constituir bienes sociales preferentes.

En su concepción política liberal de la justicia, lo que Rawls intenta proponer se constituye por principios supuestamente neutrales para que cada individuo pueda tratar de alcanzar sus propios objetivos libremente, sin juzgar cuáles deberían ser esos fines y sin verse coaccionado a contribuir con propósitos que no comparte. Esta visión rawlsiana se enmarca en la ética liberal que privilegia lo supuestamente correcto —las libertades— sobre lo bueno —dotar de capacidades—, debido a que considera que la noción de lo “bueno” siempre estará influida por diferentes visiones morales. Sandel (1982) denomina este enfoque como “liberalismo deontológico”, porque asume lo correcto como categoría moral que precede a lo bueno y que es independiente de esto último, visión que considera débil e incompleta, ya que excluye arbitrariamente de la razón pública la discusión esencial sobre los más altos fines humanos. Es esta razón pública la que debe establecer lo común y justificable para todos y, en tal caso, las capacidades básicas que permitan a cada ciudadano hacer efectivos los derechos fundamentales.

IV. EL DESARROLLO COMO PROVISIÓN DE CAPACIDADES

Amartya Sen (1999) sostiene que con capacidades la gente tiene más opciones para escoger la vida que valora, por eso define el desarrollo como libertad. Sen no propone ningún conjunto de capacidades básicas; implícitamente plantea una prelación de los derechos negativos sobre los positivos, excluyendo en consecuencia cualquier forma forzosa de imponer capacidades, y defiende enfáticamente las libertades formales y el libre albedrío de las personas, sosteniendo que “las libertades no son sólo los fines primarios del desarrollo, ellas están también entre sus principales medios” (Sen, 1999: 10; traducción libre del inglés). Más aún, critica fuertemente lo que denomina la “tesis Lee”, en referencia al histórico primer ministro singapurense Lee Kuan Yew, que convirtió una isla de pescadores, multirracial y tropical en

uno de los países más desarrollados, menos corruptos y más seguros del mundo, mediante un modelo bastante autoritario y aún alejado de los parámetros de una democracia occidental.

La realidad no respalda la postura de Sen, puesto que lo objetivo y observable es que Singapur es un país desarrollado con el apoyo y la satisfacción de su población. Aunque en el mundo contrafactual todo es posible, para que en el ejercicio de las libertades formales y del libre albedrío se tomen las decisiones correctas, las personas requieren información y las capacidades que, paradójicamente, son las que Sen asume que se logran con las libertades, pero que constituyen precisamente aquello de lo que carecen los países en vías de desarrollo. Análogamente a permitir la lectura de libros a analfabetos, hablar de libre albedrío con ciudadanos manipulados en lugar de informados y sin acceso a capacidades básicas como educación es poco menos que una cruel burla. En esas circunstancias la aparente libertad es sutil dominación. Además, el subdesarrollo no es una etapa previa del desarrollo y más bien puede definirse como mal desarrollo. En el mundo desarrollado es más probable que las libertades se refuercen mutuamente, porque puede existir una mayor armonía entre las acciones individuales y los resultados sociales, pero no ocurre así en el mundo mal desarrollado, donde algunas veces hay que optar por restringir derechos formales para alcanzar otros objetivos deseables, restricción que, como mencionamos anteriormente, practican a diario los países desarrollados para fines como la seguridad nacional. Por no limitar la libertad de expresión, ¿puede permitirse hablar arbitrariamente en un debate? Si alguien no está de acuerdo con utilizar el cinturón de seguridad, ¿no hay que obligarlo a que lo use? En la pandemia de covid-19, ¿se podía dejar al libre albedrío el vacunarse o no? Si existe hambruna, ¿se deben respetar los derechos de propiedad de un acaparador de arroz? La discusión no es la obvia necesidad de imponer determinadas cosas, sino hasta dónde.

Son las capacidades y no las libertades las que pueden potenciarse recíprocamente, al lograr que la capacidad de una sociedad sea mucho más que el simple acumulado de las capacidades individuales. Así como la capacidad de una orquesta no es la suma de talentosos músicos que tocan cada uno en forma independiente y bajo su libre albedrío, sino guiados por la misma partitura y director, de igual forma la capacidad de una sociedad la constituirán las capacidades individuales complementadas mutuamente gracias a un marco institucional que las organice y potencie, lo cual refuerza la necesidad

de gobernanza y acción colectiva. La causalidad no va en el sentido de más libertades, más desarrollo, sino que, mientras mayores capacidades para todos, con una apropiada coordinación se logra más desarrollo y libertad. El desarrollo se *refleja* en mayor libertad, pero consiste intrínsecamente en capacidades, por lo que la condición esencial para alcanzarlo es obtener una base material conveniente que permita proveer capacidades y así gozar de la mayor cantidad de derechos efectivos, que son finalmente los que permiten que la gente tenga más opciones para escoger la vida que valora.

El “modelo Lee” es cuestionable por el atropello a derechos humanos fundamentales, como cuando exterminó a los comunistas singapurenses, pero no por la necesidad de un gobierno fuerte que coordinara los recursos sociales para lograr la base material del tan ansiado desarrollo. Si una persona quiere elegir la vida de lector de libros, la sociedad debe garantizar el derecho a leer libros, proveer capacidades de lectura a su población y tener los medios para que los individuos puedan poseer o tener acceso a libros. El problema es aún más complejo si nos enfocamos en una persona invidente. Para ella adquirir la capacidad de lectura será mucho más costoso y luego requerirá libros para ciegos escasos y caros, por lo que una igual repartición de bienes de propósito general no le permitirá tener las mismas opciones que los demás. De hecho, ésta es la crítica demoledora que Sen (1979) realiza a la perspectiva rawlsiana de bienes primarios sociales, a la cual califica de fetichismo: lo importante no son los bienes en sí mismos, que constituyen simples medios, sino la posibilidad de alcanzar fines. Por ello la idea de capacidades de Sen, en lugar de proponer un conjunto estándar de bienes, supone la posibilidad de alcanzar ciertos objetivos, por lo que se torna ineludible considerar el principio de “a cada cual según sus necesidades”. Si uno de aquellos objetivos es que cada individuo tenga la opción real de leer libros, toda persona debe poder acceder a las capacidades correspondientes independientemente de si tiene buena vista o no; de esta manera se ratifica que el medio para alcanzar el desarrollo y una mayor libertad sea una base material que permita una adecuada provisión de capacidades y no la apología de las libertades formales, peor aún al hacerlas prevalecer frente a cuestiones tan necesarias como la justicia o la eficiencia.

Berlin (1969) define la libertad negativa como la ausencia de coacción o *el permiso* de ejercer la voluntad propia sin interferencia —es decir, la permisión de leer libros—, en supuesto contraste con la libertad positiva, entendida como la capacidad de la persona para controlar su vida o *la posibilidad*

de ejercer la voluntad propia —es decir, saber leer—. Debido a que los objetivos humanos son múltiples y excluyentes, la disyuntiva entre libertad y otros fines sociales deseables como la justicia o la eficiencia será cierta, casi por definición, para la libertad negativa del ideario liberal, pero no tiene por qué serlo para una concepción de libertad positiva; peor aún para la libertad republicana de la que nos habla Pettit (1997), definida como la no dominación, la cual, por el contrario, será potenciada al ampliar capacidades para todos. En el ejemplo del régimen que prohíbe leer libros y el que permite leerlos pero manteniendo a su población analfabeta, para el liberalismo sólo en el primero existirá ausencia de libertad, pero para los republicanos ninguno de los dos regímenes podrá llamarse libre, porque en ambos habrá alguna forma de dominación, el primero por una autoridad y el segundo por la ignorancia, y para liberar se requiere interferir, esto es, alfabetizar.

Isaiah Berlin (1969) se preguntaba qué es la libertad para aquellos que no pueden usarla y nos decía también que la justicia exige que cada individuo tenga derecho a un mínimo de libertad. Aunque como buen liberal Berlin se refería a la libertad negativa, un mínimo de libertad real para cada persona también puede ser interpretado como una igual dotación de derechos efectivos básicos para todos, potente criterio de justicia que supera el aparente dilema entre justicia y libertad. Mientras que, para el fundamentalismo liberal, sólo a través de su pretendida libertad, entendida como la no interferencia, se llega a la justicia, en el mundo mal desarrollado y con clamorosas desigualdades, solamente mediante la justicia se llegará a la verdadera libertad.

V. LA IMPOSIBILIDAD DE AUSENCIA DE CONFLICTO

Rawls utiliza un enfoque trascendental o el análisis desde lo abstracto para tratar de diseñar sociedades justas, en contraste con el enfoque comparativo, que analiza situaciones evidentemente injustas a fin de tratar de superarlas, para lo cual no es necesario ni suficiente el diseño de una sociedad justa (Sen, 2006). El enfoque trascendental sirve para identificar los acuerdos sociales más convenientes que, a lo sumo, servirán como referencia en determinados contextos, pero que no serán de mucha ayuda para corregir las terribles distorsiones de la injusta sociedad real. Además, los corolarios desde lo abstracto también dependen de la forma de plantear el problema. Así, las

derivaciones trascendentales rawlsianas serán aún más polémicas si en lugar de un imaginario *Homo economicus*, con su individualismo racional bastante cercano al egoísmo, se utiliza un ordinario *Homo sapiens*, con su innato sentido de justicia. En una situación de obligada imparcialidad, probablemente en lo único que coincidirían el *Homo economicus* y el *sapiens* es en una justa y bien definida igualdad de oportunidades, más aún si posteriormente se van a aceptar diferencias en la repartición de los bienes sociales primarios.

Con el hipotético *Homo economicus* y la igualdad original rawlsiana, el principio de la diferencia representa aumento de las distancias con mejoras paretianas que, supuestamente, implican ausencia de veto. Si todos mejoramos y al individuo tan sólo le importa su propia situación y no las distancias con los demás, ¿por qué se va a oponer? El problema es que los ya no hipotéticos *Homo sapiens* son altamente interdependientes y las grandes diferencias generan externalidades negativas. La evidencia estadística y experimental demuestra en forma contundente que la gente estará menos satisfecha con su propio ingreso, mientras más alto es el ingreso de los demás, y que la reducción de la desigualdad mejora el bienestar (Layard y Neve, 2023). Pero el problema fundamental es que en una sociedad concreta ya no existe ningún velo de ignorancia, la incertidumbre se ha disipado y los estados sociales se han realizado, lo que nos presenta situaciones específicas donde existen diferentes estratos sociales y distancias insultantes a las cuales se llegó por cualquier cosa, excepto por una justa igualdad de oportunidades, y donde abundan las desigualdades que no benefician a todos, peor aún a los más pobres. Así, la mejora del mínimo requiere frecuentemente lo contrario al idealizado proceso rawlsiano, es decir, disminuir diferencias con una apropiada redistribución de los bienes sociales primarios, lo cual excluye mejoras paretianas y se convierte en un problema político central de cualquier sociedad. Mientras que en el enfoque trascendental rawlsiano se logra consenso político, en la realidad es precisamente el conflicto político el principal obstáculo para la justicia.

Quizá el más claro ejemplo de ese conflicto aparece en torno a las decisiones de política pública en sociedades altamente desiguales, donde la consecución de derechos efectivos para los más pobres requerirá una mayor contribución tributaria de los más ricos. Esa diferencia, entre quien está en capacidad de contribuir con más recursos y quien debe beneficiarse en mayor medida de ellos, da paso a tensiones que en la práctica nunca se resuelven por la vía del consenso.

VI. UNA JUSTA MOVILIDAD SOCIAL

Pero aunque existieran exclusivamente diferencias que benefician a todos y maximizaran el mínimo, los individuos en el máximo y en el mínimo probablemente siempre serán los mismos, por lo que el marco institucional de una sociedad justa debería también permitir a los diferentes estratos no sólo alcanzar —lo que implica únicamente subir, asumiendo una igualdad original idealizada para todos—, sino además cambiar de posiciones sociales gracias a la movilidad social. Al dividir a la población en tan sólo tres categorías —pobre, media y rica—, la probabilidad condicional nos dice “debido a que nací pobre” cuál es la probabilidad de morir pobre, en clase media o rico, respectivamente, y de forma análoga para “debido a que nací en clase media” y “debido a que nací rico”. Una movilidad social total implica valores de 33.3% para cada una de estas nueve probabilidades, de tal forma que el pobre tendría la misma probabilidad de morir no pobre —movilidad social ascendente— que el rico de morir no rico —movilidad social descendente— y que la clase media de ascender o descender socialmente.

Una justa movilidad social debe ser cercana a la total y tiene que fundamentarse en una verdaderamente justa igualdad de oportunidades y en procesos justos. Rawls definió la justa igualdad de oportunidades como una situación donde “suponiendo que hay una distribución de dotaciones naturales, aquellos con el mismo nivel de talento y habilidad y la misma motivación para usar estos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen” (Rawls, 2001: 43; traducción libre del inglés). Como la motivación es intrínseca a toda persona, su intensidad dependerá de la *vocación* individual, vocablo que viene del latín *vocatio*, que significa “llamado”, por lo que todo individuo puede asignar una motivación igual que cualquier otro en los temas que le interesan. Consecuentemente, el “éxito” en una sociedad debería definirse exclusivamente por los talentos innatos distintos que, en principio, se reparten aleatoriamente entre ricos y pobres, por lo que no deberían afectar en términos agregados la movilidad social, aunque sí podrían crear distancias indignas. Pero para que esta igualdad de oportunidades justa sea cierta y exclusivamente lo innato determine las diferencias, es esencial una dotación igual de derechos efectivos para cada individuo, que implica capacidades ya no innatas sino provistas por la estructura básica de la sociedad. ¿Qué igualdad de

oportunidades tendrá un motivado y originalmente talentoso joven si en su niñez no tuvo acceso a nutrición, educación o salud básicas? Algo contradictorio, Rawls (2001: 44; traducción libre del inglés) reconoce esta insuficiencia fundamental en su análisis cuando menciona, poco menos que como un detalle adicional, que “la sociedad necesita también establecer, entre otras cosas, iguales oportunidades de educación para todos, independientemente del ingreso familiar”. Pero es precisamente esta igualdad de oportunidades en educación y aquellas “otras cosas” la que representa la necesaria redistribución de recursos y el ineludible conflicto político para alcanzar la justicia, además de convertir todo el argumento en una falacia circular: para la justicia se necesita igualdad de oportunidades, y para la igualdad de oportunidades se requiere... ¡justicia!

Una verdaderamente justa igualdad de oportunidades requiere la igualdad de derechos efectivos básicos, que incluye la igualdad de derechos formales del ideario liberal, pero va mucho más allá, y, como señalamos, representa a su vez una base de libertad real para todos. Rawls (1971: 84) considera el marco institucional o estructura básica de la sociedad como el asunto primario de la justicia. Entonces una estructura básica justa debería proveer lo que denominaremos el “principio de maximización de iguales derechos efectivos básicos”. Se trata de lo que Tobin (1970) llamó hace más de 50 años “igualitarismo específico”, noción también muy cercana a la propuesta contemporánea de “derechos fundamentales” de Nussbaum (2003), la cual incluso afirma que una sociedad será injusta si no garantiza estos derechos fundamentales a todos sus miembros, independientemente del nivel de opulencia que posea ésta. De forma similar a la igualdad de libertades formales del esquema rawlsiano, en esta igualdad de los derechos efectivos básicos no cabe ningún principio de la diferencia, puesto que es un componente *sine qua non* de una verdaderamente justa igualdad de oportunidades.

El segundo requisito de una justa movilidad social equivale a los procesos equitativos y que garanticen aproximaciones razonables a los resultados deseados, lo que Rawls (1971: sección 14) llama “justicia procedimental perfecta” o *perfect procedural justice*. Un juego de dados es un proceso equitativo porque otorga la misma probabilidad de éxito o fracaso a todos los participantes, pero si el resultado final es un ganador que se lleva todo y el resto de los jugadores arruinados, será justicia procedimental pura, aunque no perfecta, ya que el criterio de justicia se circunscribe exclusivamente al

proceso sin importar el resultado. La justicia procedimental perfecta implica la noción de que los premios y los castigos que reciben los individuos son merecidos, en el sentido de que sean consecuencia de las decisiones, pero también del esfuerzo personal. Entrar en el juego de dados es decisión propia, pero el resultado es fruto del azar y no del esfuerzo, ni tampoco del talento y la motivación individuales.

En general, toda desigualdad no merecida genera una movilidad social injusta y reclama rectificación, en lo que Rawls (1971: 100) llama “principio de compensación” o *principle of redress*, independientemente de si esta desigualdad es consecuencia de procesos equitativos, como en nuestro ejemplo del juego de dados. Así, beneficios inmerecidos como herencias, excesiva plusvalía de los bienes inmuebles o ganancias extraordinarias como consecuencia no de decisiones empresariales sino de cambios en la situación del mercado provocarían una injusta movilidad social, aunque lo más probable es que profundicen la inmovilidad, en lo que Piketty (2013: 173) llama capitalismo patrimonial. Asimismo, la estricta meritocracia, entendida como que todos tengan las mismas oportunidades de llegar tan lejos como su talento y trabajo duro los lleven, también genera injusticia en la movilidad social, porque los talentos innatos y su respectiva valoración social no son merecidos, sino fruto del azar (Sandel, 2020). Por ejemplo, la extraordinaria aptitud de Lionel Messi para el fútbol es fortuita, así como que la sociedad valore más al mejor jugador de este deporte que al más brillante hacedor de cometas de viento. Pero, sobre todo, ¿qué pasa con las personas sin talentos? Como menciona Sandel (2020: 228; traducción libre del inglés), “la convicción meritocrática de que las personas merecen cualquier riqueza que el mercado otorgue a sus talentos hace que la solidaridad sea un proyecto casi imposible”.

Las consecuencias de la estricta meritocracia serán más graves aún sin la igual dotación de derechos efectivos básicos para cada individuo. Ese joven que en su primera infancia sufrió desnutrición crónica, probablemente tendrá problemas de desarrollo cognitivo durante toda su vida, lo que se verá en su edad adulta como ausencia de talentos naturales. Marx (1875; traducción libre del inglés) planteó que “de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. Si buscamos eficiencia, la meritocracia es pertinente para establecer el “de cada cual según sus capacidades”, pero si también buscamos justicia, la meritocracia no puede ser el factor exclusivo para establecer retribuciones y siempre será necesario considerar en algo el “a cada cual según sus necesidades”, como en el caso del derecho efectivo a

leer libros de un invidente, donde las necesidades se definen no en el sentido neoclásico de simples deseos, sino como la carencia de capacidades básicas. El ideal meritocrático no es el remedio contra la desigualdad, sino más bien su justificación (Sandel, 2020: 122). Una sociedad estrictamente meritocrática no puede ser una sociedad justa.

No se trata entonces de hacer tan sólo líneas de pobreza, sino también líneas de riqueza, cuya transgresión implica igualmente un problema social, más aún cuando es imposible que esas inmensas distancias sean fruto de diferentes motivaciones y talentos, sino que son consecuencia de las desiguales dotaciones de base, de la suerte o de las circunstancias. Para evitar estas distancias indignas, es necesario, como dice un adagio popular, lanzar una cuerda para jalar al que cae muy bajo, pero también para tirar del que sube demasiado alto.

En resumen, una movilidad social justa requiere una verdaderamente justa igualdad de oportunidades y una justicia procedimental perfecta. La justa igualdad de oportunidades exige la estricta igualdad de derechos efectivos básicos, esto es, los derechos legales y morales de base con sus correspondientes capacidades reales, mientras que la justicia procedimental perfecta significa procedimientos equitativos que razonablemente garanticen los resultados deseados y que se fundamenten en el principio de merecimiento, en el sentido de que los premios y los castigos sean consecuencia de las decisiones y el esfuerzo propios.

VII. UNA PROPUESTA CONCRETA DE JUSTICIA

Una teoría de la justicia tiene que articular una pluralidad de razones, porque implica diversos aspectos importantes, así como diferentes tipos de problemas (Sen, 2009). Las prioridades de justicia no son incondicionales ni absolutas, y dependen en gran medida de las alternativas existentes. ¿Por qué siempre habría de buscarse maximizar el mínimo —rawlsismo—, minimizar las distancias —igualitarismo— o maximizar el promedio —utilitarismo—? Cuando el observador imparcial de Rawls es en realidad un agente moral, con sentido de comunidad y que busca el bien común, al cual llamaremos sencillamente *Sapiens*, es razonable asumir que le interesarán los tres factores: la situación en que está el mínimo de cada estado social, la distancia entre los que mejor y peor están y, por supuesto, el promedio de bienestar.

La prioridad que *Sapiens* otorgue a cada factor dependerá muy probablemente de las condiciones en que se encuentre la sociedad.

Si nuestro imparcial *Sapiens* enfrenta estados sociales donde el peor situado puede morir de hambre, seguramente considerará ese mínimo como intolerable y coincidirá con el *Homo economicus* rawlsiano en cuanto a aceptar cualquier diferencia que mejore al que peor está, al menos hasta lograr un mínimo moralmente aceptable. Esto coincide plenamente con el análisis de Rawls (2001: 98), donde matiza —o, más bien, de nuevo contradice— sus conclusiones categóricas de la teoría de la justicia, y sostiene que el *maximin* es indudablemente racional en condiciones de incertidumbre, aunque sólo hasta garantizar un mínimo satisfactorio y cuando las otras alternativas se encuentran muy por debajo de dicho mínimo. Pero si *Sapiens* se encuentra ante estados sociales de opulencia en los que nadie está por debajo de un mínimo tolerable y donde existen clamorosas diferencias, también es perfectamente razonable que se incline por situaciones donde haya menos desigualdad en lugar de tratar de mejorar el mínimo, y en ausencia de mínimos intolerables e insultantes distancias, nada se opone a que prefiera el estado social donde se maximice el promedio de bienestar. Con este razonamiento y trabajando en la dimensión cuantificable del ingreso, podemos entonces plantear tres etapas concretas de esta *justicia sapiens*, definidas en función de las prioridades de cada una y planteadas por orden de prelación, sin que esto signifique que tengan que ser secuenciales.

En la primera etapa el objetivo excluyente será eliminar toda forma de pobreza socioeconómica, especialmente la extrema, símbolo inequívoco de injusticia y ausencia de libertad; etapa que denominaremos *maximin*, porque se buscará maximizar el mínimo, aunque esa maximización podrá darse aumentando distancias como en el caso rawlsiano, pero también disminuyéndolas con una mejor distribución del ingreso y la riqueza y, al menos conceptualmente, hasta con reducciones del ingreso promedio, si existiera una disyuntiva entre justicia y eficiencia. Recordemos que una subdivisión de la población en deciles de ingreso nos permite ordenar la población en 10 partes iguales, de la más pobre a la más rica. El mínimo tolerable equivaldría a la línea de pobreza y el principal indicador de justicia social en esta etapa sería el ingreso promedio del decil más pobre de la población. El mejor estado social será aquel que tenga menor diferencia positiva entre la línea de pobreza como minuendo y el ingreso promedio del decil más pobre como sustraendo, y la culminación de esta etapa se dará cuando la diferencia men-

cionada sea nula o negativa. Esta primera etapa se enfoca entonces en que todos los deciles poblacionales superen en promedio la línea de pobreza hasta construir una sociedad de no pobres.

La segunda etapa la podemos denominar igualitaria y consiste en eliminar las grandes desigualdades o distancias indignas, como las llama Ramírez (2019). Una vez superada la pobreza, atroces desigualdades quitan más de lo que dan, porque rompen la armonía social, cualquier noción de justicia y la propia democracia, ya que, como sostiene Stiglitz (2015), grandes diferencias económicas inevitablemente generan otras de poder, lo que permite que las élites administren el sistema político en su propio beneficio. Con el fin de escoger el mejor estado social en esta segunda etapa, debemos recurrir entonces a alguna medida de desigualdad, para lo cual utilizaremos la contribución de un gran economista latinoamericano: el chileno José Gabriel Palma. Palma (2011) demostró una impresionante regularidad empírica que, sorprendentemente, había pasado desapercibida: si bien la distribución del ingreso varía grandemente entre países, la participación de los deciles 5 al 9 es normalmente alrededor de la mitad del respectivo ingreso nacional. Esto significa que 50% de la población, que podemos definir como la clase media y media alta, recibe de forma bastante estable su porción justa del ingreso nacional, es decir, alrededor de 50%. La razón esencial de este fenómeno puede ser que esta clase media es el segmento poblacional que genera opinión pública y, de esta manera, tiene capacidad de presión en defensa de sus intereses. Por lo tanto, el problema de distribución se encuentra en el restante 50% de la población, constituido por: los deciles 1 al 4, los más pobres, y el decil 10, el más rico. La “*ratio* Palma extremos a” es la participación en el ingreso nacional de ese 10% más rico dividido para la participación de ese 40% más pobre (Cobham y Sumner, 2013). Contrariamente a la estabilidad que muestra entre países la participación en el ingreso de los deciles 5 a 9, la *ratio* Palma muestra una gran variación que va desde valores menores a 1, como en los países escandinavos, hasta valores de alrededor de 7, como en Sudáfrica. La *ratio* Palma calza entonces perfectamente en nuestras necesidades, porque se preocupa de las distancias indignas en los extremos; reconoce 50% del ingreso nacional como justa participación de la clase media compuesta por los deciles 5 a 9 de la población.

La *ratio* Palma mínima o equivalente a una distribución igualitaria es 0.25. ¿Hasta dónde llegar sin caer en el estricto igualitarismo, situación extremadamente difícil de alcanzar y probablemente indeseable por sus potenciales

efectos sobre eficiencia? Doyle y Stiglitz (2014) proponen alcanzar un valor de la *ratio* *Palma* de 1, con base en la experiencia de los países más equitativos del mundo, cuya *ratio* se encuentra alrededor de ese valor. Tomando como referencia esta propuesta empírica, el mejor estado social en esta segunda etapa será el que tenga la menor diferencia positiva entre su correspondiente *ratio* *Palma* y 1, y esta etapa concluirá cuando la mencionada diferencia positiva haya desaparecido. El mensaje de esta segunda etapa es que lo único más insultante que las grandes diferencias es la pobreza, por lo que lograr una sociedad de no pobres sería el factor exclusivo que permitiría aceptar como el mal menor una *ratio* *Palma* superior a 1.

Por último, vendría una tercera etapa que llamaremos utilitarista, donde la prioridad es la eficiencia hasta alcanzar un ingreso promedio que permita cumplir el principio de maximización de iguales derechos efectivos básicos. Debido a que el mínimo se encuentra igual o por encima del mínimo tolerable y que la *ratio* *Palma* tiene un valor igual o menor a 1, el mejor estado social en esta etapa será el que mayor ingreso promedio sostenible provea hasta alcanzar el ingreso promedio maximizador de derechos efectivos básicos iguales. Recordemos que estamos trabajando en la dimensión observable del ingreso y no en la dimensión inobservable del bienestar, por lo que una vez cumplidos los requisitos para hacer posible la *justicia sapiens* —eliminación de la pobreza, ausencia de distancias indignas y un ingreso promedio maximizador—, un mayor ingreso no significará más justicia. Esto acota el promedio de ingreso a alcanzar y evita también que se considere mayor ingreso como más bienestar, falacia que nos lleva al crecimiento indefinido, imposible en cuanto a sostenibilidad y, paradójicamente, indeseable respecto del mismo bienestar, como nuevamente lo demuestra una abundante evidencia estadística y experimental (Deaton y Kahneman, 2010; Easterlin, 1974; Inglehart, Foa, Peterson y Welzel, 2008; Jackson, 2009; Jebb, Tay, Diener y Oishi, 2018; Layard y Neve, 2023). Esta tercera etapa de incremento de ingreso promedio también puede ser considerada como la de consolidación de la clase media, estrato totalmente olvidado en el análisis de Rawls, pese a ser el mejor símbolo de armonía social.

De existir la disyuntiva entre equidad y eficiencia, el mínimo, la distancia y el promedio pueden ser variables que se determinen mutuamente. El propio Rawls asume que, partiendo de la igualdad original, en principio una mayor diferencia produce más alto ingreso promedio e incrementa el mínimo, lo que significa que los grados de libertad —o el número de varia-

bles que pueden establecerse independientemente— son uno, y que la variable escogida para determinar a las otras dos es el mínimo o *maximin*. De manera similar, con un solo grado de libertad y gracias al orden de precedencia, en la *justicia sapiens* la variable escogida también será el mínimo, por lo que la única forma de no poder cumplir al menos con su primera etapa sería el caso extremo en que el ingreso promedio correspondiente se encuentre por debajo de la línea de pobreza. En esta situación no se tendría una sociedad de no pobres, sino una sociedad de igualmente pobres, la eterna crítica a la ideología de izquierda. Pero en la *justicia sapiens* no se está excluyendo aumentar diferencias si eso mejora el mínimo, por lo que en realidad la alternativa es entre un estado social de igualmente pobres y estados sociales con más alto ingreso promedio pero también con pobreza más profunda.

Si la sociedad de igualmente pobres, donde las diferencias no mejoran sino que empeoran el mínimo, fuera la situación original de Rawls, el *maximin* rawlsiano coincidiría con la *justicia sapiens* en preferir la sociedad de igualmente pobres a otro estado social con mayor ingreso promedio pero menor mínimo. El problema de fondo en una situación tan extrema no es la distribución sino la eficiencia, y sólo podría ser superado por avance tecnológico y mejoras en la productividad.

La *justicia sapiens* configura preferencias sociales en función del mínimo, de las distancias y del promedio, por lo que el orden completo de preferencias estaría establecido por una lógica que llamaremos “orden lexicográfico tridimensional acotado”. En la primera etapa el orden de preferencias priorizará el mayor mínimo hasta superar la pobreza; frente a iguales mínimos menores a la línea de pobreza, se escogerá la menor *ratio* Palma superior a 1; frente a iguales *ratios* Palma superiores a 1 o *ratios* Palma menores o iguales que 1, se preferirá el mayor ingreso promedio menor al ingreso promedio maximizador, y frente a iguales ingresos promedio menores que el maximizador o ingresos promedio mayores o iguales que el maximizador, se tendrán estados sociales indiferentes o igualmente preferidos. En la segunda etapa el orden de preferencias priorizará la menor *ratio* Palma superior a 1; frente a iguales *ratios* Palma mayores que 1, se escogerá el mayor ingreso promedio menor que el maximizador, y frente a iguales ingresos promedio menores que el maximizador o ingresos promedio mayores o iguales que el maximizador, se tendrán estados sociales indiferentes o igualmente preferidos. En la tercera etapa el orden de preferencias prio-

rizará el mayor ingreso promedio inferior al maximizador, y frente a iguales ingresos promedio menores que el maximizador o ingresos promedio mayores o iguales que el maximizador, se tendrán estados sociales indiferentes o igualmente preferidos.

El cuadro 1 sintetiza las condiciones, las prioridades, las estrategias y el ordenamiento de las preferencias sociales para cada una de las etapas.

En la visión de *justicia sapiens* el imperativo moral es la superación de la pobreza, luego la prioridad la tiene la equidad y, alcanzadas las dos anteriores, el énfasis pasa a la eficiencia. Sin embargo, lograr que el ingreso promedio del decil más pobre sea mayor o igual que la línea de pobreza, que la *ratio* Palma sea menor o igual a 1 y que el ingreso promedio de la población sea mayor o igual al maximizador de derechos efectivos básicos es necesario, pero no suficiente, para una verdadera justicia, ya que estas metas no evitan que las personas sacadas de la pobreza sigan condenadas a los deciles más bajos de ingresos y que los más ricos continúen permanentemente en los deciles más altos. Por ello, la estructura básica de la sociedad debe buscar en todas las etapas la justa movilidad social, la cual requiere justicia procedimental perfecta y provisión igualitaria de la mayor cantidad de derechos

CUADRO 1. *Etapas de la justicia sapiens*^a

<i>Etapas</i>	<i>Situación inicial</i>	<i>Prioridad</i>	<i>Estrategia</i>	<i>Situación final</i>	<i>Ordenamiento por etapa</i>
Rawlsiana	$y_{min} < k$	Superar pobreza	Mejorar el mínimo	$y_{min} \geq k$	Mayor $y_{min} < k$; frente a iguales $y_{min} < k$, entonces menor $rp > 1$; frente a iguales $rp > 1$ o $rp \leq 1$, entonces mayor $y_{prom} < y_{max}$; frente a iguales $y_{prom} < y_{max}$ o $y_{prom} \geq y_{max}$ entonces indiferencia.
Igualitaria	$y_{min} \geq k$; $rp > 1$	Disminuir desigualdad	Reducir <i>ratio</i> Palma	$y_{min} \geq k$; $rp \leq 1$	Menor $rp > 1$; frente a iguales $rp > 1$, entonces mayor $y_{prom} < y_{max}$; frente a iguales $y_{prom} < y_{max}$ o $y_{prom} \geq y_{max}$ entonces indiferencia.
Utilitaria	$y_{min} \geq k$; $rp \leq 1$; $y_{prom} < y_{max}$	Aumentar eficiencia	Alcanzar el ingreso promedio maximizador	$y_{min} \geq k$; $rp \leq 1$; $y_{prom} \geq y_{max}$	Mayor $y_{prom} < y_{max}$; frente a iguales $y_{prom} < y_{max}$ o $y_{prom} \geq y_{max}$ entonces indiferencia.
Objetivo final de la justicia <i>sapiens</i> : $y_{min} \geq k$; $rp \leq 1$; $y_{prom} \geq y_{max}$ con una justa movilidad social					

^a k = mínimo tolerable; y_{min} = ingreso promedio del decil más pobre; rp = *ratio* Palma; y_{prom} = ingreso promedio de la población; y_{max} = ingreso promedio maximizador.

FUENTE: elaboración propia.

efectivos básicos, hasta alcanzar, en la tercera etapa, la respectiva maximización igualitaria de estos derechos.

El mensaje económico concreto de la *justicia sapiens* es que una sociedad justa debe haber superado la pobreza por ingreso; que el 10% más rico debe tener como máximo un total de ingreso equivalente al del 40% más pobre, y que debe poseer un ingreso promedio que permita maximizar la dotación de iguales derechos efectivos básicos para cada individuo. Al igual que el utilitarismo, el rawlsismo o el igualitarismo y sus respectivos órdenes de preferencias, en casos extremos la *justicia sapiens* puede admitir conceptualmente situaciones algo aberrantes, como el incremento del mínimo en la primera etapa a costa de disminuir el ingreso de los deciles 2 a 4; mejorar la *ratio* Palma en la segunda etapa con el deterioro de los deciles 5 a 9, o importantes caídas del ingreso promedio para mejorar el decil 1 o la *ratio* Palma. Sin embargo, con el principio de maximización de igualdad de derechos efectivos, la sociedad no sólo se vuelve más justa, sino también más eficiente, por lo que el deterioro del ingreso de los deciles 2 a 4 o de la clase media difícilmente se daría de forma endógena. Con la maximización de igualdad de derechos efectivos e instituciones que potencien la suma de las capacidades individuales, la maximización del mínimo de Rawls, la minimización de las distancias del igualitarismo y la maximización del promedio del utilitarismo, prácticamente se darán por añadidura. Una razonable eficiencia del conjunto con una justa movilidad social es el verdadero rostro de la justicia.

Las tres etapas de la *justicia sapiens*, así como la justa movilidad social, deben caracterizarse por el respeto irrestricto a los derechos humanos, entendidos como un mínimo ético universal, pero con la conciencia de que uno de los mayores atentados a dichos derechos es la miseria, de que la equidad es un bien público que genera armonía social, de que la prosperidad sin miseria ni distancias indignas significa una sociedad deseable de clase media, y de que una adecuada movilidad social es fundamento esencial de cualquier noción de justicia.

Lamentablemente, es claro que en el mundo real los que establecen la estructura básica de las sociedades no son los *sapiens* más imparciales, sino los más poderosos. Por ello, al final del día, la búsqueda de la justicia no es una cuestión técnica, sino esencialmente una lucha política para cambiar lo que Trasímaco ya decía hace casi 2 500 años en los diálogos de Platón: “la justicia es tan sólo la conveniencia del más fuerte”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barkow, J., Cosmides, L., y Tooby, J. (eds.) (1992). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Nueva York: Oxford University Press.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Cobham, A., y Sumner, A. (2013). *Is it all about the Tails? The Palma Measure of Income Inequality* (CGD working paper, 343). Washington, D. C.: Center for Global Development. Recuperado de: <http://www.cgdev.org/publication/it-all-about-tails-palma-measure-income-inequality>
- Correa, R. (2023). La justicia como virtud. *Revista Propuestas para el Desarrollo*, (7), 7-20. Recuperado de: <https://www.propuestasparaeldesarrollo.com/index.php/ppd/article/view/162>
- Deaton, A., y Kahneman, D. (2010). High income improves evaluation of life but not emotional well-being. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107(38), 16489-16493. Recuperado de: <https://doi.org/10.1073/pnas.1011492107>
- Doyle, M., y Stiglitz, J. (2014). Eliminating extreme inequality: A sustainable development goal, 2015–2030. *Ethics and International Affairs*, 28(1), 5-13. Recuperado de: <https://doi.org/10.1017/S0892679414000021>
- Easterlin, R. (1974). Does economic growth improve the human lot? En P. A. David y M. W. Reder (eds.), *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*. Nueva York: Academic Press, Inc.
- Foldvary, F. E. (2011). Positive rights. En D. K. Chatterjee (eds.), *Encyclopedia of Global Justice*. Dordrecht: Springer. Recuperado de: https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9160-5_359
- Gintis, H., Bowles, S., Boyd, R., y Fehr, E. (eds.) (2005). *Moral Sentiments and Material Interests*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Güth, W., Schmittberger, R., y Schwarze, B. (1982). An experimental analysis of ultimatum bargaining. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 3(4), 367-388. Recuperado de: [https://doi.org/10.1016/0167-2681\(82\)90011-7](https://doi.org/10.1016/0167-2681(82)90011-7)
- Harari, Y. N. (2014). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Londres: Random House.

- Hart, H. L. A. (1973). Rawls on liberty and its priority. *The University of Chicago Law Review*, 40(3), 534-555. Recuperado de: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclrev/vol40/iss3/5>
- Hausman, D., y McPherson, M. (1996). *Economic Analysis and Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, R., Foa, R., Peterson, C., y Welzel, C. (2008). Development, freedom, and rising happiness: A global perspective (1981–2007). *Perspectives on Psychological Science*, 3(4), 265-285. Recuperado de: <https://doi.org/10.1111/j.1745-6924.2008.00078.x>
- Jackson, T. (2009). *Prosperity without Growth: Foundations for the Economy of Tomorrow*. Londres: Earthscan. [Versión en español: Jackson, T. (2022). *Prosperidad sin crecimiento. Bases para la economía de mañana*. México: Fondo de Cultura Económica.]
- Jebb, A., Tay, L., Diener, E., y Oishi, S. (2018). Happiness, income satiation and turning points around the world. *Nature Human Behavior*, 2(1), 33-38. Recuperado de: <https://doi.org/10.1038/s41562-017-0277-0>
- Layard, R., y Neve, J. de (2023). *Wellbeing: Science and Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Marx, K. (1875). *Crítica del Programa de Gotha*. Marx and Engels Internet Archive. Recuperado de: <https://www.marxists.org>
- Nussbaum, M. (2003). Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice. *Feminist Economics*, 9(2-3), 33-59. Recuperado de: <https://doi.org/10.1080/1354570022000077926>
- Palma, J. G. (2011). Homogeneous middles vs. heterogeneous tails, and the end of the “inverted-U”: It’s all about the Share of the Rich. *Development and Change*, 42(1), 87-153. Recuperado de: <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2011.01694.x>
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Piketty, T. (2013). *Le capital au siècle XXI*. París: Éditions du Seuil. [Versión en español: Piketty, T. (2024). *El capital en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica.]
- Ramírez, R. (2019). *La vida y el tiempo: Apuntes para una teoría crónica de la vida buena a partir de la historia reciente del Ecuador* (tesis doctoral). Facultad de Economía, Universidad de Coimbra, Portugal.

- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Raworth, K. (2017). *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st Century Economist*. Nueva York: Random House.
- Rorty, R. (1991). Objectivity, relativism, and truth. En *Philosophical Papers* (vol. 1). Nueva York: Cambridge University Press.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. J. (2020). *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good*. Nueva York: Farrar, Straus y Giroux.
- Sen, A. (1979). Equality of what? En *Tanner Lectures of Human Values*. California: Universidad de Stanford.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Nueva York: Ediciones Alfred A. Knopf.
- Sen, A. (2006). What do we want from a theory of justice? *Journal of Philosophy*, 103(5), 215-238.
- Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*. Londres: Allen Lane Publisher.
- Stiglitz, J. (2015). *The Great Divide: Unequal Societies and What We Can Do about Them*. Nueva York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Tobin, J. (1970). On limiting the domain of inequality. *The Journal of Law & Economics*, 13(2), 263-277.