

DISCURSO DE INCORPORACIÓN A LA ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS ECONÓMICAS

Héctor Silva Michelena

7 de julio de 2009

El presente discurso consta de un breve panegírico de nuestro ilustre predecesor, el doctor Arturo Uslar Pietri, y de un resumen del trabajo titulado *Teorías modernas de la ética socioeconómica*, que hemos presentado a la Junta de Individuos de Número de esta docta corporación, todo esto en cumplimiento de los requisitos establecidos en el reglamento pertinente.

I

Panegírico del Dr. Arturo Uslar Pietro

El Dr. Arturo Uslar Pietri nació en Caracas el 16 de mayo de 1906 y murió en esta misma ciudad el 26 de febrero de 2001. Con él se fue una de las mentes más lúcida de la Venezuela del siglo XX, y quien ha sido considerado en toda Hispanoamérica y en España como uno de los mayores intelectuales de la hispanidad.

El Dr. Uslar Pietri fue un hombre polifacético que cultivó los ámbitos literario, histórico, político, universitario, periodístico y, fue pionero de los estudios económicos en Venezuela precedido por el gran Alberto Adriani.

Obligado por el laconismo me reduciré a exponer brevemente algunos de los aspectos de su rica faceta como economista, volcado principalmente a la tremenda influencia del petróleo sobre toda la vida nacional en la época contemporánea.

Después de la muerte de Juan Vicente Gómez (17/12/1935), se inició un intenso debate ideológico acerca del camino que debía tomar la sociedad venezolana. A su regreso de Europa, Uslar Pietri se incorporó de inmediato a este interesante clima político, escribiendo una serie de editoriales en el diario caraqueño *Ahora*, entre los cuales destaca uno de sus más famosos y aún vigente artículo: "Sembrar el Petróleo" publicado el 14 de julio de 1936. Este artículo ha marcado el pensamiento petrolero venezolano desde su publicación hasta nuestros días, con algunas variantes; pero la esencia es la misma: la angustia ante el uso improductivo y destructivo que se hacía de la renta petrolera.

El Dr. Uslar captó con convicción la necesidad que tenía el país de entonces de que Venezuela contara con personas capacitadas para comprender las leyes de la economía, sobre todo porque para la

fecha no estaban institucionalizados estos estudios, y nuestros estudiantes sólo disponían de fuentes extranjeras, particularmente francesas. Los estudios funcionaban como una materia más de la Facultad de Derecho.

Pero la inquietud persistía, por eso junto con otros destacados venezolanos como J.J. González Gorrondona, José Manuel Hernández Ron y Tito Gutiérrez Alfaro, fundó la Escuela Libre de Ciencias Económicas y Sociales, adscrita a la Facultad de Derecho. Ese es el germen de lo que es hoy la Escuela de Economía de la Universidad Central de Venezuela.

Después de rápidas diligencias la Escuela se instaló el 28 de octubre de 1938 con palabras pronunciadas por el Dr. Arturo Uslar Pietri. Allí reitera: “La riqueza del Estado y nuestra economía toda depende hoy en proporción formidable del petróleo. El petróleo no es ni una cosecha ni una renta sino el consumo continuo de un capital depositado por la naturaleza en el subsuelo... la gran labor es la de aprovechar la riqueza transitoria y creciente de las minas para transformarla en riqueza productiva, regular y creciente de la agricultura y de las fábricas”.

Fruto de sus preocupaciones es el libro *Sumario de Economía venezolana. Para alivio de estudiantes*, publicado en 1945 por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Derecho de la UCV.

Entre muchas de sus actividades docentes se cuenta su Cátedra de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Columbia. A partir de 1948 comenzó a publicar en el diario caraqueño "El Nacional" la columna "Pizarrón", la cual publicó, con breves interrupciones, durante 50 años hasta el 4 de enero de 1998; fue una columna que dejó huella profunda entre sus lectores.

Luego de retirarse de la actividad política, viajó a París como Embajador Delegado Permanente ante la UNESCO (1975). En ese cargo permaneció hasta 1979, cuando renunció y regresó al país para dedicarse con ahínco a la divulgación de la Historia de Venezuela a través de sus programas de televisión "Valores Humanos" y "Cuéntame a Venezuela".

No puedo concluir sin señalar, con euforia, que en 1990 le fue otorgado el premio “Príncipe de Asturias”, mención Letras, y al año siguiente el premio internacional de novela “Rómulo Gallegas”, por su obra *La visita en el tiempo*.

Acaso las circunstancias sociales, políticas y económicas presentes, pongan al descubierto a una Venezuela más dependiente que nunca del petróleo cuya cuantiosa renta esta siendo usada, también como nunca, de modo improductivo y destructivo.

Desde hace más de una década nuestro pueblo sufre una quemante travesía del desierto. Pero ese pueblo también sabe que en el desierto hay un oasis, que sacia la sed y repone las fuerzas, para seguir adelante, siempre hacia delante.

II

La historia de la ética nos enseña que la misma es esa parte de la filosofía que trata de la moral y de las obligaciones del hombre. La ética económica y social aborda, a su vez, dos aspectos de la ética. Tengamos presente que mientras la ciencia se refiere a lo que es, la ética lo hace sobre lo que debe ser. La verdad de la ciencia es pues distinta de la verdad ética o moral. Pero no olvidemos que toda ontología, es decir, lo que es, aquí y ahora, ha de estar provista de un fundamento ético. Este es un problema no resuelto satisfactoriamente desde que David Hume (1751), formuló, con fuerza, que no es fácil deducir el deber ser, es decir, lo normativo o ético, a partir del ser, es decir, lo que es, precisamente a lo que se refiere la ciencia.

Las investigaciones recientes han avanzado en la solución de este hiato, al sostener que de lo que se trata es de una búsqueda de la coherencia y no de un fundamento absoluto. Esta es la posición de Rawls (1971) cuando propone su método de equilibrio reflexivo para solventar el bache. Se trata de alabar un conjunto de juicios madurados que permitan establecer una base coherente para fijar una posición normativa, un deber ser.

Delimitemos los campos de la ética económica y la social. La ética económica es aquella parte de la ética que trata del comportamiento y de las instituciones en el ámbito de la esfera económica, es decir, la que trata del comportamiento humano como una relación entre fines y medios limitados que tienen diversa aplicación. Y en el área macroeconómica, de las reglas que han de configurar instituciones justas.

La ética social es la que trata sobre las instituciones sociales más que sobre el comportamiento individual, sobre la manera cómo debemos organizar colectivamente nuestra sociedad más que sobre la manera de cómo cada uno de nosotros debe comportarse en su seno.

La ética económica y social contemporánea asigna un lugar privilegiado al subconjunto constituido por la teoría de la justicia social. Esta teoría ha de entenderse como el conjunto de principios que regulan la definición y repartición equitativa de los deberes y derechos entre los miembros de la sociedad; así mismo se concentra en las instituciones sociales más que en el comportamiento individual, y más específicamente en el carácter justo de las instituciones.

En adelante, sólo presentaremos los **enfoques teóricos** de la ética económica y social llamados “modernos” en el sentido en que no elaboran una concepción de la sociedad justa que se apoye sobre una concepción particular de la vida buena; no se trata, así, de una ética social tradicional de inspiración religiosa, y sus valores morales. La vida buena, tal como se la analiza en la Ética de Aristóteles, se ocupa tanto de la contemplación filosófica como de la práctica de las “virtudes éticas”,

que involucran la participación en la vida y los asuntos de la polis o ciudad-estado ateniense. Esta concepción sigue vigente.

Los enfoques referidos son: **el utilitarismo, el libertarismo, el marxismo y el igualitarismo liberal**. El Utilitarismo es la primera referencia fundamental de la ética socio-económica contemporánea. Durante largo tiempo, el utilitarismo constituyó el cuadro exclusivo de la reflexión ética explícita de los economistas. Su máxima es: no sólo de pan vive el hombre; este es el modo actual de ampliar el campo del utilitarismo más allá de lo expuesto por John Stuart Mill, a mediados del siglo XIX, como lo es la maximización de la utilidad como criterio de la máxima felicidad.

Los principales aspectos del utilitarismo son: el utilitarismo clásico es el que recomienda elegir la opción que maximiza la suma de la utilidad de una colectividad. El utilitarismo medio recomienda elegir la opción que maximiza la utilidad per capita. Mas, para evitar las incomodidades de estas dos versiones hay autores que han propuesto fórmulas intermedias, como el utilitarismo de umbral, que recomienda elegir la opción que maximiza la suma de utilidad bajo la restricción de que hay un nivel de bienestar que se juzga confortable.

La adopción del enfoque utilitarista supone que se ha resuelto, al menos teóricamente, la cuestión de la medida de los niveles de bienestar colectivo asociados a las diversas opciones posibles. Ahora bien, las hipótesis que nos permiten pasar de las preferencias individuales a las funciones de utilidad individual, y luego hacer la suma para calcular la utilidad agregada, son extremadamente exigentes. Se decidió, entonces que la medición de la utilidad fuese *ordinal* y no *cardinal*. Las gráficas de utilidad de los individuos, que muestran los textos de microeconomía, miden pues órdenes o intensidades de utilidad, según la cantidad de bienes que se utilizan o consumen. Ahora bien, si pudiésemos suponer la comparabilidad interpersonal de las utilidades, la suma de ellas sólo es máxima cuando es imposible, por reasignación de un bien, aumentar la utilidad de un individuo sin que se reduzca la de otro.

Según los críticos, el mantenerse fiel al espíritu utilitario aparece como problemático, porque una focalización exclusiva sobre la suma o sobre la media de las utilidades implica una indiferencia inaceptable ante las desigualdades entre los miembros de la colectividad considerada.

La respuesta a esta cuestión debe partir de una propiedad básica de la máxima utilitarista: la asignación de los ingresos o de otros bienes que maximizan la suma de las utilidades es necesariamente tal que las *utilidades marginales* de todos los individuos sean iguales. La utilidad marginal mide la utilidad adicional que disfrutaría una persona si se le asignase una unidad adicional del bien a distribuir. En esta situación, la distribución sería equitativa. Ahora bien, la suma de las utilidades sólo es máxima cuando es imposible, por reasignación de un bien, aumentar la utilidad de un individuo sin

que se reduzca la utilidad de otro. Esta posición define el óptimo de Pareto, donde se optimiza el bienestar de los individuos.

Un último campo de controversia, tal vez decisivo para el utilitarismo, se refiere a las conclusiones insólitas a las cuales parece conducir a propósito de los derechos fundamentales, cuya protección depende de consecuencias puramente contingentes sobre el bienestar medio. Por ejemplo, ¿qué pasa con estos derechos cuando la coyuntura es de expectativas reducidas? ¿se utilizará la represión, cualquiera sea su nombre, como método de ajuste?. Ante las diversas controversias suscitadas por el utilitarismo, se han propuesto algunas variantes, que no podemos abordar aquí. Lo hicimos en el trabajo.

El libertarismo. El punto de partida del pensamiento libertario es la dignidad fundamental de cada individuo humano, que no puede ser atropellado en nombre de ningún imperativo colectivo. Esta dignidad reside en el ejercicio soberano de la libertad de elección en el marco de un sistema coherente de derechos. El libertarismo pretende así articular de manera consecuente una idea cuya atracción, hoy en día, no cede en nada al ideal utilitarista de una sociedad feliz: una sociedad justa y una sociedad libre. Pero el núcleo del libertarismo es la palabra “libertad”, cuya humanidad emanan del poema *Libertad* de Paul Eluard, y del excelso texto de Octavio Paz titulado *Libertad bajo palabra*, donde los días de cárcel se pasan a pan y agua y las noches sin pan.

El libertarismo tiene **tres principios** que sintetizamos a continuación:

- 1.- el de la *propiedad de sí*: todo individuo mentalmente capaz tiene un derecho absoluto a disponer de su persona, incluidos los talentos recibidos y cultivados; por tanto no debe utilizar este derecho para renunciar a su propia libertad.
- 2.- el de la *justa circulación*: la justicia de un derecho de propiedad se establece cuando este es obtenido por una transferencia voluntaria, tácita o explícita, con o sin contrapartida material o monetaria, con la persona que era anteriormente su legítimo propietario.
- 3.-el de la *apropiación original*: el titular inicial de un derecho de propiedad sobre un objeto es el primero que haya reivindicado su propiedad, a condición de que esté dispuesto a pagar un impuesto cuyo montante bien sea fijado por el criterio de Locke, quien en 1690 lo fijó en su *Carta sobre la tolerancia*, es decir, el derecho de todos a una cantidad y calidad al menos equivalente a lo que hubiera sido en estado natural, o bien sea fijado por el criterio de justicia según Paine, de acuerdo con el cual todos tienen un derecho igual al valor de los productos de la tierra (Paine, *Justicia agraria*, 1797).

Preguntemos ahora *¿es viable esta sociedad, es una utopía?* Hasta hoy ha sido inviable y utópica, porque para los libertarios, la libertad y la justicia no es un asunto de antecedente o de consecuente. Es un derecho absoluto. Para un libertario ni siquiera se plantea la posibilidad de conceder

al Estado, el derecho de ejercer una política cultural, social o económica. Si los libertarios juzgan al utilitarismo fundamentalmente insatisfactorio es porque no le concede suficiente lugar a la libertad o a los derechos del individuo; otros piensan que tanto el utilitarismo como el libertarismo son esencialmente inadecuados porque no le otorgan ningún derecho a otra exigencia ética central: la igualdad equitativa de oportunidades, como lo exige la ética socioeconómica contemporánea.

El marxismo. La obra de Karl Marx y el vasto movimiento intelectual que esa obra inspiró están lejos, bien vistas las cosas, de reducirse a la elaboración de una dimensión ética, pues el *materialismo histórico* es en esencia una teoría general de la historia.

La ética estudia la moral y determina qué es lo bueno y, desde este punto de vista, cómo se debe actuar. Es decir, es la teoría del comportamiento moral. Consecuente con esta concepción, de corte kantiano, Marx fue siempre reticente a la introducción de juicios éticos en su análisis; apenas les concedió algunas menciones fugaces como las que aparecen en *El manifiesto del partido comunista*, cuando hace referencias a las aberrantes desigualdades en la distribución de la riqueza. Sin embargo, ¿quién puede negar que el recurso a expresiones como “explotación” o “dominación” no expresen una actitud ética, y cuya explicitación puede ser interesante? De hecho, los seguidores de Marx la han llevado a cabo.

¿Cuál es el contenido de este proyecto? Para ilustrar la pertinencia del marxismo para la ética socio-económica contemporánea, exploraremos aquí dos interpretaciones posibles del mismo.

En la primera interpretación, que es la ortodoxa la visión y el proyecto ético marxista consisten en abolir la *alienación*, entendida como el hecho de que las actividades humanas no tienen un fin en sí mismas o en el cumplimiento de lo que esas actividades le permiten a los que las ejercen, sino con la necesidad de subvenir a las necesidades materiales. Esta alienación es característica del capitalismo, donde la circulación del dinero no permite percibir al desnudo la explotación, la cual es encubierta por la libre contratación.

Para el marxismo tradicional, u ortodoxo, es fundamental examinar los regímenes de propiedad para caracterizar a un sistema económico. Dejando de lado, por obvias, las relaciones esclavistas y feudales, Marx analiza la propiedad privada capitalista de los medios de producción como elemento clave de la alienación del trabajador, lo que en el fondo significa su dominación por fuerzas extrañas.

El marxismo analítico o contemporáneo, que veremos luego, refuta este postulado. Sostiene que, si como Marx decía, el valor es puro trabajo abstracto, entonces la ley del valor no puede existir como teoría de precios, pues éstos se forman en el mercado. El trabajo sólo se hace abstracto en el mercado, en virtud de la infinidad de intercambios que lo caracteriza. En consecuencia, los precios son histórica y lógicamente **anteriores** a los valores, y son cuantificables. Por eso, el trabajo abstracto no

puede ser deducible del trabajo concreto consumido en el proceso productivo. Por último, sostener que el trabajo calificado es sólo un múltiplo del trabajo simple no resuelve nada, puesto que nadie, hasta el presente ha elaborado un método firme para el cálculo de ese múltiplo. En una palabra, el vínculo necesario y recíproco que debería existir entre el valor y el precio, jamás ha sido demostrado.

En la perspectiva de la abundancia, la superioridad que los marxistas asignan al socialismo con relación al capitalismo, y a la propiedad pública con relación a la propiedad privada de los medios de producción, es puramente instrumental, ya que la centra en el desarrollo superior de las fuerzas productivas, y no en las instituciones de la nueva sociedad.

La segunda interpretación del proyecto ético del marxismo articula una concepción radicalmente igualitaria de la justicia con una teoría de la explotación; esta puede ser entendida de manera restringida o general. La primera es la tradicional y la segunda es la analítica.

Como se sabe, el marxismo clásico parte de una situación de clases binaria: trabajadores y no trabajadores. Los trabajadores producen todos los bienes que son consumidos en esta sociedad, con excepción de aquellos que son provistos directamente por la naturaleza. Si al producto total se le restan estos bienes consumidos, obtenemos el llamado *producto neto*. La parte de este producto neto que es apropiada por los no-trabajadores se llama sobreproducto, y el trabajo dedicado a producirlo constituye el sobretrabajo. Según la concepción marxista habitual, los trabajadores son *explotados* si y solamente si ellos efectúan un sobretrabajo, es decir, si los no-trabajadores se apropian de una parte del producto neto. Aunque no consuma nada y reinvierta todo, ese capitalista explota a los trabajadores. Por lo tanto, según dicen, la explotación sería inherente al capitalismo.

En consecuencia, ponerle fin a la explotación significa que son los mismos trabajadores quienes han de decidir sobre la parte del producto social que se asigna a la acumulación y la manera como el saldo restante será distribuido entre los trabajadores y, eventualmente, los no-trabajadores. La historia enseña, de modo convincente, que en los socialismos reales no ha ocurrido así: ha sido la omnipotencia del Estado, y el dominio de una nueva clase burocrática, las que han echado por tierra la utopía liberadora. De este modo la gran utopía marxista se convirtió en un Estado totalitario que recuerda el libro de George Orwell *Rebelión en la granja*, donde los cerdos se vuelven dominantes argumentando que si bien todos viven en una sociedad igualitaria, también es verdad que hay algunos más iguales que otros.

Avancemos un poco más hacia la visión del marxismo contemporáneo, echando mano a la noción de intercambio desigual. Si la explotación es injusta es porque podría deberse al hecho de que *implica necesariamente un intercambio desigual*. Si medimos las contribuciones y las ventajas en términos de trabajo socialmente necesario, el obrero recibe un salario igual al valor de su fuerza de

trabajo, vendida como mercancía. El intercambio desigual es entonces nada más que la explotación definida, como lo hace la ortodoxa, como la extracción de sobre-trabajo a los trabajadores, en un mercado binario.

Pero la noción de intercambio desigual de valor tiene la ventaja, en principio, de poder aplicarse más allá de la simple situación inicial que comprende sólo dos clases sociales distintas: trabajadores y capitalistas.

La teoría general de la explotación, propuesta por John Roemer, Gerald A. Cohen, Jon Elster y otros, hace un tercio de siglo, se basa en la desigualdad de las dotaciones de cualquier tipo de que disponen o pueden disponer los individuos, grupos, sindicatos o clases. Esas dotaciones pueden tratarse de talentos naturales, de la fuerza relativa, de la movilidad, del estado de salud, y, lo que equivocadamente se considera como principal, de la cantidad de factores productivos que se poseen y de la calificación de los trabajadores. Es decir, que el agente de la explotación puede ser cualquiera de los agentes económicos y sociales.

Enseguida presentamos en términos cuasi coloquiales el camino que sugiere el método de Roemer, para comprender mejor su teoría general de la explotación. Él sostiene que, si mediante una acción política estatal, se impusiese una igualización de las dotaciones, y, como consecuencia de esa acción tu situación material mejora, eso quiere decir que, antes de la acción igualizadora, tú estabas recibiendo menos de los que merecías, y por tanto eras explotado. Contrariamente, si fuesen igualadas las dotaciones y tú situación se degrada, quiere decir que, en la fase de desigualdad, estabas recibiendo más de lo que merecías, y por lo tanto eres un explotador. En ambos casos aflora la injusticia subyacente en la real desigualdad de las dotaciones, cualquiera sea la forma que adopten las consecuencias que de tal desigualdad se derivan.

Nótese que al contrario de la definición en términos de intercambio igual de valor-trabajo, el enfoque de Roemer tiene la ventaja de aplicarse igualmente al caso general en el cual cada quien combina en grados muy diversos ingresos del capital y del trabajo; además, evita tanto las dificultades conceptuales ligadas a la noción de valor-trabajo como las implicaciones anti-igualitarias que surgen de una simple relación entre dos clases.

Abordemos ahora **el igualitarismo liberal**, según John Rawls. Esta es la cuarta referencia fundamental de la ética económica y social contemporánea. Su formulación sistemática en la *Teoría de la justicia* [1971], puede ser considerada como el acto fundacional de la ética económica y social contemporánea.

Específicamente, la concepción de Rawls de la justicia busca combinar, por una parte, un respeto igual a todas las concepciones “razonables” de la vida buena que sólo es posible discutir en las

sociedades pluralistas. Como lo prueba la historia, en las sociedades estatistas y de partido único, la única ética posible es la del partido y su burocracia.

Para enfrentar este desafío, Rawls propone formular las exigencias de la justicia en términos de *bienes primarios*, es decir, de los medios generales requeridos para forjarse una concepción de la vida buena y de perseguir su realización, cualquiera sea su contenido exacto. Rawls distingue los bienes primarios *naturales*, como la salud y los talentos, que no están directamente bajo el control de las Instituciones Sociales; y los bienes primarios *sociales*, que clasifica en tres categorías: las libertades fundamentales, el acceso a las diversas posiciones sociales, y las ventajas socioeconómicas ligadas a estas posiciones, por ejemplo, el ingreso y la riqueza, los poderes y las prerrogativas, y las “bases sociales del respeto a sí mismo”. El orden expuesto indica la preferencia con que los individuos escogen los bienes primarios sociales.

¿Cuáles son los principios que definen, según Rawls, una distribución equitativa de los bienes primarios sociales? Esos son los célebres “dos principios” de la *Teoría de la justicia*, que bien vistos son en realidad tres: el principio de igual libertad, el principio de la igualdad equitativa de las oportunidades, y el principio de la diferencia. Para su mejor aprehensión los resumimos a continuación.

Principio de igual libertad: el funcionamiento de las instituciones debe ser tal que toda persona tenga un derecho igual al conjunto más amplio de libertades fundamentales iguales que sea compatible con un conjunto semejante de libertades para todos.

Las eventuales desigualdades sociales y económicas engendradas en el marco de estas instituciones deben satisfacer dos condiciones:

a. *Principio de igualdad equitativa de oportunidades*: las oportunidades deben estar ligadas a las funciones y posiciones a las cuales todos tienen el mismo derecho, para un género y talento dados.

b. *Principio de diferencia*: Las oportunidades deben ser tales que estén al servicio del mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad. Sólo se aplica cuando existe un criterio de elección entre diversas opciones institucionales, y no cuando el cuadro institucional está dado y no hay posibilidad de elección. Por eso la sociedad debe ser pluralista. Se deduce de esto que en las sociedades totalitarias, donde la norma es el pensamiento único, la aplicación de este principio viola la ética socioeconómica moderna.

El desarrollo de estos principios pueden consultarse en la obra de Rawls mas arriba citada. En aras de la brevedad, nosotros preferimos hacer referencia al orden jerárquico que les otorga Rawls.

Así, es importante precisar ahora el orden de prioridad que Rawls impone a sus tres principios. La prioridad estricta del primer principio, el de igual libertad, sobre los otros dos implica que es inadmisibles querer justificar una restricción o una repartición desigual de las libertades individuales,

sea en nombre de la igualización de las oportunidades de acceso a las posiciones sociales, sea en nombre de una mejora de la situación material de los más desfavorecidos. Por eso, este principio, no es admitido por la llamada ética socialista.

¿Cómo justifica Rawls estos principios y su jerarquía? Se trataría, afirma él, de los principios que serían escogidos en lo que él llama la *posición original*, una situación hipotética que no tiene nada que ver con el “estado natural” imaginado por ciertos libertarios para discutir la apropiación original. Es en referencia a este dispositivo hipotético, que expresa bien el núcleo de su enfoque, que Rawls califica, como justicia con equidad (“*justice as fairness*”), ya que su objetivo común puede caracterizarse por preferencias monótonas crecientes por los bienes primarios sociales. En esta curva de preferencias los individuos colocan en la cima las libertades fundamentales, seguidas en orden descendente por la igualdad de acceso a las oportunidades y por las ventajas socioeconómicas.

A partir de Rawls la teoría ha introducido ciertas variaciones. Si la referencia a la teoría de Rawls es indispensable, no lo es así la adhesión total a esa teoría. Se puede así tratar de modular de manera distinta a la de Rawls la concepción liberal-igualitaria de la justicia. En aras de la brevedad sólo veremos aquí dos de esas modulaciones.

Abordemos la primera mediante una pregunta: ¿En qué consiste exactamente la “sociedad” de la que hemos tratado a lo largo de nuestro trabajo? ¿Cuáles son los contornos de la población a la que ha de aplicarse la teoría de la justicia? Con excepción de un breve tratamiento del tema de la guerra justa, la *Teoría de la justicia* de Rawls considera el caso de una sociedad esencialmente cerrada, sin preocuparse nunca de qué forma identificar las sociedades, de trazar sus fronteras, y menos aún de definir la justicia más allá de las fronteras. Es este conjunto de cuestiones el que aborda Rawls en su tercer libro, *The Law of peoples*, versión desarrollada en una conferencia dictada en Oxford por invitación de Amnistía Internacional.

¿Se trata de una posición original por los pueblos? La justicia global o justicia entre los pueblos, no es presentada en absoluto como la simple extensión a escala planetaria de los principios que se aplican a cada Estado-nación. La imparcialidad que debe guiar la elaboración de una concepción de la justicia *global* debe más bien consistir, según Rawls, en tratar con igual respeto las concepciones de la sociedad justa que cada *pueblo* se esfuerza en realizar, al igual que la imparcialidad pertinente a la justicia *social* exige un respeto a las concepciones de la vida buena que cada *individuo* intenta realizar. No es por lo tanto sorprendente que, contrariamente al propio Rawls, un buen número de otros representantes del enfoque liberal-igualitario hayan optado por pensar a escala planetaria la justicia distributiva, y por un principio de justicia distributiva global mucho más abarcante de lo que Rawls

presenta en su *Teoría de la justicia*; este enfoque es mejor que el que sostiene el propio Rawls a este nivel; en una palabra, piensan globalmente en la justicia distributiva.

Veamos a continuación la segunda modulación. Se trata de examinar el dualismo de Rawls, representado por el *pluralismo* y la *división del trabajo moral*. Para Rawls, el *pluralismo* y la *división del trabajo moral* forman una dicotomía cuyos polos se interpenetran de modo necesario y no contingente. Ambas constituyen la *estructura de base* de la sociedad, es decir, “la manera como las principales instituciones sociales reparten los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas de la cooperación simple”; esto constituye el objeto primordial de la justicia. Desde entonces, una sociedad justa es una sociedad cuya estructura de base se conforma a los principios de justicia que caracterizan a una república pluralista, donde la separación e independencia de los poderes públicos es fundamental.

En la “*Teoría de la justicia*”, Rawls sugiere brevemente que se necesitaría elaborar una teoría ética del comportamiento individual, asociada al recurso a una posición original, que sería el complemento natural de su teoría de la justicia de las instituciones; tal teoría define el ideal completo de una sociedad bien ordenada. El campo de la justicia y el de la ética individual completan la división del trabajo moral, y el pluralismo, que son esenciales al enfoque de Rawls.

Una angustiada pregunta me asalta: ¿qué pensarían Max Weber, Rawls, Sen, Fermín Toro, Cecilio Acosta y otros brillantes exponentes de la teoría de la justicia como ética socioeconómica si vieses a los magistrados de una Corte Suprema, o de un Tribunal de Justicia, inclinar sus cabezas obedientemente bajo la señal de un dedo autocrático? Los ecos del escándalo aturdirían sin duda al austero filósofo de Königsberg, Immanuel Kant, i a ese genial filósofo de la Ilustración, Charles-Louis Montesquieu, azote de los autócratas.

A estas alturas nos referiremos muy brevemente al contexto nacional. Desde esta tribuna nos permitimos lanzar una alerta a los valores democráticos de la conciencia nacional, de sus instituciones y de la seguridad de los venezolanos. Señalamos algunos hechos que atentan contra la justicia y la democracia: 1) el delirio del Presidente de la República por imponerle a los venezolanos, a rajatabla un sistema social –el socialcomunismo- que empírica e históricamente ha demostrado ser inviable y destructivo; 2) la reelección indefinida del Presidente y otros cargos de elección popular; 3) la aprobación, por una Asamblea Nacional dócil, de una Ley de Distrito Capital, que arrebató al Alcalde Mayor los activos y funciones que le otorga la constitución. Esta acción depredadora conculca con desparpajo la voluntad de casi 773 mil votos populares, es decir, más del 52% de los votos escrutados. El Alcalde Mayor quedó sometido a la voluntad de una persona designada a dedo por el jefe del

Ejecutivo; 4) la embestida del Gobierno contra los sindicatos y su rechazo a negociar contratos colectivos o a respetarlos una vez firmados. Ejemplos al canto: los trabajadores y contratistas petroleros, los del Metro de Caracas, los de Ciudad Guayana, los maestros, los trabajadores de la salud y del sector eléctrico; 5) el proyecto de Ley de Procesos Electorales propuesta por el PSUV condena a la desaparición de 400 partidos minoritarios registrados en el CNE; 6) la decadencia moral cada vez mas arraigada, que se manifiesta en una corrupción desenfrenada, en el desbordamiento del crimen y en el atropello cada vez más frecuente de los derechos fundamentales de los ciudadanos; 7) las repetidas violaciones al Estado de Derecho, debidas a la total falta de independencia de los poderes públicos, que sólo actúan de acuerdo a las directrices que reciben de la voluntad autocrática del Presidente, y su prurito de imponer por la fuerza su arcaico comunismo de cuartel.

Toda esta perversidad esta conduciendo sin pausa, a lo que el profesor Germán Carrera Damas, académico de la historia, ha llamado con acierto **la demolición de la república**, cuyo término es la abolición de la soberanía popular. Pero sepan los demolidores que según un milenario proverbio de la India, **detrás de una nube negra brillan mil soles**.

Es hora de concluir. Esperamos que la ruta propuesta no termine en una calle ciega o en una vitrina de curiosidades. Si contribuye a nutrir un deseo ético en nuestra profesion y en nuestras vidas, y a mejor proteger este deseo contra las argucias de los beneficiarios de la injusticia, estaremos satisfechos. Por eso nuestra defensa irreductible del pluralismo y el libre debate de la ideas. Sin fanatismo ni dogmatismo, pues la lapidaria advertencia de Goëthe nos recuerda que: *gris es la teoría y sólo es verde el árbol de oro de la vida*.

Muchas gracias

HSM

Caracas, 7 de julio de 2009

Paraninfo del Palacio de las Academias