

¿ES JUSTA LA JUSTICIA SOCIAL?

Por el Académico de Número
Pedro Schwartz Girón*

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

Ulpiano
recogido en el inicio del *Digesto*.

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

Aceptado el que pueda haber injusticia social, sería un error comenzar el análisis con una discusión sobre cómo *definimos* ‘la justicia’. Esas definiciones verbales ocultan más que aclaran las cuestiones. Nos interesa saber qué tipo de sociedad resultaría de la aplicación de esta o aquella *teoría* de la justicia. Son muy diversas las teorías de la justicia y muy disputadas las sociedades construidas sobre ellas. En esta ponencia, quiero establecer las bases para evaluar cuatro teorías, personificándolas para hacer la comparación más tangible:

* Sesión del día 17 de noviembre de 2020.

- El (pueblo) soberano decide lo que es justo o injusto (Lenin);
- Para crear una sociedad justa debemos establecer un sistema político que transforme la naturaleza humana purgándola de impulsos individualistas para hacerles sociales y altruistas (Rousseau);
- La base ideal para traer la justicia a esta tierra es combinar la productividad del mercado con una especial atención a los grupos desfavorecidos (John Rawls);
- La sociedad justa es la sociedad mercantil, en la que la norma de justicia es *suum cuique tribuere*, dar a cada uno lo suyo (von Hayek).

LA PSICOLOGÍA DE LA IGUALDAD

Las tres primeras de esas teorías de la justicia tienen en común el atractivo del igualitarismo, con la igualdad de oportunidades o de fortunas como idea motriz. Desde un punto de vista personal, puedo decir que no me importa nada que haya gente mucho más rica que yo, gente que ha conseguido o heredado su fortuna con mucho menos mérito que yo con el que yo he ganado mi modesto pasar. Al contrario, me felicito por la diversidad de fortunas, pues eso aumenta la variedad de la sociedad en la que vivo. Por ejemplo, en el mundo del arte veo los incentivos que ofrecen los astronómicos precios pagados en las subastas de pinturas; o en el de los deportes, la invención de nuevos modos de jugar probablemente imaginados por gente rica y desocupada. No hace falta decir que condeno las fortunas obtenidas por corrupción, con engaño, o mediante violencia.

La idea de la justicia basada en el reparto social se ha convertido en una de las *idées force* de la democracia. La principal razón de ese fenómeno es que armoniza con algunos vicios connaturales del ser humano. Son muchos los españoles que ven la envidia como el vicio nacional por excelencia, pero la verdad es que anida en las raíces de la naturaleza humana y ha tenido mil manifestaciones en todos los tiempos y lugares, desde los celos homicidas de Caín por parecerle que Jehovah prefería a Abel, hasta el odio al judío comerciante y banquero en la Alemania nazi. Es tal el temor a la fuerza destructiva de la envidia que son muchos los que, poniéndose la venda antes de la herida, imploran perdón o incluso sienten vergüenza por las ventajas que la vida les ha concedido, aunque su buena fortuna no haya sido a costa del mal de nadie, sino que la han heredado legítimamente o la han alcanzado por su ingenio, esfuerzo y suerte. Incluso el alma más generosa puede sentir un leve puntazo de amargura a la vista de la fortuna ajena. Por ello, como bien ha dicho Helmut Schoeck

(1966, 1969) es necesaria continua vigilancia personal y comunal para evitar la extensión de la envidia, disimulada bajo apelaciones moralizantes, como la «justicia social», la «responsabilidad social de la empresa», la «redistribución de la renta y la riqueza», la crítica del «consumismo», la condena del «lujo», o la denuncia del «obsceno tren de vida» de los millonarios.

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

Hace siglos que las democracias vienen institucionalizando la envidia ciudadana. Un dicasterio de Atenas condenó a Sócrates a beber cicuta. Unos fariseos azuzaron al pueblo hasta forzar a Pilatos a refugiarse en la pregunta: «¿Qué es la verdad?» cuando le pedían que condenara a un inocente. Hoy día, la envidia es más utilitaria: algunos envidiosos proponen que el pueblo confisque el patrimonio de «los ricos» para colmar el pozo sin fondo del Estado de Bienestar. Comprendo que el pueblo se indigne contra las fortunas obtenidas por el favor o corrupción, pero entiendo que se deja llevar por la envidia cuando, en nombre de la igualdad, denuncia el legítimo premio a la excelencia o el resultado de la suerte. Cuando no entiende muy bien en qué consiste el papel del envidiado, pregunta: ¿Qué función es ésta de los banqueros que se les premia con generosos sueldos y bonus? ¿Cómo justifican sus ganancias multimillonarias los dueños de los «fondos buitres»? ¿Por qué no limitar la remuneración de los directivos empresariales al equivalente de veinte salarios mínimos?, susurra Pablo Iglesias. Nadie entiende qué hacen los directivos empresariales que no pueda hacer cualquiera. El común de la gente comprende que Ronaldo o Nadal hayan acumulado una fortuna, porque sus habilidades entran por los ojos y en un campo de fútbol o una pista de tenis se vería en seguida que no valemos lo que ellos. Pero, ¿qué mérito es el de los ricos en general? ¿Ha ganado Jeff Bezos, el inventor de Amazon, cinco oposiciones y obtenido cuatro títulos universitarios como yo? Si ingresan más, ¡pues que paguen más! (como si un impuesto proporcional a sus ingresos no supusiera que pagan más). Así va la democracia: toma para el Estado casi la mitad del producto nacional, pero se ve forzado a emitir deuda pública porque no le basta con los impuestos confiscatorios que nos carga para cubrir sus dispendios.

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

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

Los economistas Clark y Lee (2011) han buscado explicar por qué la gente aprecia más la labor de una Fundación que la de una empresa mercantil, distinguiendo entre la «moral magnánima» de las donaciones y la «moral mundana» de los negocios. La gente aprecia las acciones magnánimas porque quienes las realizan:

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

En cambio, los hombres de negocios:

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

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

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

IGUALDAD DE OPORTUNIDADES

Jaime Terceiro, en su documentado estudio sobre la brecha de género (2020) nos ha presentado los dos instrumentos fundamentales para la corrección de las injustas desigualdades de las sociedades humanas: la garantía de la igualdad de oportunidades combinada con la implantación de la meritocracia.

Para mí, el principio acorde con el derecho de propiedad clásico es el de *libertad* de oportunidades o, como decían los revolucionarios franceses, *la carrière ouverte aux talents*. Pero incluso si aceptamos el principio de la igualdad de oportunidades, los resultados de la aplicación de ese generoso principio en la práctica dejan mucho que desear. Así, a la altura del s. XXI, aún no hemos acertado con la forma de evitar en la enseñanza que la educación pública sea de mala calidad (como ocurre en EE. UU. y en muchos países europeos); o, como ocurre en España, evitar que las Autoridades busquen poner a los estudiantes al servicio de algún programa político o nacionalista o realicen con ellos experimentos de ingeniería social. El deseo de mejorar las oportunidades de los alumnos se enfrentará a menudo con la interferencia de objetivos políticos. Para los políticos es vehemente la tentación de aplicar el principio de la igualdad de oportunidades al revés, rebajando el contenido y nivel de la educación tanto pública como privada, como cuando se facilita el conseguir becas de estudio sin exigencia de esfuerzo: son formas de aparentar que se fomentan las oportunidades. En fin de cuentas, ocurre en la educación lo mismo que denunciaba Alfonso Novales (2020) hace tres semanas: que no consigamos «el sector público que necesitamos después de la pandemia». Las razones de por las que esto ocurre a pesar de los buenos deseos y las buenas intenciones han sido ampliamente analizadas por los especialistas de la teoría de la decisión pública (*public choice*), a partir de la publicación de Buchanan y Tullock (1962) —un tipo de análisis que Terceiro (2020) pasa por alto al igual que hizo Novales—.

¿MERITOCRACIA?

Sigamos con Jaime Terceiro. Una aportación interesante de nuestro compañero en la ponencia que estamos examinando es su insistencia en una

distinción muy necesaria entre los respectivos papeles de la igualdad de oportunidades y de la meritocracia. Señaló que las medidas de política pública tomadas para conseguir mayor igualdad de oportunidades suponen a corto plazo un coste en términos de eficiencia. Sin embargo, una vez mejoradas las oportunidades de salud, relaciones y conocimientos de las minorías discriminadas, el crecimiento de las economías de mercado exige que se fomente y premie el mérito sin concesiones ni cuotas. Cito a Terceiro (2020, p. 26).

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

Dice bien nuestro compañero Terceiro que la igualdad de oportunidades «no puede implicar dedicar una cantidad infinita, ni siquiera excesiva, de recursos para que todo individuo pueda adquirir el conocimiento y la destreza necesarios para desempeñar cualquier posición que elija.» (p. 27) En términos más amplios, esta llamada a la prudencia debería precavernos contra medidas que buscan, no tanto nivelar el campo de juego, como rebajar el nivel de entrenamiento y forma física de todos los jóvenes jugadores. En mi tiempo, las becas de estudio se perdían con un suspenso. También hay que tomar en cuenta, como hace Terceiro, que son las mujeres las que tienen los hijos, por elección en la mayoría de los casos, con el efecto de diferencia de salarios con los hombres, pese al esfuerzo de hacer compatibles los papeles de ambos progenitores. Alguna razón habrá para que las mujeres con formación universitaria tiendan a elegir el empleo en la administración pública, en la enseñanza, o en las profesiones de cuidado de las personas, más que en las profesiones científicas, técnicas, ingenieriles o matemáticas (STEM por sus siglas en inglés).

Hay una expresión en el texto citado que es reveladora de una concepción equivocada de lo que es una economía libre: la noción de «meritocracia» revela una visión burocrática de la sociedad, pues ese concepto podría traducirse por la expresión «el mérito al poder». Más bien deberíamos intentar reducir el poder de los meritócratas o cualquier otro autócrata. En nuestro sistema capitalista, la fortuna sonríe a quien satisface a su público, sea este el consumidor, o el fabricante de elementos fabriles, o un responsable de la salud pública —sea que haya hecho muchos méritos o solo que haya tenido suerte—.

Como bien dice Hayek (1976, pp. 71-72) la función de los precios y los salarios «no es tanto el premiar a las personas por lo que han hecho como el

decirles que es lo que deberían hacer en su propio interés como en el interés general». El premio es un incentivo por hacer lo que en adelante conviene al procomún. Esto se ve claramente al analizar el papel de los denostados especuladores en una economía libre. Ganan y pierden sumas a veces fabulosas sin que las obtengan en función o proporción de su mérito.

Por ejemplo, en febrero de 1992, George Soros llevaba algún tiempo vendiendo grandes cantidades de libras esterlinas a Banco de Inglaterra a cambio de Deutschemark, libras que pedía prestadas al mercado. El Banco se veía forzado a comprarlas para mantener el cambio de su moneda nacional porque el Gobierno británico se había comprometido a mantener el precio de su moneda dentro de los límites marcados por el mecanismo de tipos de cambio europeo (ERM en las siglas en inglés). Sin embargo, ese precio o cambio estaba sobrevalorado porque la tasa de inflación del Reino Unido era ocho veces más alta que la de Alemania. En esa situación, el Banco de Inglaterra tenía una alternativa: o aplicar medidas estabilizadoras muy duras para contener la inflación o devaluar la moneda sacándola del ERM. El Gobierno inglés, sin embargo, quería evitar el efecto político de una estabilización y también seguir participando en el proyecto europeo manteniendo la esterlina dentro del ERM. Con ello, Soros pudo seguir vendiendo esterlinas al Banco a cambio de marcos hasta que al Banco ya no le quedaran marcos en caja y tuvo que devaluar, salirse del ERM, que es lo que le convenía al Reino Unido en esa coyuntura. Soros pudo devolver las libras que había pedido prestadas a un precio mucho menor: así obtuvo un beneficio de mil cien millones de dólares. ¡Poco mérito para tan cuantiosa ganancia!

La idea de una meritocracia es típica de una organización pública o de una gran empresa privada o de un organismo internacional. Al hablar de «mérito» y «meritocracia», Terceiro trata la Gran Sociedad, «no como un orden espontáneo de hombres libres sino como una organización cuyos miembros están puestos al servicio de una única jerarquía de fines» (Hayek, 1976, p. 75). Un pequeño viaje por el orden espontáneo imperante en Silicon Valley enseña le hace a uno cambiar de perspectiva.

HUME DISTINGUE ENTRE «ES» Y «DEBE SER»

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

En todo sistema de moralidad que hasta ahora he encontrado he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo según el modo corriente de razonar [...] y de repente me veo sorprendido al hallar en lugar de los enlaces

usuales de las proposiciones *es* y *no es* encuentro que ninguna proposición se encuentra enlazada más que con *debe* o *no debe*.

No es lícito pasar de los hechos a las normas. Como muy bien dijo Jaime Terceiro, nuestra preferencia por una u otra teoría de la justicia social no podemos basarla sobre los métodos del análisis económico o econométrico, porque idealmente necesitaríamos para eso enmarcar tal decisión en una función de bienestar social aceptable y observable por todos. Si el objetivo de bienestar de una sociedad fuese uno solo (como el de defender un país democrático en una guerra total) y todos estuviésemos de acuerdo en él, sí sería posible usar la medición económica para saber cuán lejos o cuán cerca estamos de él. «El problema estriba en que las funciones de bienestar no son observables y, por tanto, difícilmente medibles desde el punto de vista empírico.» (p. 27) Cuando entramos en terreno ético a los economistas no nos es dado más que intuir en términos generales los costes y beneficios de las diversas filosofías sociales y no pretender que «la ciencia» valida nuestra postura ética. No estamos condenados al mutismo sino exhortados a ser modestos. que es lo que ahora paso a hacer con las filosofías de la justicia a las que aludí al principio. En ese espíritu defiendo mi postura filosófica, avalado por mi admirado David Hume.

BREVE EXAMEN DE POSIBLES CRITERIOS DE BIENESTAR

Empecé esta presentación mencionando cuatro teorías de lo justo socialmente hablando.

a) La primera es la más endeble. Es la de que el soberano siempre tiene razón. En la película *Il segreto di Santa Vittoria*, el personaje encarnado por Anthony Quinn, tras oír que Mussolini había sido depuesto, trepa peligrosamente al depósito de agua para borrar el eslogan «Il Duce ha sempre ragione». La idea de que siempre son justas las decisiones de los poderosos es paradójica o contradictoria, como todas las teorías de la soberanía, que nos enseñó Karl Popper (1945, 1957), porque el poderoso suele tomar decisiones incoherentes que acaben destruyendo su poder (como les ocurrió a Hitler, Stalin, Mussolini y otros autócratas).

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

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

- Socialismo estatal con economía planificada
- Estado de bienestar capitalista
- Socialismo liberal
- Capitalismo *laissez faire*

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

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

El socialismo liberal de Rawls, al contrario de las modestas tres reglas de Hume, es una propuesta imposible de cumplir y como tal peligrosa para el futuro de la democracia. Primeramente, tiene un carácter intervencionista, en tanto que exige el examen de todas las desigualdades para ver si contribuyen al mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. En segundo lugar, es un programa sin fin, en la medida en que en toda sociedad capitalista con crecimiento económico siempre habrá miembros menos aventajados y desigualdades cuantiosas e inesperadas; esto es inevitable en el mundo actual en que los mercados son globales, en el sentido de que los individuos con éxito tienen el mundo entero como clientela. De aquí que las exigencias de financiación pública de pensiones, sanidad, educación, prometen hacerse insostenibles, no se puedan pagar con los impuestos, y se transmuten en deuda pública. La cifra importante no la de la deuda pública emitida hasta el momento sino los *entitlements*, las obligaciones incurridas para el futuro, que son las llevan a decir, por ejemplo, que el sistema de pensiones español está en quiebra técnica. Todo esto añade combustible a los incendios populistas.

CONCLUSIÓN

Como defensor del «capitalismo *laissez faire*» que soy, además de destacar la importancia del principio (1) de Rawls, a saber, lo importante que es para lo débiles, los pobres, los apátridas la igualdad de todos ante la ley, quiero subrayar que el capitalismo es compatible con el principio (2) de reducción de la pobreza. Primero, nada prohíbe la aplicación de programas de ayuda a las partes más necesitadas de la sociedad mientras se evite el efecto de atracción (en inglés *moral hazard*). Segundo, el aumento de los intercambios comerciales y de servicios internacionales durante los últimos cincuenta años gracias a la globalización capitalista ha servido para reducir notablemente la pobreza en el mundo. Las Naciones Unidas fijaron en el año 2000 como primer objetivo del milenio precisamente la reducción de la pobreza. El objetivo fijado se logró cinco años antes de lo previsto. En efecto, el porcentaje estimado de personas en el mundo que vivía con menos de US\$1,25 al día, que era el 52 % en 1981 y el 43 % en 1990, se había reducido al 21 % en 2010 y al 14% en 2019. Esta notable reducción porcentual ocurrió pese al aumento de la población mundial del año 1981 al año 2020 de 4,5 miles de millones a 7,8. Cabe atribuir la reducción de la pobreza, no a los programas de ayuda internacional, sino a la denostada globalización, con su aumento del comercio y la inversión extranjera. Esperemos que el Covid 19 no suponga sino un paso atrás de esta tendencia. En todo caso indica de por sí una gran reducción de la desigualdad en el mundo.

Los economistas Stolper y Samuelson (1941) señalaron el acercamiento de las remuneraciones entre los países adelantados y en desarrollo al aumentar y liberarse el comercio mundial. En efecto, el desarrollo del comercio internacional tiende a igualar los ingresos de los trabajadores de los países adelantados con los de los países en vías de desarrollo. Esta pérdida de prosperidad relativa ha provocado protestas en las clases medias de los países adelantados. Parece que los igualitarios del mundo adelantado se disgustan cuando aumenta la igualdad.

Como la desigualdad no mata, mata la pobreza, me atrevo, pues, a negar mi apoyo a la socialdemocracia a la Rawls y a ofrecérselo a la sociedad mercantil de Hume, quien puso el mantenimiento de las libertades por delante de otros posibles fines, como el de reducir la desigualdad de fortunas. Declaro, pues, mi preferencia por la modesta teoría que David Hume defendió en el *Tratado de la naturaleza humana* (1740, libro III, secc. 1 y 6). La llamo modesta porque, como habría dicho Hayek (II, cap.8, 1976), el de Hume es un ejercicio de justicia negativa universalizable: son prohibiciones que nos ofrecen seguridad en situaciones futuras cuyos detalles nos son por necesidad desconocidos.

Sostenía Hume, en efecto, que «la paz y la seguridad de la sociedad humana» dependen de tres reglas fundamentales que prohíben determinadas

conductas cualesquiera sean las circunstancias: «la estabilidad de la posesión, su transferencia por consentimiento, y el cumplimiento de las promesas». Dicho de otra manera, si queremos evitar disputas políticas constantes y queremos vivir en una sociedad en la que los hombres sean libres, formen sus propios planes de vida, atiendan responsablemente a los incentivos que se les presentan, y actúen por mutuo acuerdo, entonces debemos obedecer esas tres normas: respetar la propiedad privada, no usar la violencia o el engaño para conseguir lo que deseamos, y cumplir los contratos que hemos suscrito. Son tres reglas universalizables que pueden obligarnos, no a hacer, sino a no hacer¹. Prohíben ciertas conductas cuando nos encontremos en situaciones futuras desconocidas.

El sistema democrático no tiene otra salida que la de contentarse con la igualdad de los individuos ante la ley y basar la defensa frente a las contingencias sociales en el ahorro y el seguro privados. La justicia sostenible es dar a cada uno lo suyo —*suum cuique tribuere*—.

REFERENCIAS

- BUCHANAN, Jim, and TULLOCH, Gordon (1962): *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Michigan University.
- CLARK, J. R., y LEE, Dwight R. (2011): «Markets and Morality», *Cato Journal*, Vol. 31, No. 1, pp. 1-25.
- HAYEK, Friedrich von (1973, 1976, 1979) *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. En especial el volumen II *The Mirage of Social Justice* (1976), *El espejismo de la justicia social*, Unión Editorial, 1988.
- HUME, David (1739-1740): *Tratado de la naturaleza humana*, Libro 3, secc. 1 y 6. Edición en español dirigida por José Luis Tasset. Editorial Gredos, 2012.
- KRAMER, Stanley (1969): *Il segreto di Santa Vittoria*. United Artists.
- MARX, Karl (1875): «Crítica del Programa de Gotha». *Carlos Marx y Friedrich Engels. Obras escogidas en dos tomos*. Editorial Progreso, 1966.
- NOVALES CINCA, ALFONSO (2020): «El sector público que necesitamos tras la pandemia». Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- PLATÓN (¿411-421? a. C.): *La república*. Leída en la traducción al inglés de H. D. P. Lee. Penguin Classics, 1959.
- POPPER, Karl (1945, 1957): *The Open Society and its Enemies*. Routledge and Kegan Paul.
- RAWLS, John (2001): *Justice as Fairness*. Harvard University Press.
- ROEMER, J. E. (1998): *Equality of Opportunity*, Harvard University Press, Cambridge.

¹ No se debe despojar a nadie de su propiedad, no cabe la transferencia violenta de propiedades, el incumplimiento de los contratos lleva su castigo.

SHOEK, Helmut (1966, 1969): *Envy. A Theory of Social Behaviour*. Liberty Fund.

STOLPER, W. F. and SAMUELSON, Paul A. (November 1941). «Protection and real wages». *The Review of Economic Studies*, 9 (1): 58–73.

TERCEIRO LOMBA, Jaime (2020): «Desigualdad, brecha de género y cuotas». Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

UNITED NATIONS, Department of Economic and Social Affairs Nations (2015): *Millennium Goals Report*.