



¿ES POSIBLE UNA ECONOMÍA NORMATIVA?

Jorge Alfredo Roetti

Conicet; Universidad Nacional del Sur
Academia Scientiarum et Artium Europaea

Predicar la moral es fácil, fundarla difícil.
Arthur Schopenhauer

Resumen

La polémica acerca de la economía normativa y en general de todos los contenidos normativos éticos y políticos, se suele plantear de modo absoluto. Aquí se emprende un camino diferente, a saber relativo. Del mismo modo que la razón se funda de modo relativo, según se acuerde participar de un diálogo en el que ambas partes, concientes de su ignorancia, colaboran en la tarea de crítica y fundamentación de sus tesis. La condición originaria respecto de la cual se pueden justificar, el primer lugar el axioma de Prior y luego las normas, incluídas algunas normas económicas, es la decisión de participar de una vida en común pacífica duradera. Bajo tal condición se deducen como teoremas algunas consecuencias éticas, políticas y económicas. Esta posición no comete la falacia naturalista porque la decisión mencionada no es obligatoria, aunque sí sumamente conveniente para todos. También se dan dos especies de justicia económica, mostrándose que la trascendente es superior a la inmanente.

Palabras clave: ética y economía; economía normativa; fundamentación de normas; a priori condicionalizado; justicia inmanente; justicia trascendente.

1. Introducción

Es obvio que la economía es una “ciencia humana”. Una cuestión diferente es la de cuál es la estructura de su región de objetos y procesos (dimensión metafísica) y cuál o cuáles son sus métodos (dimensión epistemológica regional). Las ideologías epistemológicas dominantes del siglo XX han tenido un papel decisivo en intentar reducir todas las ciencias a un modelo compatible con el de la física de su tiempo. Eso se ha denominado fisicalismo. Éste también tiene esas dos dimensiones básicas. En su dimensión metafísica el fisicalismo y sus variantes intentaron una reducción de las hipótesis metafísicas de las otras ciencias a las aceptadas por el paradigma físico de la época, algunos de cuyos prejuicios más compartidos son:

(1) un *monismo materialista* en diversas variantes,

- (2) la *uniformidad e isotropía del mundo físico*,
- (3) el *substantialismo*,
- (4) el *determinismo causal eficiente* sin limitaciones y habitualmente incompatible con la libertad, aun en sus regiones estadísticas y de teoría del caos (determinista) y
- (5) el “*pitagorismo*” o supuesto de la “*legalidad matemática*” del mundo material.

Estas hipótesis tienen importancia decisiva en la determinación del método: éste será matemático, con grupos de transformación generalmente continuos, o con legalidades estadísticas, o bien con procesos complejos con retroalimentación y autoregulación (como en la teoría del caos), pero generalmente sin lugar para los fines y la libertad. Para la física este esquema metafísico-gnoseológico parece funcionar bien desde los tiempos de Galilei. Pero el mismo es un lecho de Procusto para otras ciencias. Ese esquema ya comienza a fallar en el dominio de la biología, en el cual es muy difícil eliminar los fines, que siempre se filtran en su discurso teórico. Mucho más falla el esquema metafísico fisicalista en las llamadas ciencias humanas, que son *sustantivamente ciencias determinadas por sus fines* y sólo adjetivamente ciencias determinadas por sus medios o “causales”, y esto último no sólo en su dimensión “técnica” – e.d. en la determinación de los medios eficientes para alcanzar los fines –, sino en su dimensión “práctica” – e.d. en la determinación de la licitud de los fines y los medios en cuanto moralmente admisibles–.

2. Descripción, predicción y normas

También en las ciencias económicas juegan un papel decisivo los fines y sus medios. Y sus hipótesis metafísicas y epistemológicas son tan incompatibles con las del fisicalismo como las de la sociología, el derecho, la ciencia política y la historia. Pero, por ej., el derecho y la ciencia política, aunque tengan regiones descriptivas, ni pueden constituirse con una ideología metafísica determinista, ni se completan sin una dimensión normativa: el supuesto de una cierta libertad del querer de los agentes es condición de posibilidad de dichas ciencias, aunque, como dijera el enciclopedista materialista francés Helvetius (1715-1771), “*La liberté est un mystère*”.¹ ¿Sucederá necesariamente lo mismo con la economía, o deberemos admitir una economía sólo explicativa, predictiva y técnica y rechazar toda dimensión práctica, conforme a la fe de economistas influenciados por el paradigma metafísico-epistemológico fisicalista? Admitiéndola como ciencia de fines y medios, queda la controversia de si ella es una ciencia puramente técnica o de si es también una *ciencia práctica normativa*. Hay consenso en que ella se debe ocupar de los medios *eficientes* del obrar económico para alcanzar ciertos fines (dimensión *técnica*). Pero

sería un prejuicio ideológico infundado excluir de antemano del dominio de la economía, la posibilidad de una *discusión racional acerca de la "justicia" de ciertos fines y medios económicos*, ni hay buenos fundamentos para rechazar la posibilidad del completamiento de su dimensión técnica con una dimensión *práctica*. En el diálogo acerca de las condiciones del obrar económico es inevitable preguntarse si:

(1) ¿son posibles normas económicas *opinables racionalmente fundadas*, o *pístis*, que superen al pensamiento desiderativo ingenuo de los discursos ideológicos?

(2) ¿son posibles además normas económicas *transempíricas* demostrables, que alcancen la dignidad de *epistéme*?

En lo que sigue, consideraremos legítima la dimensión normativa de la economía y el carácter de saber parcialmente fundado o *pístis* para numerosas normas prácticas acordadas de carácter económico, pero admitiremos el carácter de saber demostrado o *epistéme* sólo para sus *condiciones-marco* y sus consecuencias, y esto incluso sólo en la forma de una *fundamentación hipotética-pragmática-trascendental*.

3. Economía y protoeconomía

¿Existe una "protoeconomía", es decir, una fundamentación pragmática *a priori* de sus condiciones de posibilidad? Hay una larga discusión sobre el tema y un cierto desarrollo de un fragmento de doctrina denominada así.² Algunos autores, siguiendo a Aristóteles, afirman una interacción entre política y economía que exige un *primado al menos parcial de la política sobre la economía*. Este primado aparentemente se absolutizaría en los regímenes totalitarios, donde la política dominaría todos los dominios del obrar, incluida la economía.³ De todos modos, las creencias políticas actualmente dominantes enfatizan que todo primado del poder estatal y de las mayorías deben limitarse frente al individuo y sus derechos básicos. Se establece así un *cierto primado del individuo frente al todo político*. De ese modo un *cierto equilibrio conflictivo entre derechos básicos individuales y condiciones de posibilidad del todo político son condiciones-marco de lo económico que deben ser ponderadas por una protoeconomía*. Consideraremos algunos aspectos de esas condiciones-marco.

Algunos de los principios material-sintéticos *a priori*⁴ que posibilitan la construcción de una ciencia económica racional *práctica* dependen de los fines que necesariamente persigue toda sociedad. Ciertamente se pueden alcanzar consensos generales y libres sobre aspectos de un orden económico normativo, pero éstos habitualmente no reflejarán condiciones de posibilidad de lo económico, sino sólo condi-

ciones históricas, técnicas y prácticas de éste. *Los acuerdos generales y libres pertenecerán a la protoeconomía sólo si, como en la protofísica, tienen la forma de enunciados material-sintéticos a priori.* En caso contrario sólo serán normas para la construcción de la convivencia, es decir, normas empíricas de una ética del consenso. A continuación discutiremos la posibilidad de los enunciados material-sintéticos para la constitución de la convivencia práctica. Aquí debemos recordar que la posibilidad de la *fundamentación trascendental de las acciones sociales*, sean éstas morales, jurídicas o económicas, *reposa sobre ciertas decisiones.*

Hay acuerdos y decisiones “virtuales” *cuasiuniversales*.⁵ Por ejemplo, casi todos los miembros de una colectividad humana se comportan *como si* hubiesen acordado fáctica- o materialmente *continuar viviendo juntos el mayor tiempo posible.* No se trata de acuerdos expresos, y menos aún de contratos firmados, pero se actúa *como si (als ob)* éste rigiese como supuesto de la convivencia. Es cierto que existen seres humanos que se suicidan, que otros son sádicos y que pueden existir otros que aspiren a la aniquilación completa de la humanidad.⁶ Pero son excepciones que no ocultan el carácter cuasiuniversal de las decisiones incompatibles con ellas. Por ello aquí partiremos de la *decisión empírica cuasiuniversal de los individuos por una supervivencia lo más larga posible.* Esta es una condición de posibilidad de toda determinación ulterior. Pero como ya lo advirtiera Aristóteles, la decisión anterior, bajo las circunstancias empíricas conocidas, se cumple *si y sólo si se realiza en sociedad.* Por ello para Aristóteles la *pólis* sería “un teorema”, condición necesaria (y a veces suficiente) de la *posible* supervivencia de cada persona. A esto agregamos un saber práctico tradicional magistralmente expresado por Kant: “*La paz entre los hombres que viven próximos no es un estado natural (status naturalis), sino más bien es una situación de guerra, es decir, aunque no siempre haya un estallido de hostilidades no obstante siempre esta presente la amenaza de las mismas.*”⁷ Por lo tanto la paz entre los seres humanos debe ser instituida. Y la necesidad de ciertas normas legales y económicas fundamentales dependerá de un acuerdo grupal precedente, de un “*contrato social virtual*”, que exija relaciones normadas que posibiliten una convivencia pacífica estable. Algunas normas derivadas, en una segunda capa de teoremas, pueden tener el carácter de ideas regulativas para la formación del orden social y con ello el carácter de condiciones de posibilidad políticas y económicas para la existencia de una sociedad pacífica. Resumiendo, *si:*

- (1) *Se quiere sobrevivir individualmente el tiempo más largo posible, entonces,*
- (2) *hay que garantizar una convivencia pacífica estable.*

Una parte de la relación entre (1) y (2) es (1) (2), donde (2) es la “*decisión po-*

lítica fundamental". De estas decisiones deductivamente conexas se deducen teoremas lógicos, jurídicos y económicos sobre acciones obligatorias, prohibidas y permitidas de los miembros de una comunidad humana, e.d. condiciones-marco o de posibilidad que poseen el carácter de normas que posibilitan tal convivencia pacífica.

¿No hemos cometido la "falacia naturalista" en esta exposición, no hemos deducido el deber ser del ser? Pues no. Para evitarla Kant recurrió a una fundamentación formalista, pero categórica de las normas. Nosotros en cambio, aun admitiendo aspectos materiales en las normas, la evitamos utilizando expresamente el adverbio "hipotéticamente". Destacamos así que *la fundamentación de todo sistema normativo inmanente o autónomo posee siempre un carácter "hipotético" y nunca "categórico"*. Es decir, toda fundamentación normativa inmanente o autónoma se basa en decisiones. Y éstas nunca son necesarias, pues podrían faltar. Si alguien afirmase en cambio la deducción *categórica* de un sistema normativo e introdujese aspectos materiales, entonces sí cometería la falacia naturalista.

Si en un sistema político dado existieran agentes x que no pudieran eludir una sanción independientemente de cómo se comportaran, entonces el sistema sería arbitrario, fuertemente conflictivo y no garantizaría la perduración de una convivencia pacífica. Si en cambio se quiere construir un sistema que asegure la convivencia pacífica y *estable*, entonces se debe prevenir su posible destrucción. Un sistema tal supone que cualquier agente pueda evitar toda sanción:

(P) '*Para cada agente es posible comportarse de tal manera, que pueda evitar cualquier sanción.*'

En consecuencia podemos afirmar (1) (2) (P). A partir de (P) o "axioma de Prior" se pueden deducir muchas consecuencias (entre ellas algunas formas fuertes del principio de no contradicción para cuestiones legales).⁸ Todos los enunciados y reglas que se deducen del enunciado 'Es posible una convivencia estable y pacífica de todos los miembros de una comunidad' son "trascendentales" o "material-sintéticos *a priori*", en el sentido de Lorenzen. Ellos son teoremas y reglas que se siguen de la decisión política fundamental. Y no tendrán sólo un carácter lógico o jurídico, pues no será posible ninguna convivencia estable y pacífica si no existe un ordenamiento económico fundamental compatible con ella. A partir de las reflexiones anteriores resultan las siguientes características fundamentales, para todo sistema que deba asegurar una convivencia social pacífica y estable:

(1) La decisión de los seres humanos individuales de sobrevivir el mayor tiempo

posible (que designamos decisión material originaria D_o)(*materialer Urentsch - luß*);

(2) la decisión de posibilitar una convivencia estable y pacífica (decisión política deducida fundamental D_f) (*abgeleitete politische Grundentscheidung*);

(3) consecuencias material-sintéticas *a priori* de las decisiones originaria y fundamental:

(3a) tesis y reglas lógicas (algunas formas fuertes del principio de no contradicción),⁹

(3b) consecuencias normativas teóricas, como (P) de arriba,

(3c) otras normas prácticas morales, políticas y económicas.

Con esto no afirmamos que las mencionadas decisiones originaria y fundamental sean los únicos fundamentos de una moral, de un orden jurídico y de una protoeconomía. Por ejemplo, la voluntad de convivencia, de comunión, de ser-con-otro (o *Miteinandersein*), de simpatía, el “instinto social”, todos estos aspectos pueden ser condiciones de posibilidad de lo social¹⁰ y, junto con la conflictividad básica de la convivencia, el “instinto agresivo”, *motivos* de la decisión fundamental sobre el modo de dicha convivencia. Pero algunos de ellos podrían ser meramente empíricos, como la simpatía (Schopenhauer) y ciertos modos de la conflictividad. Y otros, como algunos “existenciaros” heideggerianos, incluso pueden tener una conexión ontológica necesaria con la decisión fundamental. Sin embargo la proyección hacia el futuro como *perseverancia del “ser ahí” (Dasein)* parece tener cierta prelación, al menos cognoscitiva, por lo que lo tomamos como punto de partida en la forma de una decisión originaria, aunque sepamos que con ello cometemos una simplificación y una abstracción respecto de la compleja estructura de la moralidad, que sólo nos deja una “moral de pusilánimes” *sensu stricto*,¹¹ es decir, de sujetos cuyos fines se limitan a los más próximos y egoístas. La pusilanimidad es en gran medida la moralidad habitual de la economía, al menos desde Adam Smith y tal vez desde sus orígenes, pero debemos advertir que una “buena” organización económica probablemente sólo pueda ser parcialmente egoísta y además que ella no sólo es compatible, sino que se perfecciona con formas superiores, más magnánimas, de moralidad. Por eso aquí sólo aseveramos que tal decisión originaria y su consecuencia, la decisión fundamental, son fundamentos de un tal “protosaber” práctico que *nos bastan para las argumentaciones que si - guen*.

4. Economía y justicia

El concepto de justicia es ciertamente ambiguo y vago. Por ello nuestra *tercera cuestión* importante es la de *qué es la justicia*. Respecto de sus notas formales existe un cierto acuerdo y complementariedad en la historia de la filosofía. Comparemos, por ejemplo, las definiciones de Aristóteles y de Chaim Perelman: Aristóteles define la *justicia* como una *virtud de la conducta respecto del otro por la cual cada hombre recibe "lo suyo" según derecho*.¹² Perelman agrega, como es usual, en su definición de *justicia formal* la *igualdad de trato de todos los miembros de un grupo determinado*.¹³ Este *sua cuique tribuere* (San Agustín), el distribuirse mutuamente "lo suyo" de cada uno, es una nota habitual de la definición formal de justicia que se acredita a lo largo de toda la historia de la filosofía. La difícil cuestión material que resta sin respuesta, es *qué es precisamente "lo suyo" de cada uno*.

Pero una cuestión previa es: *¿Por qué debemos ser justos?* La respuesta a esta pregunta es, en sentido hipotético relativamente fácil de fundamentar. Si fuésemos en general injustos, si cada uno no recibiera habitualmente "lo suyo", reinaría un sentimiento de injusticia en el grupo humano y, en consecuencia, sería imposible garantizar una convivencia pacífica estable. El no dar a cada uno 'lo suyo'—signifique esto lo que signifique—, el no tratar igualmente a los iguales en tanto que iguales y no tratar desigualmente a los desiguales en tanto que desiguales, aviva los conflictos y amenaza con destruir la convivencia exigida por la decisión política fundamental. Por transposición concluimos: "Si queremos posibilitar una convivencia pacífica estable, entonces debemos ser justos" (cualquiera sea el contenido material de justicia que adoptemos).

La cuestión verdaderamente difícil es la de la definición *material* de justicia y de su aplicación en casos determinados. Ella ha ocupado a los filósofos al menos desde los tiempos de Sócrates. En el siglo XX también Lorenzen se preguntó si la justicia material, como la verdad, es fundamentable. En el *derecho positivo* este problema es en principio soluble, pues existen leyes válidas y (en sociedades civilizadas) vigentes que permiten a los jueces asignar a cada uno "lo suyo" conforme a derecho. En el caso de la moral y de la economía la cuestión es más difícil, porque respecto de muchos problemas importantes no hay ningún consenso normativo, ni universal, ni siquiera cuasiuniversal. Por ejemplo, respecto de la distribución del ingreso, de los derechos de propiedad, de sucesión, etc., no existen tales consensos, al menos en circunstancias históricas y culturales como las actuales. Pero existe sin embargo una antigua, muy difundida y casi universal tradición, según la cual los hombres, al menos respecto de sus aspectos esenciales, deben ser considerados y tratados como iguales, tradición esencialmente conexas con el concepto de dignidad humana.¹⁴

Igualdad y dignidad son exigidas hoy no sólo por los seres humanos, sino también por comunidades, naciones, etc. Cuando, de acuerdo con la citada tradición, los hombres, comunidades y naciones han advertido que son esencialmente iguales y exigen ser tratados como tales, entonces no puede existir una convivencia pacífica estable entre hombres, si se subestima esa esencial igualdad y dignidad. Y esto también ocurrirá en la dimensión económica. La exigencia de relaciones y normas justas en la vida económica nacional e internacional es pues, bajo la decisión fundamental de una convivencia pacífica estable, una consecuencia material-sintética *a priori*. Sin embargo, ¿qué significa *concretamente* relaciones económicas “justas”, por ejemplo respecto de cuestiones, como las ya citadas, de la distribución del ingreso, de la propiedad y de la herencia? Estos son problemas cuya solución depende no sólo de factores históricos, culturales e interculturales, sino también de otros técnicos relativos a los mejores modos de producción para la satisfacción de las necesidades de individuos y grupos. Por ello no existen soluciones universalmente válidas ni eternas para estos problemas específicos. No obstante *cada consenso justo* en tales cuestiones requiere al menos una *cuasiuniversalidad* y una *libre aceptación por todos los miembros (competentes) del diálogo y del obrar de la respectiva época y cultura*. Por lo tanto los representantes de una comunidad cultural determinada sólo pueden fundamentar libre y universalmente normas cuyo estatuto científico no sea absoluto sino relativo y posiblemente mudable. La dimensión normativa de las ciencias económicas, como la de otras ciencias humanas, poseerá en consecuencia una estructura como la siguiente:

- (4) *Condiciones-marco* CM son normas prácticas supremas deducidas de las decisiones original o fundamental ($D = D_o \quad D_f$): $((N = CM) \quad (D \quad N))$,
- (5) *Normas deducidas material-sintéticas a priori* N_{dap} son las que se deducen de las condiciones-marco $((N = N_{dap}) \quad (CM \quad N))$ y
- (6) *Normas empíricas* o material-sintéticas *a posteriori* N_e son las *compatibles* con las 4 y 5 que no son N_{dap} : $((N = N_e) \quad (CM \quad N) \rightarrow (CM \quad N))$.¹⁵

En todos los casos las normas tendrán un carácter hipotético respecto de la decisión originaria y fundamental.

No se debe olvidar jamás la importancia de la cultura, de la situación y tampoco de la interacción entre culturas y de la técnica, para la determinación de “lo justo”, es decir, “lo suyo de cada uno” en una comunidad humana, también en sentido económico. Vayan unas breves observaciones: distintas posiciones de poder o de prestigio social, distintas capacidades y habilidades son valoradas de distinta manera en una misma comunidad y también diversamente en distintas comunidades coetáneas o anacrónicas. Todos estos aspectos y sus diversas valoraciones también influyen en las retribuciones económicas. Un ejemplo es el de las habilidades diferentes, que

usualmente reciben retribuciones diferentes en una misma sociedad, retribuciones que a su vez difieren de las concedidas a las mismas habilidades en otra sociedad. Puesto que las retribuciones económicas pueden llegar a parecer un continuo cuantitativo, podemos encontrarnos entre una cota inferior que corresponde a una retribución igual para todas las habilidades, hasta enormes diferencias entre ellas, sin que exista una cota superior. Filósofos, políticos y aun economistas pueden preguntarse:

- ¿Cuál sería una relación retributiva “justa” para las diversas capacidades?
Pero también podemos preguntarnos:

- ¿Existe una *relación retributiva justa absoluta?*, o más bien,

- ¿Es cualquier relación retributiva justa *relativa* a la técnica, la cultura y la interacción entre culturas?

Puesto que no se desprende una respuesta necesaria de las decisiones originaria y fundamental, podemos asegurar que ésta no es una cuestión cuya solución pueda ser trascendental, sino que será solamente empírica y variable, de acuerdo con la cultura, la técnica, las interacciones culturales, etc. Por lo tanto sólo podemos afirmar:

(7) Cualquier relación retributiva justa es *relativa* a la técnica, a la cultura y a la interacción entre culturas.

Consideremos para ejemplificar una variante de un experimento mental ético (*Gedankenexperiment*): Un grupo de naufragos se encuentra en una chalupa a punto de zozobrar; hay demasiados naufragos y es preciso arrojar lastre. Todos los naufragos son fuertes y buenos navegantes, necesarios para mantener el bote a flote, salvo uno: un hombre sabio que puede salvar a la humanidad. Supongamos que, como es habitual, los miembros del grupo han adoptado la decisión originaria de sobrevivir individualmente y consecuentemente también la decisión política fundamental de salvarse cooperativamente, pero para hacerlo deben sacrificar al menos a alguno, o bien al sabio inútil en esas circunstancias –que de todos modos sucumbiría con todos si lo dejasen a bordo–, o a un fuerte y buen marino que posibilite la salvación de los otros naufragos. Adviértase aquí que *la única decisión compatible con las decisiones originaria y fundamental, la máxima en sentido kantiano, es en este caso la de:*

(8) *Conservar al marino y sacrificar al sabio.*

Obrar de cualquiera otra forma posible, como por ejemplo:

(9) Conservar al sabio y sacrificar a un marino, o

(10) Conservar a ambos, o

(11) Sacrificar a ambos,

Es incompatible con dichas decisiones e implica no adoptar la decisión originaria, pues 10 tienen por consecuencia el naufragio inminente y la muerte, y 9 y 11 la imposibilidad de alcanzar puerto, y con ello también la muerte. Sin embargo, nada obsta para que el grupo adopte cualquiera de las cuatro decisiones. Y además, son posibles decisiones incompatibles en el seno del grupo de naufragos acerca de a quién hay que sacrificar, lo que también puede amenazar la supervivencia del grupo y sus individuos. De modo que la *universalidad*, o al menos una *cuasiuniversalidad*, en las decisiones sobre normas y máximas es también una consecuencia necesaria de la decisión originaria. Por lo tanto, si las decisiones adoptadas, como es habitual, son la original y la política fundamental, proponemos definir una norma como:

(12) “*Justa trascendental*” o *a priori de la experiencia*, o “*justa_a*” es una norma *universal* que resulta *por deducción de las decisiones original y fundamental*;

(13) “*Empíricamente justa universal*” o “*justa_{eu}*”, es una norma universal empírica;

(14) “*Empíricamente justa cuasiuniversal*” o “*justa_{ec}*”, es toda norma empíricamente fundada que además es sólo cuasiuniversal.

Sólo tiene sentido hablar de justicia o injusticia de normas (y conductas) a partir de la adopción de las decisiones originaria y política fundamental.

Como vimos, hay normas morales con contenido *material* que se deducen necesariamente de las decisiones originaria y fundamental sin cometer la falacia naturalista (a saber las normas derivadas material-sintéticas *a priori*, deducidas de esas condiciones-marco, que mencionáramos arriba). Un ejemplo conspicuo es el de la *prohibición al menos limitada del homicidio en toda comunidad*, pues el permiso irrestricto del homicidio posibilita la muerte violenta de cualquiera de los miembros de la comunidad y por lo tanto también la desaparición de ésta. El último homicida ya no podría asegurar su supervivencia, pues para posibilitarla como ser humano requiere de la convivencia grupal pacífica y estable. De las decisiones mencionadas *se deduce entonces la necesidad de alguna restricción del homicidio* que elimine su

amenaza para cualquiera de los miembros del grupo bajo circunstancias determinadas y que consecuentemente garantice normativamente la perduración del grupo, pero *no se deduce ninguna forma particular de restricción*: éstas dependerán de la cultura y la historia. De modo que un *mandamiento material abstracto* de “no matar” *se deduce a priori* e hipotéticamente de las decisiones mencionadas y está suficientemente fundado, pero cualquiera de sus *formas concretas*, cualquier legislación particular al respecto, *se acuerda a posteriori* y es discutible, pues no se fundamentará sino de manera insuficiente, es decir no en forma demostrativa, sino *persuasiva dialéctica*, como nos recuerda Aristóteles: “*Porque es propio del instruído pretender en cada género tanta precisión cuanta admita la naturaleza de la cosa; evidentemente parece tan absurdo aprobar a un matemático porque habla persuasivamente, como requerir demostraciones a un orador.*” (*Eth. Nic. I, 3, 1094 b 24-27*).¹⁶ Y en los detalles concretos de las normas nos encontramos en el ámbito de una fundamentación persuasiva perennemente insuficiente o no demostrativa. *Sólo en aquellos aspectos de materia normativa en que se dé una conexión necesaria con las decisiones original y fundamental, incluída al menos la cuasiuniversalidad del asentimiento al contenido de la norma, es posible hablar de una fundamentación suficiente o demostrativa.* Por ello, en las cuestiones normativas materiales que sean determinaciones de sus condiciones-marco demostrativamente compatibles con las decisiones originaria y fundamental, pero que a su vez no se deduzcan de ellas, no se pueden alcanzar más que fundamentaciones tal vez “buenas”, pero siempre insuficientes: el más alto grado de fundamentación que se puede alcanzar en tal caso es el de una buena *pístis*, pero nunca el de *epistéme*. La “justicia” de una norma material tal dependerá en tales casos simultáneamente: (a) de su *compatibilidad* con la forma normativa general de sus condiciones-marco y por otra (b) de su al menos *cuasiuniversalidad* de aceptación, al menos por los miembros competentes del grupo histórica y culturalmente determinado.

Otras normas de contenido material que no comprometan la vida tan inmediatamente son aún menos definidas en sus determinaciones concretas, es decir existen más variantes compatibles con la norma-marco que pueden alcanzar al menos una cuasiuniversalidad. Tomemos el caso del derecho al consumo o al uso de bienes que no son compartibles o lo son limitadamente, como la comida y la bebida, el abrigo, la morada, los medios de producción y de defensa, la relaciones del grupo primario, entre ellas las familiares, etc. La conflictividad es una característica empírica universal, especialmente entre los seres humanos, y la tarea esencial de la política consistirá siempre en lograr un nivel de conflictividad interior y exterior del grupo que sea compatible con su conservación: se trata aquí de un corolario (un “*proprium*”) de la decisión política fundamental.

Uno de los motivos de la conflictividad es el del acceso a los bienes necesarios no

compatibles, es decir, las cuestiones de cómo se los produce y cómo se los distribuye. Existen formas más y menos eficientes de producción y diversos criterios de distribución. A ello hay que agregar que algunas formas de producción pueden ser compatibles con determinados criterios de distribución e incompatibles con otros. Eso hace que las soluciones *posibles* —es decir, *técnicamente argumentables* y *defendibles*— de formas de producción y distribución puedan ser múltiples. Y además habrá *pseudosoluciones* que se postulan, porque no se repara —o no se quiere reparar— en las *incompatibilidades técnicas entre la forma de producción y el criterio de distribución*. Las soluciones compatibles deberán ser *técnicamente posibles*, pero su “justicia” dependerá de un consenso empírico al menos cuasiuniversal en el grupo, el que a su vez estará fuertemente influido por condiciones empíricas como la cultura y la historia. Esto hace que en las sociedades complejas se puedan alcanzar ciertos consensos más o menos estables sobre muchas cuestiones legales, económicas y morales, pero en algunas, incluso importantes, puedan prolongarse los disensos por ausencia de un consenso al menos cuasiuniversal, ausencia debida a su vez a la ausencia de fundamentaciones suficientemente persuasivas para todas las partes dialogantes y grupos de intereses. Y adviértase que estamos hablando sólo de los compromisos técnicamente compatibles entre formas de producción y criterios de distribución. Todas estas son cuestiones con un amplio rango de variación por motivos culturales, técnicos e históricos.

Consideremos brevemente un ejemplo: el de la *propiedad*. Respecto de la propiedad individual la *cota inferior* es la de *su ausencia absoluta* (que puede coincidir con la de su atribución al grupo como un todo) y la cota superior la de *su atribución completa a un solo individuo* del grupo. Ninguno de estos tipos ideales se ha mostrado ni realizable ni conveniente; el primero, el comunismo absoluto, no se mostró realizable ni siquiera en el caso de órdenes religiosas con riguroso voto de pobreza, que son los grupos que más se aproximan a dicha cota.

Una experiencia histórica específica fue la relativa a un determinado tipo de bienes, a saber los bienes de producción, con sus extremos de comunismo y capitalismo sumamente concentrado. El comunismo se fundó en una errónea concepción del hombre, de la sociedad y la historia que no tomó en cuenta el poder del egoísmo y del afán de lucro individual como motor de la productividad, con lo que su asignación de casi todos los bienes de producción al estado y su teórico casi igualitarismo distributivo, provocó un gigantesco desaliento de la misma, que sólo se pudo sostener mediante un sistema político enormemente totalitario y con una pobreza generalizada de acuerdo a patrones contemporáneos. Al aflojarse paulatinamente el sistema represivo comunista éste finalmente colapsó, al faltarle el único motor productivo eficiente que tenía, que era el miedo, y no poder competir así con su opuesto capi-

talista ni poder asegurar la subsistencia de su población. El capitalismo concentrado también se funda en una antropología errónea, pues puede ser incompatible con la decisión política fundamental. De modo que todo sistema justo de propiedad debe ser un intermedio entre la utopía comunista totalitaria y la utopía de una concentración extrema del capital de producción. Cuál será la “síntesis más justa” no lo sabemos, pero sin duda deberá respetar ciertas condiciones normativas generales que se desprenden de las decisiones iniciales y que tienen que (a) *motivar el esfuerzo individual de creación de riqueza* (componente ligado al egoísmo como motor económico), (b) *permitir una satisfacción mínima de las necesidades económicas de los miembros de la comunidad* (que se relaciona con la minimización del conflicto y la convivencia pacífica duradera) y (c) *contar con un consenso comunitario al menos cuasiuniversal* (lo que se conecta también con las decisiones fundamentales –aspecto trascendental necesario– pero además con las creencias morales, técnicas e históricas de la comunidad – aspecto empírico contingente). Por lo tanto las formas concretas de los derechos de propiedad “justos” serán formas intermedias entre los extremos posibles y no serán invariantes, sino sujetas a cambios culturales e históricos. Parece razonable pensar en nuevas formas de generalización de la propiedad y del poder que eviten su concentración en pocas manos, sea de particulares o del estado. Es posible que jamás se alcance una solución o “síntesis” definitiva. Otro ejemplo es el del derecho a la *herencia*, sobre cuyas formas “justas” se puede argumentar de manera semejante.

5. Justicia inmanente y justicia trascendente

Las comunidades humanas tienen diferencias estructurales, desde lo político, lo jurídico y lo moral, hasta lo económico. Supongamos que dichas comunidades no estén aisladas, sino que interactúen, también económicamente, como de hecho acontece. Supongamos también que en una determinada comunidad c_1 se ha logrado un consenso al menos cuasiuniversal respecto de alguna norma N_1 sobre una relación económica re_k , por el cual cada uno sabe qué es “lo suyo” respecto de dicha relación y que además lo obtiene ordinariamente. Podríamos decir que dicha norma N_1 de la comunidad c_1 es “inmanentemente justa” o “justa₁” respecto de re_k . Supongamos también que otra comunidad c_2 tiene un consenso igualmente aceptado y obtenido por sus miembros respecto de otra norma diferente N_2 para la misma relación económica re_k , con lo que ésta es también justa₁ respecto de c_2 . Supongamos además que teóricos de ambas comunidades concuerdan en que N_1 de c_1 es “más justa” que la N_2 de c_2 para re_k , pero que sin embargo c_2 , con su norma N_2 absolutamente más injusta que N_1 para re_k , es tanto más eficiente que la de c_1 , que en una competencia económica perfecta entre ambas comunidades, se provocan injusticias y conflictos en

c_1 , resultantes de esa interacción. Y supongamos además que la interacción sea empíricamente inevitable.

Un caso tal puede ser el de las actuales normas laborales. Un sistema diseñado para asegurar la estabilidad laboral absoluta y otras ventajas para los trabajadores es un sistema que puede ser muy apreciado por la mayoría de los agentes sociales y así puede recibir el mote de “justo₁”. Pero es un sistema tan rígido, que permite a muchos otros sistemas “menos justos₁”, pero más flexibles, producir más, más barato y mejor, ser más competitivos y hacer quebrar al sistema “más justo₁”. El resultado es que el sistema “menos justo₁” tiene más trabajo, menos desocupación y menos pobreza. En cambio el “más justo” inmanente tiene menos trabajo, más desocupación y más pobreza. De modo que la justicia o injusticia de un sistema debe valorarse no sólo inmanentemente, sino trascendentemente. Por lo tanto podemos definir:

Df. Una norma económica N para una relación económica re_k será entonces “justa trascendente” o “justa_t” para una comunidad c_1 respecto de otra comunidad c_2 , si N es “justa₁” en c_2 para re_k y, si c_1 adopta N para re_k , entonces c_1 puede sobrevivir en una interacción económica con c_2 .

Las situaciones reales pueden ser mas complicadas, una competencia económica perfecta podría no existir, pero el ejemplo muestra que el criterio de justicia inmanente es insuficiente. La decisión de supervivencia individual y comunitaria requieren la satisfacción de las necesidades económicas en un ámbito de consenso cuasiuniversal, pero éste no queda asegurado por el mero consenso inmanente acerca de la justicia de alguna relación económica. En consecuencia *lo justo inmanente puede ser injusto trascendente y lo justo trascendente puede ser injusto inmanente*. En una situación de universalización creciente de las relaciones económicas, como la actual, éste es un aspecto esencial en la discusión acerca de la justicia o injusticia de relaciones económicas determinadas.

Notas

¹ “*De l'esprit*”, *discours* 1, cap. 4. El sensualismo de Helvetius construye su filosofía práctica a partir del principio del amor propio (*amour propre*), dato empírico conexo con la que denominamos más adelante ‘decisión originaria’, aunque las conexiones legales son diferentes.

² Cf. [Kambartel, 1976 y 1979], y también [Roetti y Auday, 1999].

³ Este primado total de la política sobre la economía en los totalitarismos es engañoso, pues todo ejercicio del poder es oligárquico, con lo que el primado termina siendo en mayor o menor medida el de una parte más o menos pequeña del grupo político sobre la mayor parte de éste.

⁴ Cf. [Lorenzen, 1987, pp.155-156 y pp.186-187].

⁵ El término '*cuasiuniversal*' es vago y pertenece a la denominada lógica difusa (*fuzzy logic*). La noción de 'casi todo miembro de un dominio' es problemática, pero se determina con facilidad en dominios de deliberación determinados. Proponemos definir pragmáticamente como *cuasiuniversal* a *todo consenso tal que el disenso remanente, ni por su magnitud ni por sus métodos, represente un peligro para la perduración de la convivencia pacífica estable*. Esto es "culturalmente invariante", no así sus realizaciones concretas.

⁶ Recuérdese la actitud de Mefistóteles en los versos 1338-1344 de la primera parte del *Fausto* de Goethe.

⁷ [Kant, 1912, p.348].

⁸ Cf.[Roetti, 2000].

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Recuérdese Goethe, *Gedichte I, Sprichwörtlich*, p.81-82: "*Mir gäb'es keine größre Pein, wär'ich im Paradies allein*" (No habría para mí pena mayor, que sólo en el paraíso estar).

¹¹ "Pusilanimidad" –o pequeñez del alma - es el defecto de la voluntad que impide representarse, o proponerse, o perseguir fines grandes. A ello se opone la "magnanimidad" o grandeza del alma.

¹² Cf. [Aristóteles, *Ret.*, 1366 b 9-20].

¹³ Cf.[Perelman, 1945].

¹⁴ Cf. Concepto esencialmente cristiano. Para esa noción cf. p. ej. [Kant, 1914, pp.434-435], especialmente la relación entre precio (valor) y dignidad.

¹⁵ ' es nuestro signo de posibilidad.

¹⁶ Comparad el concepto de "semejanza" en matemática, p. ej. en el libro VI de los *Elementos* de Euclides, que es una relación de equivalencia, con la vaga noción de "semejanza" en los discursos no matemáticos o lógicos, que es relación reflexiva, simétrica y *no transitiva*, como es un ejemplo el de la semejanza entre rostros.

Bibliografía.

Ver artículo en inglés.



IS NORMATIVE ECONOMICS POSSIBLE?

Jorge Alfredo Roetti
Conicet; Universidad Nacional del Sur
Academia Scientiarum et Artium Europaea

To preach morality is easy, to ground it is hard.
Arthur Schopenhauer

Abstract

This paper discusses the possibility of a normative economic science. Such issue - and in general all those that consider normative, ethical, and political contents - are usually proposed in an absolute way. However, here we undertake a different, relative path, in the same way in which reason becomes a relative foundation, as long as the two parts of a dialogue agree to participate in it with full consciousness of their ignorance and sharing the will to cooperate together in the critical task and in the foundations of their theses. The original normative condition, that allows us to justify, first of all Prior's axiom and then many other norms - also economic ones - is the decision to participate in a lasting peaceful community. In that case, we can deduce as theorems some ethical, political, and also some economic consequences. This starting point does not commit the naturalistic fallacy because such decision is not obligatory, even though it would be extremely desirable for everybody. We also approach two different species of economic justice and show that a transcendent justice is preferable to an immanent one.

Keywords: ethics and economics; normative economics; norm foundation; conditional *a priori*; immanent justice; transcendent justice.

1. Introduction

It is obvious that economics is a "human science". A different question concerns, first of all, the structure of its object domain and of its processes (i.e. of its metaphysical dimension) and, secondly, the determination of its methods (i. e. of its specific epistemological dimension). The prevailing epistemological ideologies of the 20th. century have played a crucial role in trying to reduce all sciences to a model that would be compatible with the physical theories of that time. That dominant attitude has been usually called "physicalism". It also possesses both basic dimensions. The metaphysical dimension of physicalism and its variants attempted to reach a reduction of the metaphysical hypothesis of the other sciences to those

adopted by the physical paradigms of that time, whose most important prejudices were:

- (1) a *materialist monism*, which may appear in several versions,
- (2) the *uniformity and isotropy of the physical world*,
- (3) the *substantialism*,
- (4) a boundless *efficient causal determinism*, which is usually incompatible with freedom, even in statistical fields and in the determinist chaos theory, and
- (5) the "*pithagorism*" or assumption of a "mathematical legality" of the material world.

These hypotheses are of decisive importance for determining the method: it should be mathematical, with (usually continuous) transformation-groups, or with statistical legalities, as well as complex processes with feedback and self regulation (as in chaos theory), but it will generally lack a place for aims and freedom. This metaphysical-epistemic scheme seems to work very well in physics, at least since Galilei's time. But it simultaneously means a Procrust's bed for many different sciences. This scheme begins to fail already in the realm of biology, where it is impossible to avoid goals in its theoretical speech. Anyway, the physicalist metaphysical scheme fails more in the so-called "human sciences", namely in those sciences that are essentially "goal-determined sciences" and only accidentally means- or "causally"-determined ones. And that happens not only in their "technical dimension" – viz. in the determination of the efficient means for reaching the goals –, but also in their "practical dimension" – that is in the determination of the admittance of goals and means as ethically acceptable or fair.

2. Description, prediction, and norms

The goals and their means play, therefore, a decisive role in economic sciences. In addition, their metaphysical and epistemological hypotheses are incompatible with physicalist hypotheses – as are also those from other sciences such as sociology, law, political sciences, and history. Anyway, law and political science, despite their descriptive areas, cannot be completely developed as a metaphysically determinist theory without a normative dimension: the assumption of at least a partial freedom of the will of the active subjects is a "possibility condition" (*Möglichkeitsbedingung*) of such sciences, even though, as the French materialist encyclopaedist Hel-

vetius (1715-1771) once said, "*La liberté est un mystère*".¹ Should the same necessarily happen to economics, or should we allow only an explanatory, predictive, and technical economic science to exist and reject every practical dimension in it, according to the faith of some economists who were influenced by the metaphysical-epistemological physicalist paradigm? Furthermore, if we admit that economics should be a science of goals and means, there still remains the controversy whether it will be a purely technical or also a practical *normative* science. There is, however, an agreement in the sense that it must deal with the *efficient* means of economic behaviour in order to reach some goals (*technical* dimension). But the exclusion in advance of the possibility of a *rational discussion about the "justice" of some economical goals and means* from the domain of the economics would be a groundless ideological prejudice. There are actually no good grounds to refute the possibility of completing its technical dimension with a practical one. In a dialogue about the conditions of economic behaviour it is unavoidable to ask the following questions:

- (1) Are *rationally believable* economic norms possible - namely norms whose status is that of the platonic *pístis* - so that they can surpass the wishful thinking of ideological speeches?
- (2) Are *transempirically* provable economic norms also possible - that is, norms that can reach the level of *epistéme* in a platonic sense?

Subsequently, we will consider the normative dimension of economics genuine and we will acknowledge at best the nature of partially founded practical norms, or *pístis*, for numerous economic norms, but we will accept the property of demonstrated knowledge or *epistéme* only for its *frame-conditions* and their consequences, and this even only in the way of a *hypothetical-pragmatical-transcendental foundation*.

3. Economics and protoeconomics

Is there a "protoeconomic science" - i. e. a pragmatic *a priori* foundation of the possibility conditions of economic science? There is a long discussion on this issue and we can also find some theoretical fragments that have been called this way.² Some authors, following Aristotle, affirm that there is an important interaction between political and economic behaviour and that the relationship between these two ways of behaviour supposes at least a partial *priority of politics with respect to economics*. This priority would seem to be absolute in totalitarian governments or police states, where political behaviour should rule on all behaviour domains, including the economic one.³ Anyway, the customary political beliefs emphasize that every

priority of the public power and/or of the political majority ought to be limited in order to guarantee the basic rights of individuals. So, a *certain priority of the individuals in regard to the political whole* could be reestablished. In this way, a *certain conflicting balance between individual basic rights and possibility conditions of the political whole will be a frame-condition of the economic behaviour that should be consider by any protoeconomic theory*. Subsequently, we will investigate some aspects of such frame-condition.

Some material principles (nevertheless *a priori*)⁴ which enable the construction of a rational *practical* economic science depend on the purposes after which every society necessarily strive. We can certainly reach universal and free agreements on some aspects of a normative economic order, however these will not usually render possibility conditions of the economic behaviour, but only some historical, technical, and practical conditions of it. *General and free agreements will belong to protoeconomics only if - as it happens in the protophysics - they possess the form of material-synthetical a priori statements*. Otherwise they will be only empirical ordinary norms that can help in the construction of the community - that is, empirical norms of an ethics of consensus. Next, we will discuss the possibility of some material-synthetical statement for the constitution of a practical community. Here we should remember that the possibility of a *transcendental foundation of human deeds* - either moral, juridical or economic ones - is based on *some previous decisions*.

There exist "virtual" *quasiuniversal* agreements and decisions.⁵ For example, almost every member of a human community behaves *as if (als ob)* he/she would be materially striving for a *coexistence during an indefinite lasting time*. This agreement does not consist in a deliberate or conscious, or intentional one, nor in a subscribed contract; but almost everyone proceeds *as if* such a contract be in force as an assumption for coexistence. There are of course human beings who commit suicide, and others who are masochists, and there can even exist other people who strive for a complete annihilation of the human kind.⁶ But all such examples are exceptions that do not conceal the "*quasiuniversal*" character of the decision that is incompatible with them. Therefore, we will assume here the *quasiuniversal empirical decision of individuals to strive for an as long as possible survival*. This is a possibility condition for any other determination. However, as Aristotle had already realised, this very first decision *can take place* - under the empirical known circumstances - *only in a community*. Therefore, the Aristotelian *pólis* would be "a theorem" - namely a necessary (and sometimes sufficient) condition for the *possible* survival of every person. Here, we can add a practical traditional learning that was masterfully formulated by Kant: "*Peace among near living human beings is not a natural status (status naturalis), but rather a war status; it means that, alt-*

though not always there are hostilities among them, it is still always actual the menace of war.”⁷ Therefore, peace among human beings must always be established. And the requirement of some basic legal and economic norms should depend on a former agreement within the group concerning a “*virtual social contract*”, which demands normative relations that enable a peaceful and lasting coexistence. Some derived norms - in an additional theorem level - can possess the character of regulatory ideas for the setting-up of a social order and, accordingly, the character of political and economic possibility conditions for the existence of a lasting peaceful society. Summing up, *if*:

(1) *(almost) every human being desires to survive individually as much as possible, then.*

(2) *we need to warrant a lasting peaceful coexistence.*

A partial deductive relation between (1) and (2) is (1) → (2), where (2) is the “*fundamental political decision*”. From these deductively related decisions we derive logical, juridical, and economic theorems about obligatory, prohibited, and allowed actions for the members of a human community, and these are frame- or possibility-conditions which possess a normative quality and which allow such a lasting peaceful coexistence.

Did we not commit along this discussion the “*naturalistic fallacy*”? Did we not deduce “*duty*” from “*being*”? In fact, we did not commit it. To avoid such fallacy Kant appealed to a formalistic but categorical foundation of the norms. We avoid it, however, in another fashion, namely, even allowing material aspects in the norms, but proceeding in a deliberately “*hypothetical*” way. We emphasise in this way that the *foundation of every immanent or autonomous normative system always possesses a “hypothetical” character and never a “categorical” one*. It means that every immanent or autonomous normative foundation is based on material decisions. And these are never necessary, because they could stay away. If someone claims, on the other hand, the *categorical* derivability of a normative system and brings in some material circumstances, then he/she does commit the naturalistic fallacy.

If in a given political system there are agents x that cannot avoid a sanction independently of their behaviour, then the system would be arbitrary, strongly conflictive and would not ensure the endurance of a peaceful coexistence. If, on the other hand, we try to build up a system that ensures a peaceful and lasting coexistence, then we ought to prevent its possible destruction. Such a system supposes that every

agent can avoid every sanction:

(P) 'For every agent it is possible to behave in such a way, so that he/she can avoid every sanction.'

We can, therefore, assert that (1) (2) (P). From (P), or the "axiom of Prior", we can deduce many consequences (among them some strong versions of the principle of non contradiction for legal issues).⁸ All statements and rules which we can deduce from the statement 'A stable and peaceful coexistence of all members of a community is possible' are "transcendental" or "material-synthetical *a priori*" in Lorenzen's meaning. They are theorems and deductive rules, issued from the fundamental political decision. And they will not have a logical or juridical character alone, since a stable and peaceful coexistence would not be possible, if a fundamental economic order does not exist, that is compatible with such a coexistence within the community. From the preliminary reflections follow fundamental characteristics for every social system that can assure a stable and peaceful coexistence:

(1) the decision of individual human beings of surviving as long as possible (this decision is called the original material decision D_O) (*materialer Urentschluß*);

(2) the decision of enabling a stable and peaceful coexistence (namely the fundamental deduced political decision D_f) (*abgeleitete politische Grundentscheidung*);

(3) the material-synthetical outcomes from (1) and (2):

(3a) the logical theses and rules (some of them are strong, as the strong forms of the principle of non contradiction),⁹

(3b) the theoretical normative consequences, as (P) above,

(3c) the other moral, political, and economic norms.

We are not claiming here that the foregoing original material decision (D_O) and the fundamental deduced political decision (D_f) are the only foundations of morality, legal order, and protoeconomics. For example, the wish for a social life, friendship, being-with-the-other (*Miteinandersein*), sympathy, or "social instinct". All of these issues could be possibility conditions for social beings,¹⁰ and these features, along with the always possible existence of conflict in every act of social life, the "aggressive instinct", could be *motives* for the fundamental decision about the features of such coexistence. But some of these features could be merely empirical ones, as

sympathy (Schopenhauer) and certain modes of conflicting behaviours. On the other hand, some others, such as Heideggerian "existenciaries", could also have a necessary ontological connection with the fundamental decision. Anyway the projection into the future as *perseverance of the "Being-there" (Dasein)* seems to have some preference, at least from a cognitive point of view, and, therefore, we consider it as a starting point in the form of an original decision, even if we know that it could indicate a simplification and an abstraction regarding the complex structure of morality and remains only a *sensu stricto* "faint-hearted morality".¹¹ That is the morality of subjects whose aims are limited to the most immediate and selfish ones. Faint-heartedness is, mainly, the usual morality in economic life, as shown to ourselves at least since Adam Smith, and perhaps since economics' own origins, but anyway we should realise that a "good" economic organization could probably be only partially a selfish one. Moreover, such selfishness is not only compatible with, but also enhanced by the superior and magnanimous forms of morality. Therefore, here we are only claiming that the original decision and its immediate consequence - the fundamental decision - are foundations for such a practical "protoknowledge", that are sufficient for our following discussion.

4. Economics and justice

The concept of 'justice' is certainly ambiguous and vague. Therefore, our third main question should be *what is justice?* With regard to its formal features, there is a certain agreement and complementarity in the history of philosophy. Compare for example the definitions of Aristotle and Chaim Perelman: Aristotle defines 'justice' as a *virtue of behaviour with regard to other people by means of which every human being receives "what he/she deserves" according to law*.¹² And Perelman adds in his definition of *formal justice*, as usual, the *equality of treatment of every member of a definite human group*.¹³ This "*sua cuique tribuere*" (Saint Augustin) - i.e. this giving to each one "*what he/she deserves*" - is an usual characteristic of the definition of formal justice that we can attest throughout the history of philosophy. The difficult material question that remains without an accurate answer is *what is exactly "what each one deserves"*.

But the very first question is: *Why should we be just?* The answer to this question is, in a hypothetical sense, relatively easy to ground. For, if we were usually "unjust", if everyone does not customary become "*what he/she deserves*", then a feeling of injustice would prevail in the human group and, as an issue, it would be impossible to guarantee a stable and peaceful coexistence. If we don't give everyone '*what he/she deserves*' - whatever it means -, if we don't treat equals in the same way, according to that circumstance in which they are equal, and if we don't treat

unequally those who are unequal, according to that circumstance in which they are unequal, then we enhance the conflicts and dare to destroy the peaceful coexistence, as follows from the fundamental political decision. By means of a transposition we conclude: "If we strive to ensure a stable and peaceful coexistence, then we must be just" (whatever the material content of justice we adopt).

The really difficult question is the *material* definition of justice and its application to definite states of affairs. It has troubled many philosophers, at least from Socrates' time until today. In the twentieth century also Paul Lorenzen asked himself whether the material justice, as truth, can be founded or not. This problem can be solved from the very beginning in the *positive law*, because there are in it valid and ruling laws which allow the judges to give everyone "what he/she deserves" according to them. In the case of morality and economics, it is the most difficult question, because we lack any normative agreement, either universal, or even quasiuniversal, regarding many important problems. For example, regarding income distribution, property and hereditary law, etc., there are no such agreements, at least in the historical and contemporary cultural circumstances. However, there is at least an ancient, widespread, and almost universal tradition, according to which all human beings - at least with respect to their essential fundamental properties - should be considered and treated as equals. This tradition is essentially related to the idea of human "dignity".¹⁴ Equality and dignity are required today not only from human beings, but also from communities, nations, etc. When human beings, communities, and nations have realised that, according to the above mentioned tradition, they are essentially equal and consequently demand to be considered as such, then a stable and peaceful coexistence among humans cannot exist, if such essential equality and dignity is denied. An this will also happen in the economic realm. The requirement of just relations and norms in the economic national and international transactions is, therefore, under the fundamental decision for a stable and peaceful coexistence, a material-synthetic *a priori* consequence. However, what does "just" economical relations *concretely* means, for example with regard to the already mentioned questions of income distribution, property and hereditary rights? These are problems whose solution rely not only on historical, cultural, and intercultural factors, but also on technical ones, according to the best production ways to satisfy the needs of human individuals and groups. Therefore, there are no valid and everlasting universal solutions for such specific problems. However, every *just agreement* about such question requires, at least, a *quasiuniversality and a free acceptance from all competent members of a group, who talk and act in a definite time and culture*. Therefore, all agents of a definite cultural community can only ground norms freely and universally, whose scientific status is not absolute, but only relative and possibly modifiable. The normative dimension of economic sciences - as well as that of ot-

her human sciences - will possess, therefore, a structure such as the following:

(4) *Frame-conditions* FC are supreme practical norms which are deduced from the original or fundamental decisions ($D = D_o \quad D_f$): $((N = FC) \quad (D \quad N))$,

(5) *Material-synthetic a priori norms* N_{dap} are norms deduced from the frame-conditions $((N = N_{dap}) \quad (FC \quad N))$ and

(6) *Empirical* or material-synthetical a posteriori norms N_e , are those *compatible* with the norms (4) and (5) which are not N_{dap} : $((N = N_e) \quad (FC \quad N) \quad \neg (FC \quad N))$.¹⁵

In all these cases, the norms will have a hypothetical nature with respect to the original and fundamental decisions.

We should never forget the importance of culture, situation, and, also, interaction between cultures and technics for the specification of what is "just" - that is, "what everyone deserves" - in human communities, also in the economic sense. Here we would like to add some brief remarks: distinct power or social status, and different talents and skills, are valued in different ways in the same community and also differently in distinct contemporary or anachronistic communities. All these subjects and their various valuations also affect economic remunerations. One example is that of different talents which usually get different wages in the same society. Those wages also differ from the ones paid to the same talents in another society. Since wages can look like a quantitative continuum, we can vary from the lowest boundary of an equal remuneration for all skills, to huge differences among them, without a superior boundary. Philosophers, politicians and also economists can ask themselves:

- What should be a "just" relation between wages for different capabilities?
But we could also ask ourselves:

- Is there perhaps *an absolute just remunerative relation*? Or rather

- Is every just remunerative relation *relative* to the technical development, the culture, and the interaction between cultures?

But since we cannot reach a necessary answer starting from the original and fundamental decisions, we can, anyway, assert that this is not a problem whose solution could be transcendental: It could be only empirical and modifiable, according to culture, technical development, cultural interactions, etc. Therefore we can only

contend that:

(7) Every just remuneration is *relative* to technical development, culture, and interaction between cultures.

As an illustration, let us consider a variant of an ethical mental experiment: A group of shipwrecked persons are on a lifeboat which threatens to sink because there are too many shipwrecked persons on it and, therefore, it is necessary to throw ballast. All shipwrecked persons are strong and good sailors, who are necessary to keep the lifeboat afloat, except for one: a wise man who can save the humanity. Suppose that, as usual, the members of the group have adopted the original decision to survive and, accordingly, also the fundamental political decision to cooperate and save each other, if it were possible. But to reach such an aim they must sacrifice at least the life of one of them. They must sacrifice either the life of the in such circumstances useless wise man – who would anyway perish together with all his companions if he remains aboard -, or the life of a strong and good sailor, whose life should make the salvation of the other shipwrecked persons possible. One should realise here that the *only decision compatible with the original and fundamental ones, the maxim in kantian sense, is, in this case*

(8) to keep the sailor and sacrifice the wise man.

Any other different form of behaviour, as for example:

(9) to keep the wise man and sacrifice a clever sailor, or

(10) to keep both people, or

(11) to sacrifice both of them,

Would be incompatible with the decisions adopted and imply the rejection of the original decision, because the outcome of 9 and 10 is the imminent sinking of the boat and death, and the outcome of 11 is the impossibility of reaching port, and also death. Nevertheless, nothing hinders the group from adopting any of the four possible decisions. There are also possible incompatible decisions inside the group of shipwrecked human beings regarding the question of who must be sacrificed, a conflict that also threatens the survival of the group and its members. Therefore, the *universality*, or at least a *quasiuniversality*, in the decisions about norms and maxims is also a necessary consequence arising from the original decision. For that reason, if the decisions adopted are, as usual, the original and fundamental political

ones, we propose to define a norm as:

(12) "*transcendentally just*" or *a priori from experience*, or "*just_a*" to that *universal norm which follows by deduction from the original and fundamental decisions*;

(13) "*empirically universal just*" or "*just_{eu}*", to any universal norm which is only empirically grounded;

(14) "*empirically quasiuniversal just*" or "*just_{eq}*", to every empirically grounded norm, which is, furthermore, only quasiuniversal.

It does make sense to speak about the justice or injustice of norms (and behaviours) only if one supposes the adoption of the original and fundamental political decisions.

As we have seen there are moral norms with *material* content which are necessarily deduced from the original and fundamental decisions without committing the naturalistic fallacy (for example the material-synthetical *a priori* derived norms, which were deduced from the above mentioned frame-conditions). A conspicuous example is the *at least limited prohibition of homicide in every possible community*, because an unlimited permission of murder would allow the violent death of all the members of the community and then also disappearance thereof. Then, the last murderer will not no longer be able to assure his own survival, since survival for human beings requires to live together in a stable and peaceful group. From the above mentioned decisions we can then *deduce the necessity of some murder restriction* which avoids such threatening for any members of the group under definite circumstances and, as a consequence, which normatively guarantees the endurance of the group as a whole. *But we cannot deduce from this situation any particular form for such restriction*: that will rely on each particular culture and history. In this way, the *material and abstract comandment* "thou shall not kill" is *a priori* and hypothetically *deduced from* the above mentioned decisions and is sufficiently grounded, but any of its concrete forms, any particular legislation relative to this subject, should be agreed *a posteriori* and will be always questionable, because it will never be completely grounded, but only in an insufficient way. And that is not a proof, it is only a *dialectic persuasive argument*, as Aristotle stresses: "*For it is characteristic of the well-educated man to seek from every genus as much exactness as the nature of the subject allows; it seems apparently so absurd to approve a mathematician because he speaks persuasively, as to require proofs from an orator.*" (*Eth. Nic. I, 3, 1094 b 24-27*).¹⁶ Moreover, we find ourselves considering the concrete details of the norms in a realm of persuasive foundation that remains forever insufficient or not proven. *Only in those aspects of the normative content in which there*

is a necessary connection with the original and fundamental decisions, that include at least the quasiuniversality of the agreement regarding the content of the norm, it is possible to speak about a sufficient or proven foundation. Therefore, in material normative issues that are determinations of their frame-conditions - so that one can prove that they are *compatible* with the original and fundamental decisions, but in such a way that we cannot also deduce them from the mentioned decisions - we cannot reach any else but "good" foundations, that will remain forever as insufficient ones: The highest degree of foundation we can reach in such cases is only that of a good *pístis*, but never the degree of *epistéme*. The "justice" of such a material norm will depend on these cases simultaneously (a) on its *compatibility* with the general normative form of its frame-conditions and also (b) on the *quasiuniversal* agreement at least of the competent members of a historically and culturally definite group.

Other norms whose material content does not involve life so immediately are also less definite in their concrete determinations. This means that there are several variants which are compatible with the frame-norm and that, therefore, can reach at least a quasiuniversality. We can consider the case of the rights to consume or use goods that cannot be shared or that can, but only in a very limited measure, namely goods such as food and beverage, shelter, production means, the relations within the primary group, specially the family group, etc. The possibility of conflict is an empirical universal feature, specially among human beings, and the essential political task will always consist in reaching a sufficiently low inner and outer conflict level for the group that is compatible with its subsistence: here we have a corollary (a "*proprium*") of the fundamental political decision.

One of the reasons for conflicts is the difficulty to get necessary goods that can not be shared, namely the problem about the way through which they are produced and distributed. There are more or less efficient production methods and also diverse distribution criteria. Moreover, we can add that some production methods could be compatible with some determined distribution criteria and incompatible with others. From this state of affairs results that the *possible* solutions - i. e. those *technically arguable and defensible* - for production methods and distribution criteria could be several. In addition, there could be *pseudosolutions* which are nevertheless proposed, possibly because their supporters do not realise - or do not want to realise - that there are *technical incompatibilities between production method and distribution criterium*. The compatible solutions should be *technically possible*, but their "justice" will rely on an at least quasiuniversal empirical agreement within the group. And this will be strongly affected by empirical conditions, such as culture and history. One outcome is that in complex societies some more or less stable

agreements about many legal, economic, and moral subjects can certainly be reached, but some others - including some important matters - can remain as lasting disagreements, because the group cannot reach a quasiuniversal agreement. And such a disagreement is due to the inexistence of enough persuasive foundations for all the parties of the practical dialogue and for all the interest groups. And we should furthermore realise that we are only talking about technical compatible agreements on production ways and distribution criteria. All these are subject-matters with a wide variation range depending on cultural, technical, and historical reasons.

Let us consider an example briefly: the question of *property*. With regard to individual property the *lowest level* is its *absolute absence* - that can coincide with its attribution to the group as a whole - and the highest level is its *complete attribution to a single individual* of the group. None of these ideal types had shown to be neither capable of fulfillment nor desirable; the first one, absolute communism, was not feasible even in the case of religious orders with rigorous poverty vows, which are the human groups closest to such highest degree.

A specific historical experience was that related to a definite type of goods, namely production means with their utmost sorts, communism and highly concentrated capitalism. Communism grew on a misconception of the human being, society, and history. It did not acknowledge the importance of selfishness and of looking for individual profit as an essential driving force of productivity. The state-owned property of almost every production means and the only theoretically quasiequalitarianism in the distribution of goods, induced a huge fall in social productivity. Therefore, production in a communist system was only sustainable by means of a huge totalitarian political system with generalized poverty, according to contemporary standards. As a result of the gradual weakening of repression in the communist system, it eventually collapsed when it lacked the only efficient driving force for production it possessed, namely fear, and so it could no longer compete with its capitalist counterpart or ensure the subsistence of the population. The highly concentrated capitalism is also grounded on a wrong anthropology, for it can be incompatible with the fundamental political decision. So every "just" property system should be an intermediate form between the communist totalitarian Utopia and the Utopia of an extreme concentration of production means. Which one would be the "fairest synthesis" we do not know, but it should unquestionably fulfill some general normative conditions arising from the initial decisions and allowing (a) to *strengthen the individual endeavour to produce wealth* - this is a component linked to selfishness as an economic driving force -, (b) *to enable a minimum satisfaction of the economic needs of all members of a human group* - this is related to minimizing

conflict possibilities and promoting a stable and peaceful coexistence - and (c) *to reach at least a quasiuniversal agreement in the community* - this is related to the fundamental decisions, i. e. a transcendental necessary feature, but also to the moral and historical beliefs and technical know-how of the community, i. e. an empirical contingent feature. As a consequence, the concrete characteristics of "just" property rights will be intermediate forms between possible extremes and will be changeable, and exposed to cultural and historical mutations. It seems reasonable to think in new forms of generalization of property of production means and of power that could avoid their concentration in just a few hands, either private or state-owned. It could also be possible that we never reach a definitive solution or "synthesis". Another example is that of inheritance law, whose "just" forms are also arguable in a similar way.

5. Immanent and transcendent justice

Human communities possess structural differences, from a political, legal, moral, and, naturally, also from an economic points of view. Let us suppose that such communities are not isolated, but interacting, also in an economic way, as usually happens. Let us suppose too that in a determinate community c_1 the people have reached an at least quasiuniversal agreement with regard to some peculiar norm N_1 regulating an economic relation er_k , so that it allows everyone to know what belongs to him/her with regard to such economic relation and, again, that everyone usually gets what he/she legally deserves. In such a case we could say that the norm N_1 of the community c_1 is "immanently just" or "just₁" with respect to er_k . Let us also suppose that in another community c_2 there is also an equally accepted agreement among its private persons with regard to another different norm N_2 regulating the same economic relation er_k . Then we can claim that this norm N_2 is also immanently just or just₁ with regard to c_2 . Let us suppose also that economic theoreticians of both communities agree in acknowledging that N_1 of c_1 is "more just" than N_2 of c_2 with regard to er_k , but that, notwithstanding, c_2 , with its norm N_2 , that is absolutely less just than N_1 with regard to er_k , is more efficient than the norm in c_1 , so that in an economically perfect competition between both communities, injustices and conflicts will arise in c_1 , which will follow from such interaction. And let us also suppose that such interaction are empirically unavoidable.

An easy example can be the present question of labour law. A system sketched to protect a complete labour stability and other advantages for all workers is a system that could be highly esteemed by the great majority of the social agents and, so,

could be called "just₁". Nevertheless it will be such an inflexible system, that it will allow to many "less just₁," but more flexible systems, to produce more, cheaper and better, to be more competitive and even to bring the "more just₁" system to failure. The consequence is that the "less just₁" system yields more jobs, suffers less unemployment and less needs. On the other hand, the immanently "more just" system has less labour, more unemployment, and more poverty. So the justice or injustice of a labour system should be appraised not only in an immanent way, but also in a transcendent one. So we can define:

Df. An economic norm N for an economic relation er_k will be then "transcendentally just" or "just_t" for a community c_1 with regard to another community c_2 , if N is "just₁" in c_2 regarding er_k and, if c_1 adopts N for er_k , then c_1 can survive in an economically perfect competition with c_2 .

The actual situations can be more complicated, an economically perfect competition could not exist, but the example shows that the criterium of immanent justice is insufficient. The decision for an individual and communitary survival requires the satisfaction of the economic needs in a situation of a quasiuniversal agreement; but the satisfaction of the basic economic needs remains not guaranteed through a mere immanent agreement on the justice of some economic relation. Therefore, *an immanently just norm can be transcendentally unjust and a transcendentally just norm can be immanently unjust*. In the present circumstances of an increasing globalisation of economical relations this is an essential theme for all discussions about the justice or injustice of definite economic relations.

Notes

¹ "Freedom is a mystery", in *De l'esprit, discours* 1, chap. 4. Helvetius' sensualism establishes his practical philosophy from the principle of self-esteem (*amour propre*). It is an empirical related fact, that we will later call 'the original decision', even though the legal connections are different.

² See [Kambartel, 1976 y 1979], and also [Roetti y Auday, 1999].

³ This complete primacy of politics over economy in totalitarian regimes is misleading because any use of power is oligarchical, and so the primacy of politics remains, to some extent, an affair of a larger or smaller part of the political group and not a universal question.

⁴ See [Lorenzen, 1987, pp.155-156 y pp.186-187].

⁵ The term '*quasiuniversal*' is vague and belongs to the usually called *fuzzy logic*. The notion of '*almost all members of a domain*' is problematic, but we can determine it adequately for definite discussion domains. Here, we propose to define '*quasiuniversal*' pragmatically as any agreement in which the remnant disagreement does not mean - neither by its size nor by its methods - a danger for the endurance

of a peaceful and stable coexistence. This is a "culturally invariant characteristic", but it is not the case of its particular forms.

⁶ Recall Mephistopheles' attitude in the verses 1338-1344 of the first part of Goethe's *Faust*.

⁷ [Kant 1912, p.348].

⁸ See [Roetti, 2000].

⁹ Ibidem.

¹⁰ Remember Goethe, *Gedichte I, Sprichwörtlich*, pp.81-82: "Mir gäb'es keine größte Pein, wär'ich im Paradies allein" (It could exist for me no greatest pain, than being in Paradise alone).

¹¹ "Faint-heartedness" – or pusillanimity - is the defect of will which hinders the subject to conceive, or to plan, or to pursue great purposes. Its opposite is the "magnanimity" or soul-greatness.

¹² See [Aristotle, *Ret.*, 1366 b 9-20].

¹³ See [Perelman, 1945].

¹⁴ This is an essentially Christian concept. For this notion see for example [Kant, 1914, pp.434-435], in particular the relation between price (value) and dignity.

¹⁵ ' is our sign of possibility.

¹⁶ Compare the concept of "resemblance" in mathematics, for example in book VI of Euclid's *Elements*, where it is an equivalence relation, with the vague notion of "resemblance" in non-mathematical or non-logical discourses, where it refers to a reflexive, symmetrical and *non transitive* relation, as for example the resemblance among faces or countenances.

Bibliography

Kambartel, F. (1976). *Theorie und Begründung*, Frankfurt a. M.

_____(1979). "Ist rationale Ökonomie als empirisch-quantitative Wissenschaft möglich?". *Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln*, J. Mittelstraß, ed. Frankfurt a. M., pp.299-319.

Kant, I. (1912) [1795]. *Zum ewigen Frieden*. En: *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. 8, Berlin, pp.341-385.

_____(1914) [1797]. *Die Metaphysik der Sitten*. En: *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. 6, Berlin, pp.203-494.

Lorenzen, P. (1987). *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*. Mannheim/Wien/Zürich.

Öffenberger, N., M. Skarica, eds. (2000). *Beiträge zum Satz vom Widerspruch und zur Aristotelischen Prädikationstheorie*, vol. VIII de *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Hildesheim.

Perelman, Ch. (1945). *De la justice*. Bruselas.

Roetti, J. A. (2000). "Der praktische Satz vom Widerspruch. Eine Rechtfertigung der Aristotelischen Hauptintuitionen". *Beiträge zum Satz vom Widerspruch und zur Aristotelischen Prädikationstheorie*. Öffenberger-Skarica, eds. Vol. VIII, Hildesheim, pp.50-70.

Roetti, J. A., M. Auday (1999). "Philosophische Fragen an die Ökonomie". *Wege zur Vernunft. Philosophieren zwischen Tätigkeit und Reflexion*. K. Buchholz-S. Rahman-I. Weber, eds. Frankfurt/New York, pp.207-219.