

Las migajas de Epulón¹

José María Vinuesa

Catedrático de Filosofía de I. E. S.

En vez de redactar un resumen de las reflexiones que expuse en el Aula, me propongo profundizar en uno de los asuntos recurrentes en la crítica de las diversas aportaciones; la argumentación —lamentablemente persistente— que enlaza la desenfrenada apropiación privada, con su secuela de enriquecimiento ilimitado, y el bienestar general, supuestamente producido por aquélla. Parece que el liberalismo ha transformado la parábola de Epulón en la fábula de las migajas; según la nueva versión, no hay ningún Epulón que pueda impedir que otros muchos coman de las múltiples migajas que caen de su mesa. Es más, cuanto más rico y poderoso sea el Epulón del mito, tanto mejor les irá a quienes se «benefician» de sus riquezas. Bajo esta perspectiva, la persecución del bien «común» por los poderes públicos comienza por proteger, atraer, e incentivar a los individuos más conspicuos por su capacidad para producir y atesorar riquezas; de su actuación se generará un maná del que todos los demás han de obtener provecho.

Desde luego, la tesis de **John Locke** según la cual la acumulación de tierras que han sido apropiadas por un individuo «*acrecienta la propiedad común de la humanidad*» y produce «*frutos en beneficio de la vida humana*», de modo que, con su apropiación, ese individuo está beneficiando «*al género humano*»,² ha tenido mucho eco en el liberalismo posterior. La idea latente consiste en la tesis (más que falsa, directamente inverosímil) de que el enriquecimiento de uno —en un régi-

men de propiedad privada tajantemente compartimentada— eleva el nivel general de vida (renta) y redundante en beneficio de los demás. Tal pretensión parece olvidar que la avaricia y el egoísmo de aquel Epulón tienen hoy un refuerzo y facilitación instrumental en el propio sistema jurídico de regulación de la propiedad privada. La última expresión de esta falacia la he encontrado en un reciente trabajo de **Adela Cortina**,³ al explicar el «*principio de la diferencia*» de **John Rawls**.

Será bueno empezar por aclarar el contenido de ese principio. Se trata de uno de los dos criterios de igualdad contenidos en el segundo de los llamados «principios de la justicia» de Rawls y que, en el fragmento que atañe a este asunto, dice así: «*Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que... se espere razonablemente que sean ventajosas para todos*».⁴ Esta proposición puede interpretarse de forma bien distinta a como la entiende A. Cortina. Puede, por ejemplo, defenderse que Rawls está queriendo expresar un principio de igualdad material (no de simple igualdad formal) y, en consecuencia, reivindicando expresamente la desigualdad igualadora como justa; justificante o ajustadora.

Creo que ésta es la más plausible interpretación de aquella otra formulación del mismo principio, que Rawls llama «*de la diferencia*» y se podría llamar «*de la justa igualdad*», «*de la discriminación correcta*», o «*de la desigualdad igualadora*»: «*Todos los bienes sociales primarios*

—libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases del respeto mutuo—, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados».⁵ No se debe olvidar que la justicia, entendida por Rawls como imparcialidad, intenta superar el criterio de utilidad —conclusión del egoísmo racional— y sustituirlo por principios universales y permanentes de cooperación social. Por eso, la «diferencia» —**la diferenciación o discriminación positiva**— sólo es justa (legítima) cuando se inscribe en un sistema social que tiende a **promover las condiciones de vida** (los bienes sociales primarios) **de los menos aventajados**.

Ahora, ya no se reclama únicamente que las desigualdades «*sean ventajosas para todos*», fórmula que puede tener una lectura estadística, en términos de P.I.B., de «renta per cápita», de «nivel de vida», etc., sin ninguna ventaja para cualquier individuo distinto al propietario. Ahora, se requiere que cualquier distribución desigual produzca ventajas, concretamente, a **los menos favorecidos**. Ya, por tanto, no se puede solventar la exigencia con genéricos promedios macroeconómicos.

Es la lectura que hace **Adela Cortina** de estos textos rawlsianos la que enlaza con **John Locke** (y, después, con **Adam Smith** y su principio-fábula de «la mano invisible»). Dice **A. Cortina**: «*El principio de la diferencia prolonga aquella afirmación de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, posterior a la Revolución francesa, según la cual, los bienes materiales deben repartirse de forma igualitaria, a no ser que una distribución desigual beneficie a todos los ciudadanos, porque los mejor dotados producirán más riqueza para el conjunto social si reciben más incentivos que los demás, que si los bienes se distribuyeran de forma igualitaria*». El párrafo no puede ser más expresivo, ni merecer un reproche más rotundo, por mi parte. Vamos por partes.

1º. Por un lado la clara exposición de la tesis de **Locke**: «*los mejor dotados (¿?) producirán más riqueza para el conjunto social si reciben más incentivos que los demás*». Lo de menos es la consagración teórica del egoísmo racional; lo peor, creo, es la reconstrucción de esa falacia de «*la riqueza (privada) para el conjunto social*».

Desde **Locke**, la economía política participa de la fe optimista del orden natural: la naturaleza impone ocultamente su orden más allá de las intenciones y las acciones de los individuos (o, tal vez, incluso en su contra). Esta fe es compartida por **A. Smith** y los fisiócratas y recibe, posteriormente, un refuerzo desde el optimismo ilustrado. El **orden** económico hace coincidir el interés privado y el público. Lo sorprendente es que tal «**orden**» se realiza de modo providencial al margen de la consciencia y voluntad expresa del agente económico individual. Por eso, el egoísmo individual está moralmente legitimado (incluso es socialmente ensalzable), ya que el individuo no tiene que preocuparse subjetivamente por el bien común; es suficiente con perseguir —con todas sus fuerzas, eso sí— su propio interés; la «mano invisible» va a hacer que la obtención del interés privado revierta objetivamente en el bien general.

Merece la pena reparar en que, si esto fuera así: si, por acción de un destino ordenador de la economía, el egoísmo de los poderosos viniese a converger «objetivamente» con el interés general, al que serviría de modo eficaz, habríamos efectivamente alcanzado «el fin de la Historia» que preconiza Fukuyama; el asentamiento definitivo, irreversible, de un orden natural, inevitable, fatal. En tal caso, el plano político-económico nada tendría que ver con el moral; sería posible una vida socialmente buena sin que los individuos persiguieran una buena vida, en el terreno ético. El egoísmo pasaría a ser un factor «solidario» y bienhechor de mejora de las condiciones generales de vida. De ser así —como pretende la ideología del capitalismo—, podría convenir a los desposeídos que el poseedor se enriqueciera ilimitadamente, obteniendo de modo máximo el fruto de su ambición, porque **de ese modo**, también crecería la riqueza para los desheredados. Es decir, una revisión posmoderna de la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro, al modo de la fábula del «lobito bueno» que cuida de los corderos y, si se come ocasionalmente alguno, es sólo por su bien. En suma, los «benefactores egoístas» deberían ser premiados y alentados con «**mas incentivos que los demás**», como dice **A. Cortina**.

Antecedentes teóricos se pueden encontrar, a estos efectos. **A. Smith** tenía una concepción teleologista muy acentuada. Compartía con Hume

la idea de que la simpatía dirige la vida moral, Pero, a diferencia de **Hume**, tal simpatía tiene una visión finalista, que toma la forma de providencialismo: la simpatía es manifestación de la providencia divina. En la economía política sucede algo similar. El juego espontáneo de los intereses privados egoístas basta para aumentar el bienestar general y «*la riqueza de las naciones*», con la única condición de que los gobiernos no intenten torcer el curso de la naturaleza, La libertad de comercio y la no-intervención de los estados resultan ser las condiciones para la conversión del interés privado al general.⁶

La sociedad capitalista se basa en tres pilares: la propiedad privada, el deseo de ganancias y la libre competencia. La propiedad privada determina la posición de partida del individuo y, cuando atañe a los medios de producción, conduce a la búsqueda de beneficios. La sociedad civil (el gobierno) sólo tiene que garantizar la libre competencia, a fin de que la naturaleza obre sus prodigios y el interés privado del capitalista revierta en beneficio social. A partir de este principio marco, la fuerza legitimadora de la ideología liberal acaba confundiendo la ética normativa y la sociología descriptiva.

Cada individuo toma decisiones económicas en base a cálculos racionales sobre coste/beneficio. Únicamente ha de tener en cuenta cada cual las consecuencias de su comportamiento **para sus propios intereses**; nadie piensa ni hay razón para que piense en las consecuencias que se seguirán para los demás. Las decisiones, fundadas exclusivamente en el interés particular, terminan generando la riqueza de la sociedad (el interés social). Es la competencia la que opera como «mano invisible» que asigna los recursos a las áreas de mayor demanda; para optimizar el beneficio. La hipótesis providencialista se concreta en el principio de integración funcional; la sociedad (y la economía) son sistemas autorregulados cuyas partes (los individuos), cuando actúan guiados por su propio interés, se coordinan por la acción de las fuerzas del mercado hasta integrar un todo cuya operativa converge hacia el bien común.

Aunque **Thomas Robert Malthus** y **David Ricardo** subrayaron las disfunciones y anoma-



José María Vinuesa, entre Rafael Soto (izqda.) y Eduardo Martínez.

lías del supuesto «orden» económico —y señalaron la necesidad de cierto intervencionismo guiado por bases de carácter positivo—, el liberalismo conserva su fe providencialista.⁷ Incluso **John Stuart Mill**, quien hacía depender las leyes de la distribución del derecho y la costumbre —es decir, de la voluntad de los hombres y su evolución cultural—, seguía aceptando cierto fatalismo en lo que concierne a la producción: sus leyes son, para él, «*leyes reales de la naturaleza*».

2º. En lo que se refiere a **John Rawls**, su posición global no es la que le asigna **Adela Cortina**. El propio Rawls expone, en el capítulo II de su «Teoría de la justicia», los dos principios y las interpretaciones fundamentales del segundo, para aclarar —en lo posible— mediante un análisis lexicográfico las ambigüedades de las expresiones «*desigualdades ventajosas para todos*» y «*empleo y cargos asequibles para todos*», cuyas principales interpretaciones resultan ser la aristocrática, y las de libertad natural, igualdad natural e igualdad democrática. Rawls declara preferible la interpretación de igualdad democrática.⁸ Analiza, a continuación, el principio de la eficacia y el de la diferencia. Sobre éste dice que la desigualdad inicial en las perspectivas de vida «*sólo es justificable si la diferencia de expectativas opera en beneficio del hombre representativo peor colocado*».⁹

Se interesa **Rawls**¹⁰ por la compatibilidad entre los principios de eficacia y diferencia y llega a una solución de compromiso, bajo condiciones

de probabilidad: «Parece probable que si la autoridad y los poderes de los legisladores y los jueces promueven la situación de los menos favorecidos; mejoran las de los ciudadanos en general». ¹¹ La hipótesis es que, si hay conexión en cadena entre las ventajas obtenidas por las distintas capas sociales, «el principio de la diferencia tiene consecuencias prácticas semejantes a las de los principios de la eficacia y de la utilidad media». ¹²

Pero, en la reformulación de los dos principios, ¹³ es muy elocuente la redacción del segundo de ellos: «las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo». Este principio se expresa de forma aún más concluyente en la «Segunda norma de prioridad», que reza así: «la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos».

Salvado el «comunismo primitivo» (igualación por abajo) mediante las expectativas encadenadas, no hay razón para temer que el igualitarismo produzca menor «riqueza social» (contraviniendo el principio de eficacia). La teoría del efecto mágico o «mano invisible» queda invertida, hasta cierto punto, por Rawls; si perseguimos el objetivo de redistribuir desigualmente —con intención final igualadora— favoreciendo al grupo social menos favorecido (o más desfavorecido), se producirá un beneficio de la sociedad en su conjunto, sin haberlo buscado formalmente. Caso de aceptar la conexión entre las expectativas de todos, «es imposible aumentar o disminuir las expectativas de cualquier persona representativa sin aumentar o disminuir al mismo tiempo las expectativas de otra, en especial la del menos aventajado. No existe, por decirlo así, ningún eslabón que se mueva libremente dentro del modo en que se conectan las expectativas. Ahora bien, con estos supuestos hay un sentido según el cual todos se benefician cuando se satisface el principio de la diferencia, ya que el representante que está mejor situado en una comparación hecha en ambos sentidos, gana gracias a las ventajas que se le ofrecen, y el que está peor gana por las contribuciones que reportan estas desigualdades». ¹⁴

En consecuencia, creo que no hay fundamento alguno para sostener que Rawls defienda la fábula de las migajas, invención según la cual «una distribución desigual beneficia a todos los

ciudadanos, porque los mejor dotados producirán más riqueza para el conjunto social si reciben más incentivos que los demás», tal como lo expresa Adela Cortina. ¹⁵

3º. Finalmente, la fantasmagoría ideológica del beneficio público derivado de la acumulación privada es proyectada a la **Declaración de 1789**, que tampoco defiende lo que A. Cortina le fuerza a decir. El artículo 1º de la **Declaración** expresa: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común». Es claro que la «utilidad común» no tiene mucho que ver con el principio de desigualdad igualadora —producir ventajas a los menos favorecidos—, que defiende Rawls. Pero tampoco hay motivo —en su contexto histórico— para darle una traducción liberal (del individualismo posesivo) a la **Declaración de 1789**, como hace la profesora Cortina.

Juzgo muy dudoso que el segundo párrafo del artículo primero de la **Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano** («las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común») tenga el mismo sentido que la interpretación que hace A. Cortina del segundo principio de Rawls. Las «distinciones sociales», leídas en el contexto de la propia **Declaración**, pueden fundarse en requisitos ineludibles de la utilidad común y no tener, en cambio, ninguna relación con supuestos beneficios relacionados con la teoría-fábula de las migajas. Por ejemplo, la propia **Declaración**, dice en su artículo 60: «Siendo todos los ciudadanos iguales a sus ojos (los de la Ley), son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad, y sin otra distinción que la de sus méritos y capacidad». Estimo que es obvio que se introduce una desigualdad o discriminación, en razón del mérito y la capacidad efectivas de los ciudadanos, para ocupar «dignidades, y empleos públicos» distinción social fundada en la **utilidad común**. Es decir, esa desigualdad nada tiene que ver con la hipótesis de una «benefactora desigualdad» a la que remite A. Cortina.

Por otro lado, en el artículo 13 de la **Declaración**, al hablar de la «contribución común» impositiva, se establece que «debe ser repartida por igual entre todos los ciudadanos en razón de sus posibilidades». De este modo, la cuidadosa

consideración de las posibilidades de cada cual implica también una distinción social —ruptura de la igualdad material— fundada, en principio, en la utilidad común y en las desigualdades fácticas que han de ser tratadas desigualmente. Aquí, la discriminación se encuentra en el mismo plano al que se refiere la profesora Cortina. Pero la interpretación clásica de la discriminación fiscal es, precisamente, de sentido opuesto; no se trata de que el que más tiene o más gana obtenga, por ello mismo, «más incentivos que los demás» sino de que se enfrente al desincentivo de una fiscalidad progresiva que ordena que pague proporcionalmente más aquel que de más dispone.

En consecuencia, estimo que la **Declaración** posterior a la Revolución francesa no puede ser revisada a la luz del individualismo posesivo de **J. Locke** y considero que **A. Cortina** no acierta al defender que la diferencia basada en la utilidad común sea subsidiaria de una interpretación neo o paleoliberal de carácter radical, fundamentalista. La interpretación de **A. Cortina** y su revitalización de las ideas de **J. Locke** y **A. Smith** ni procede de **J. Rawls** ni de la **Declaración de 1789**, sino de la cultura hegemónica (asfixiante): el liberalismo posesivo en que todos —aunque unos más que otros— nos hallamos instalados vital e intelectualmente.

Notas

1. La Vulgata asignaba este nombre al hombre rico y derrochador que negaba al pobre Lázaro incluso las migajas de sus banquetes, en la parábola contenida en Lucas XVI, 19-31.
2. Secc. 37 del «**Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil**». Alianza Editorial, Madrid, 1998, pág. 64.
3. «**Hasta un pueblo de demonios**». Taurus, Madrid, 1998, pág. 83. Esta obra resulta una muestra elocuente de la fagotización del pensamiento moral-reformista (internamente consolidador) por el sistema. Partiendo de un sentimiento de previa admiración, apenas más de lo que decepciona encontrar a Adela Cortina definiendo la norma como «expectativa de comportamiento generalizado en una sociedad» (pág. 28), o describiendo la violencia como el uso de la fuerza en «el intento de cambiar la **tendencia natural de algo**» (pág. 167). Resulta patético, en este contexto, el capítulo III del libro dedicado a «la moralina burocrática», donde la profesora Cortina critica «lo éticamente correcto» y denuncia las «nuevas ortodoxias». El «pensamiento único» es cada vez menos «pensamiento», pero —en cambio— resulta progresivamente más «único»; no va quedando nada —absolutamente nada— fuera de él.
4. «**Teoría de la justicia**». F.C.E., Madrid, 1995, pág. 82.
5. Idem, pág. 341.

6. El carácter dogmático de este principio, defendido fanáticamente por los liberales más estrictos (para mayor paradoja), hace a la teoría incontrovertible, inatacable. En el caso más que probable de que el librecambismo y la no-intervención estatal no revertan en el beneficio general sino —como resulta perfectamente esperable— en el lucro privado y en el incremento de las desigualdades sociales y los niveles de injusticia, la ortodoxia liberal alegará que aún hace falta más des-regulación de los mercados, del sistema económico, etc. Cuentan que la medicina mágica (esto es, supersticiosa, ignorante), imperante hasta tiempos bien próximos, también practicaba una fe insensata en la «vis curativa natural» y los galenos —tras prescribir, como ordinario remedio, una sangría— ordenaban esperar a que «obre natura»; la naturaleza sana por sí misma. En la economía liberal-capitalista, la vis curativa es la libre competencia; una nueva fe insensata y contrafáctica.
7. La defensa a ultranza contra la experiencia del sistema de ideas propias ha conducido siempre a excesos. Ya **Descartes** auguraba a la naturaleza un futuro incierto («tanto peor para ella»), si no se sometía a las leyes de su Física racional. **Malthus** vió también algo de anómalo (hoy diríamos «cancerígeno») en el crecimiento incontrolado de cierta parte de la población (aquella cuya demografía, por su dependencia económica, resulta más controlable). Por eso, para salvar la «**naturalidad**» y el «**orden**» del sistema económico, ideó la más antinatural forma de disolver el problema mediante procedimientos extremadamente brutales. Véase su «Primer ensayo sobre la población», Alianza Editorial, Madrid, 1.970, en cuya página 44, dentro del Prefacio, enuncia las siguientes tesis: «*La necesidad de que la población se reduzca al nivel de los medios de subsistencia es una verdad evidente, reconocida ya por muchos autores; pero lo que ninguno ha hecho (que recuerde el autor) es investigar en particular sobre los medios a través de los cuales la nivelación se produce; y es al estudiar los medios de conseguirla, cuando aparece, en su opinión, el principal obstáculo en el camino de todo progreso importante de la sociedad.*»
Lo más insufrible es la pretensión de «moralidad» de las inhumanas y salvajes «soluciones» de Malthus. Hay, en efecto, quienes suponen que la reparación del «orden natural» en el sistema económico es un esfuerzo moralmente positivo. Esta tesis se asemeja a la «Ética de los negocios», liderada por la propia Adela Cortina, esfuerzo por introducir la moral en los negocios, al amparo del principio (indiscutible, por increíble) de que la ética, las virtudes tradicionales, son rentables; actuar moralmente resulta un buen negocio. Habla A. Cortina de «la lección americana» (op. cit., pág. 137 y siguientes), que presuntamente puede borrar la «lección cotidiana» de que lo verdaderamente rentable (en términos económicos) es la desverguenza, la actuación irresponsable, desconsiderada, desleal... el encanallamiento del triunfo y la justificación de todos los medios por el éxito (fin que todo lo bendice).
8. Op. cit., pág. 88.
9. Pág. 100.
10. Págs. 101 y siguientes.
11. Pág. 104.
12. Ibídem.
13. Cit., Sc. 46, pág. 341.
14. Op. Cit., pág. 102.
15. Ver nota 3.