

*Lo que el dinero no puede comprar*, de Michael J. SANDEL, en Debate (Barcelona) 2013 (e. o. 2012), 254 pp.

Michel J. Sandel es uno de los filósofos políticos vivos más populares, como puede comprobarse al buscar sus conferencias en Youtube, contemplar su curso en abierto en la Universidad de Harvard<sup>1</sup> o el éxito en varios países de su anterior libro, *Justicia, ¿hacemos lo que debemos?* (JHD, en adelante), que ha vendido más de un millón de ejemplares en todo el mundo<sup>2</sup>. El libro que ocupa esta recensión es un contraste práctico de su filosofía, pero conviene revisarlo como una continuación de JHD. En JHD hizo un esfuerzo por dar a conocer a un amplio público los debates de las últimas décadas en torno a la filosofía política de la justicia. En dicho libro presenta de forma accesible y crítica las principales corrientes en este debate: liberales (conservadores y progresistas), utilitaristas y comunitaristas, dejando fuera corrientes de pensamiento radical, como marxistas y nihilistas. Los liberales comparten su visión de la sociedad compuesta como un agregado de individuos autónomos e independientes unos de otros, en la que el papel del Estado debe limitarse a garantizar las libertades individuales y hacer cumplir los contratos celebrados sin coacciones. Es importante señalar

que la coacción es entendida como la situación en que una de las partes de la negociación limita de forma deliberada las posibilidades de la otra parte, y por ello no debe confundirse con la situación en la que una parte tiene más opciones que la otra. Por ejemplo, si los empresarios hacen una lista negra en la que quien entre en ella no será contratado, es un caso de coacción. Pero si la tasa de paro es del 30%, no es coacción, pues no se ha confabulado para generar ese nivel de paro.

Bajo este marco común, son muchas las diferencias entre las familias del pensamiento liberal. Las principales están en cómo entienden las desigualdades justas y la consideración que dan a la propiedad privada. Para Rawls, por ejemplo, las desigualdades sólo son justas si están garantizadas las libertades básicas, si hay igualdad de oportunidades y si el aumento de la desigualdad es para beneficiar a las personas que menos tienen. Para los conservadores, como Nozick, las desigualdades serán justas siempre que sean resultado de acuerdos sin coacciones. Sin embargo, para los liberales igualitarios, como Rawls, la propiedad privada no es un derecho igual de inalienable que las libertades políticas y civiles, mientras que para Nozick sí lo sería. Por tanto, para Rawls puede ser justo, bajo ciertas condiciones, que el Estado redistribuya riqueza, mientras que para Nozick la redistribución no es más que una forma de esclavitud o servidumbre atenuada, pues mediante coerción política se extrae la propiedad privada, tan sagrada e inviolable como el cuerpo o la libertad de conciencia.

En cuanto a los utilitaristas, se presentan a sí mismos como una «no filosofía». Es decir,

<sup>1</sup> <http://www.justiceharvard.org/>

<sup>2</sup> <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2012/04/what-isnt-for-sale/308902/>



para ellos las filosofías morales están cargadas de valores morales sobre los cuales no podemos decir cuáles son mejores y peores. Para salir al paso de este problema plantean que la sociedad justa será aquella donde haya mayor felicidad para el mayor número, y que cada persona decida cómo ser feliz según sus propios valores. En la práctica esto supone que las mejores sociedades son aquellas en las que se genera mayor bienestar. La libertad no sería un valor en sí mismo, sino un medio para garantizar este máximo de felicidad individual y bienestar colectivo. La falta de libertad es mala no debido a que la coerción sea negativa, sino a que habrá más personas que no puedan alcanzar su nivel potencial de utilidad.

Utilitaristas y liberales discrepan en cómo interpretan los derechos fundamentales, pero la intersección entre ambos planteamientos es el sustrato del «sentido común» de buena parte del pensamiento político expresado en el espacio público contemporáneo. Esta intersección tiene como producto una *doxa* que entiende a los individuos como entes aislados, con ciertas libertades mínimas básicas, que sólo se relacionan entre sí en busca de su propio interés. Un interés que puede ser egoísta o altruista, pero que sólo obedece a determinaciones autónomas, es decir, que los individuos de forma autónoma y consciente se dan a sí mismos, como si estuviesen libres del pasado y de la comunidad en la que viven. Es el «tú eliges», tan presente en la publicidad, confundiendo la libertad de elegir sobre un menú de opciones cerradas, frente a la libertad de transformar ese menú. O las políticas públicas, que, independientemente de la orientación ideológica, se defienden argumentando que proporcionan el mayor bienestar al mayor número de personas, o se critican por lo contrario. Para Sandel, esta aversión por defender las políticas públicas en términos morales está pervirtiendo el debate público, pues los argumentos reales de defensa de ciertas políticas se ocultan bajo pretextos utilitaristas. Podemos poner ejemplos que llegan de latitudes lejanas, pues la distancia nos los muestra más ridículos, como por ejemplo la defensa de la prohibición de que las mujeres conduzcan en Arabia Saudí argumentada por líderes religiosos en términos de utilidad para las mujeres (conducir puede causar problemas en los órganos específicos de

las mujeres). Pero en España también lo hemos visto cuando los mismos grupos religiosos que defendían la educación segregada en los sesenta, por cuestiones morales, ahora las defienden con el argumento de que mejora el rendimiento de los adolescentes, aumentando así su capital humano, su productividad y, por tanto, el bienestar del conjunto de la sociedad. Se defiende la misma política, pero adaptada a los gustos morales imperantes: antes Dios, ahora la utilidad.

Muchas personas que se oponen a estas medidas dirán que la ciencia no avala tales afirmaciones..., lo cual no deja de ser una forma de aceptar el marco del debate en términos utilitarios. Pues, ¿qué sucedería si se demostrase que esas afirmaciones son ciertas? ¿Tendríamos que aceptar que las mujeres no conduzcan o que chicos y chicas se escolaricen por separado? Más bien tendríamos que plantear qué tipo de sociedad queremos, no simplemente cuál es más útil. Y aquí es donde el utilitarismo se encuentra a su autoengaño: también tienen una visión moral de cómo debe ser el orden social, una en que el ser humano es un mero contable de placeres y displaceres. Apoyar el utilitarismo se nos revela así como una concepción del ser humano, que sólo puede sostenerse con argumentos morales, al igual que sucede en las otras tradiciones. Después de todo, para definir algo como útil, debemos especificar un criterio de utilidad (¿bienestar material?, ¿realización personal?) y ponderar cómo las acciones de cada persona revierten en el bienestar de las demás. Sólo desde valores morales se puede responder a estas preguntas.

La apuesta de Sandel en este debate es el comunitarismo de base aristotélica. Esto quiere decir que debe recuperarse el valor de la discusión en la polis entre ciudadanos que se esfuerzan por ser virtuosos (es decir, controlar sus apetitos hedónicos) y que comparten un proyecto común para poder vivir juntos. En tiempos de relativismo moral y de repliegue de los proyectos vitales sobre la vida privada, esta línea de argumentación puede parecer trasnochada. Pero no generar el debate de forma explícita implica dos problemas. Por un lado, se da por perdido antes de empezarlo. Por otro, se deforma, en la medida que los argumentos morales son camuflados como utilitarios, como en los ejemplos citados.



En *Lo que el dinero no puede comprar*, Sandel se dedica a analizar ejemplos de cómo la mercantilización es una apuesta por entender el mundo social de determinada forma moral, en la que la relación entre personas se transforma en relación entre mercancías, y por tanto está cargada de valores, por mucho que sus defensores se empeñen en negarlo. Su análisis se centra en ámbitos tan variados como la educación, la salud, la reproducción, el deporte, los espacios públicos, etc.

En España podemos encontrar ejemplos de las situaciones de progresiva mercantilización que describe para EE. UU. Recientemente, la estación de metro más popular de España, Sol, ha sido renombrada, añadiendo a su nombre el de una empresa privada. En Extremadura, el Gobierno autonómico ha propuesto premiar con dinero a quienes finalicen la ESO. Estas medidas llevan décadas implantándose en aquel país, junto con otras que no me extrañaría que llegasen aquí, como pagar a los estudiantes por leer libros. Otras, me resulta más difícil de creer que se impongan en el corto plazo, como parejas que contratan un vientre de alquiler en la India o personas que tatúan en su cuerpo un anuncio comercial a la vista de todos.

La extensión de esta mercantilización, según Sandel, se debe a dos factores. Por un lado, la facilidad con la que se ha extendido la filosofía utilitarista, bajo la falsa creencia de que no es una opción moral. El otro factor es la manera en que ha cambiado el modo en que la economía como disciplina se entiende a sí misma. El autor revisa los manuales estándar de dicha disciplina y muestra cómo a principios de los cincuenta era una ciencia que se presentaba como un campo de actuación muy específico, referido a temas estrictamente económicos (macroeconomía y estudio de decisiones empresariales). Pero en los sesenta, a partir de trabajos como el Gary S. Becker, muy influyente en economía de la educación, esta disciplina se presenta como la ciencia social por antonomasia, que puede explicar cualquier tipo de comportamiento. Este afán «imperialista» se sostiene en la idea sencilla de que las personas somos sensibles a los incentivos, ya sean monetarios o de otro tipo. Es decir, sólo tiene en cuenta en el debate sobre las

motivaciones aquellas que son extrínsecas a la actividad realizada, olvidando por completo el papel que desempeña la motivación intrínseca, como los valores sociales o la identidad personal.

A las trampas del utilitarismo ya nos referimos anteriormente. En cuanto a los economistas, consideran que ellos sólo estudian cómo cambian las decisiones de las personas cuando cambian los incentivos. En tanto que el mercado es una institución donde las personas intercambian sin coacciones, todas las transacciones que en él ocurren serán «Pareto superior» (al menos una persona mejora, y nadie empeora), y por tanto, aumentarán el bienestar, sin entrar en el transfondo de la moralidad del intercambio, que queda relegado al ámbito privado. Esta aparente amoralidad de las transacciones libres es una de las ideas fuerza para la extensión del mercado a todo tipo de ámbitos regido por tradiciones y valores específicos.

Podemos resumir las críticas de Sandel a este planteamiento de la siguiente manera. Por un lado, hay una crítica basada en la equidad, en la que coincide con la tradición del pensamiento igualitario. En el mercado, los intercambios serán libres, pero no se realizan en condiciones de igualdad, por lo que quienes tienen más recursos tienen más capacidad de imponer lo que les conviene. Por tanto, defender el mercado como institución no es una opción neutral en términos de valores, sino una opción que se despreocupa por la desigualdad social, pues su resultado es que las demandas de los más ricos serán satisfechas a expensas de quienes no disponen de recursos para expresar las suyas. Los liberales suelen insistir en que a ellos les preocupa la pobreza, no la igualdad, que no sería más que una cuestión de envidia. Pero esto no es una respuesta adecuada a por qué las personas con más recursos deben influir en mayor medida en la vida colectiva de una sociedad dada. Para eso hacen falta otros argumentos (como el de la meritocracia, debate que dejamos para mejor ocasión).

A la falta de igualdad del mercado, Sandel añade otra crítica. El mercado no es neutral moralmente, como suponen utilitaristas y economicistas. Por un lado, hay relaciones sociales que simplemente no pueden transformarse en mercancía sin perder por completo su sentido,





como el amor o la amistad. Por otro, hay relaciones que sí pueden transformarse en mercantiles, pero a costa de cambiar su naturaleza. Pagar a un adolescente por leer un libro o por terminar sus estudios cambia el sentido de esos hechos sociales, pues se le enseña que no son valiosos en sí mismos, sino medios para otro fin. Permitir que una empresa financie el material escolar o llene de publicidad un centro educativo, como ya sucede en EE. UU., es negar la escuela como espacio de formación ciudadana, relegando su sentido de formación de comunidad, para sustituirlo por un mundo en que las empresas pueden influir de forma directa o indirecta en la formación de las preferencias ciudadanas, presentando a las personas como guiadas por deseos que satisfacen en el mercado y no «animales políticos» aristotélicos, que deben participar en sociedad, de forma crítica y reflexiva, en pro de fines comunes que permitan la convivencia. Todo ello sin necesidad de entrar en el argumento utilitarista de que el material escolar patrocinado por las empresas está cargado de sesgos y superficialidades.

Hay una cuestión de política educativa más importante en el debate español, que no aparece en el libro, pero que nos llega con gran fuerza desde EE. UU. Es la mercantilización de las escuelas en el sentido de generar un «cuasi-mercado», en el que los centros compiten entre sí por el alumnado, mientras el rendimiento en pruebas estandarizadas es evaluado por organismos externos a la escuela. La libertad de las familias se entiende como libertad de elección de centro, pues la libertad de participación se limita en favor de la autoridad del director. Esta orientación de política educativa supone que gestionar un supermercado y un colegio son básicamente el mismo proceso social: comparar indicadores cuantitativos y elegir<sup>3</sup>. No importa que el experimento neoliberal chileno en educación que sigue estos preceptos no haya supuesto mejoras tras décadas de aplicación (Córdoba 2012), o que EE. UU., tras una década aplicando este tipo de políticas, esté estancada, o que Suecia haya co-

menzado a empeorar tras su aplicación (OCDE 2013). Pero no se trata sólo de una utilidad prometida (mejora del «capital» humano) que luego no se alcanza. Eso sería discutir en los términos de la filosofía utilitarista. Se trata de que sólo una parte de los procesos implicados en educación son cuantificables y comparables, pero hay otros muchos que no. La emoción por el aprendizaje o la cohesión social lograda mediante una escuela inclusiva no son variables fáciles de medir en el corto plazo mediante pruebas estandarizadas.

Por último cabe llamar la atención sobre el hecho de que tanto la crítica en contra de la mercantilización por su desconsideración de los problemas de equidad como por la degradación moral de las relaciones sociales casan bastante bien con la crítica contra el capitalismo de Marx, autor por completo ausente, al menos explícitamente, en las reflexiones de este autor. Eso sí, su solución no es marxista, en el sentido de pretender transformar las relaciones materiales de producción para modificar el mundo moral, sino que se mueve dentro de planteamientos puramente normativos, apelando a la virtud y la comunidad del animal político.

José Saturnino MARTÍNEZ GARCÍA  
[josamaga@ull.es](mailto:josamaga@ull.es)

## REFERENCIAS

- CÓRDOBA, Claudia (2012): *Elección de escuela en Chile: La escuela neoliberal a examen*, tesis doctoral defendida en el Dpto. de Sociología VI, de la Universidad Complutense (URL: <http://eprints.ucm.es/16689/1/T34005.pdf>).
- OCDE (2013): *PISA 2013 Results: What Students Know and Can Do*. París.

<sup>3</sup> Véase a Xaiver SALA Y MARTÍ «La educación les importa un pepino», *La Vanguardia* 2/7/2011.