

# El liberalismo clásico como realización del ideal igualitario

AXEL KAISER

*El liberalismo clásico se distingue del socialismo, que también reclama luchar por el bien de todos, no en el fin al que apunta, sino en los medios que elige para conseguir ese fin.*

Ludwig von Mises

*El gran error de toda la empresa igualitaria es que mira la distribución justa primero y la producción de riqueza al final. Este orden debe ser invertido, y debe serlo ya.*

Richard Epstein

## I. SOCIALISMO, EXPLOTACIÓN Y DESIGUALDAD

Al ser inevitable el resultado del principio de escasez que domina la existencia humana, la discusión en torno a la desigualdad material —resultados y oportunidades— se encuentra indisolublemente ligada al análisis económico. Lo que en filosofía política se entiende por “justicia distributiva” y que busca esencialmente esclarecer qué corresponde recibir a cada uno en términos de bienes materiales, bienestar general y estatus dentro de una comunidad política determinada, no tendría mayor sentido en un mundo de recursos ilimitados, pues en tal caso la redistribución de bienes y oportunidades no sería necesaria. Es sólo porque existe escasez de recursos que puede producirse la desigualdad

económica que se proyecta en jerarquías sociales. Por lo mismo, la pretensión de reducir la desigualdad material por razones de justicia debe basarse en una visión acerca del funcionamiento del sistema económico e institucional que la genera o mantiene. En otras palabras, los resultados de un sistema *S* serán injustos si su operación *O* no se ajusta a los principios *P*. Lo contrario supondría una condena *a priori* de la desigualdad que convertiría al igualitarismo en una especie de credo religioso más allá de la discusión racional. Como ha dicho John Rawls, “la redistribución no puede ser juzgada aisladamente del sistema del cual es el resultado”<sup>1</sup> y por lo tanto no puede existir una respuesta a la pregunta en abstracto sobre si una determinada distribución es o no justa. Esta idea es compartida por Robert Nozick, quien propone una concepción de justicia según la cual no basta con constatar que existe desigualdad económica y social, sino que es necesario examinar el proceso que da origen a ella.<sup>2</sup> Éste es el único punto de partida razonable para la discusión en torno al ideal de justicia distributiva en un esquema de cooperación social. De acuerdo a esta lógica, la desigualdad resultante de un orden de mercado sólo podría considerarse injusta si las instituciones que la originan —propiedad privada, libre competencia, etc.— son descritas en su operación como incompatibles con determinados principios, como por ejemplo aquellos según los cuales no es permitida la explotación de unos por otros —argumento socialista—, o bien aquellos de acuerdo a los cuales la desigualdad, para ser justa, debe beneficiar a los menos aventajados —argumento rawlsiano—. Cualquiera sea el principio aplicado, el análisis económico, es decir, de la operación del sistema en su conjunto, resulta insoslayable para evaluar el carácter ético de los resultados que produce.<sup>3</sup>

Tanto Marx como Rousseau, dos de los padres de la doctrina igualitarista moderna, condenaron la desigualdad económica y social sobre la base de que ésta no era más que la expresión de un sistema económico que convertía a unos hombres en esclavos de otros. El gran fraude, según Rousseau, comenzó cuando se olvidó que “los frutos de la tierra nos pertenecen a todos”.<sup>4</sup> El orden basado en la propiedad privada es injusto por establecer un sistema de desigualdad que destruyó las libertades de los hombres y los sometió, de tal modo que “cada uno se convirtió en algún grado en el esclavo de otro”, dando origen a la competencia, el conflicto de intereses y el deseo de beneficiarse a expensas

<sup>1</sup> Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: Belknap Press, 2005 [1971]), p. 88.

<sup>2</sup> Véase Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p. 232.

<sup>3</sup> Amartya Sen pretende escapar de la lógica “trascendentalista” de Rawls y Nozick evitando discutir sobre un ideal de justicia al que las instituciones debieran acercarse pero, como veremos, su enfoque igualmente requiere de un claro diagnóstico económico para determinar si se verifica el ideal de justicia social propuesto por su teoría de las *capabilities*. Véase la sección IV de este trabajo.

<sup>4</sup> Rousseau, J. *The Social Contract and Discourses* (London and Toronto: J.M. Dent and Sons, 1923), p. 207.

del otro, todos males que, según Rousseau, fueron los “primeros efectos de la propiedad y los inseparables asistentes de la creciente desigualdad”.<sup>5</sup> Más aun, la institución de la sociedad política, según este autor:

aplicó nuevas ataduras al pobre y dio nuevos poderes al rico; destruyó irrecuperablemente la libertad natural, fijó eternamente la ley de la propiedad y la desigualdad, convirtió la astuta usurpación en derecho inalterable y, para ventaja de unos pocos individuos ambiciosos, sometió la humanidad entera al trabajo, la esclavitud y la miseria a perpetuidad.<sup>6</sup>

El interés personal, que para Adam Smith constituyera el motor del progreso, para Rousseau era la fuente de la desigualdad y los males de la sociedad moderna y el mercado, resultado natural de la propiedad privada, un juego de suma cero donde el rico gana lo que el pobre pierde.

Aplicando la teoría del valor de uso que luego seguiría Marx, Rousseau llegaría a decir que el trabajo del agricultor, que produce lo más importante para la vida de las personas, era tan subvalorado como sobrevalorado el del artista, cuyo trabajo era mucho más lucrativo a pesar de tener menor utilidad para los individuos. De lo anterior Rousseau concluyó que deben cuestionarse los progresos de la industria y de los países ricos, pues es la lógica de la persecución del interés propio en un esquema de propiedad privada la que engendra la irremediable miseria de los pobres.<sup>7</sup> Michel de Montaigne, cuya obra Rousseau conocía bien, formularía la misma idea de que el mercado era un juego de suma cero en uno de sus célebres ensayos titulado *El beneficio de unos es el perjuicio de otros*. Según Montaigne, “ningún provecho ni ventaja se alcanza sin el perjuicio de los demás” por lo que “habría que condenar, como ilegítimas, toda suerte de ganancias”, pues todas, incluidas las del comerciante, son el resultado de un juego de suma cero donde otro se vio perjudicado.<sup>8</sup> El mismo Montaigne anticiparía el mito del buen salvaje popularizado por Rousseau en su discurso sobre la desigualdad, afirmando que antes de la civilización no había “riqueza ni pobreza, ni contratos, ni sucesiones, ni dividendos, ni propiedades, ni empleos [...] ni ropa, ni agricultura, ni metal, ni uso de maíz o vino”.<sup>9</sup> En este estado de pureza, los nativos jamás habían oído “las palabras que significan mentira, traición, disimulo, avaricia, envidia, retractación y perdón”.<sup>10</sup>

La tesis de que la sociedad corrompe al hombre, y por tanto la propiedad, que funda la sociedad, corrompe al hombre creando desigualdad e injusticia, es

<sup>5</sup> *Idem*, p. 218.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 221.

<sup>7</sup> Véase *Id.*, p. 244.

<sup>8</sup> Véase de Montaigne, M. *Essays of Montaigne, Vol. 2* (New York: Edwin C. Hill, 1910), p. 239.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 67.

<sup>10</sup> *Id.*, p. 66.

un común denominador en el pensamiento de Montaigne y Rousseau. No es de extrañar que la solución que propone Rousseau a los problemas de la vida social consiste en que la propiedad privada debe desaparecer completamente para fusionarse, junto con todos los demás derechos individuales, en un metafísico espíritu colectivo. Como observara Georg Jellinek, en la doctrina de Rousseau, “el individuo no retiene una partícula de sus derechos desde el momento en que entra al Estado”, e “incluso la propiedad pertenece al individuo sólo por virtud de concesión estatal”, de modo que el contrato social “hace al Estado el amo de los bienes de sus miembros, quienes mantienen la posesión sólo como fideicomisarios de la propiedad pública”.<sup>11</sup> El mismo Rousseau diría que las cláusulas del contrato social “pueden reducirse a una: la total alienación de cada asociado, junto con todos sus derechos, a la totalidad de la comunidad”.<sup>12</sup> En este orden, Rousseau asegura que habrá justicia pues habrá igualdad civil, igualdad de condiciones materiales y sociales y auténtica libertad, la que debe entenderse como obediencia a la autoridad depositaria de la “voluntad general”, en la cual participan todos los ciudadanos.

La visión económica de Rousseau, según la cual la propiedad privada constituye una especie de robo a la comunidad sobre la que se funda un sistema desigual, injusto y explotador que aniquila la libertad, junto con la idea de que el amor por el todo debe sustituir el interés individual, constituyó la piedra angular del edificio teórico del socialismo.<sup>13</sup> Según Marx:

el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo. Y no podrá trabajar ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso.<sup>14</sup>

El régimen de propiedad privada sobre los medios de producción era así, para Marx, fuente de desigualdades injustas porque se basaba en una forma de esclavitud que daba origen a un juego de suma cero. Siguiendo la lógica de Montaigne, Marx afirma:

como el trabajo es la fuente de toda riqueza, nadie en la sociedad puede adquirir riqueza que no sea producto del trabajo. Si, por tanto, no trabaja para él mismo, es que vive del trabajo ajeno y adquiere también su cultura a costa del trabajo de otro.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Jellinek, G. *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History* (New York: Henry Holt and Co., 1901), p. 9.

<sup>12</sup> Rousseau, J. *The Social Contract*, p. 43.

<sup>13</sup> Cf. de Jouvenel, B. *Die Ethik der Umverteilung* (München: Olzog, 2012), p. 31.

<sup>14</sup> Marx, K. *Crítica del programa de Gotha* (pdf disponible en [www.edu.mec.gub.uy](http://www.edu.mec.gub.uy)), p. 13.

<sup>15</sup> *Id.*, p. 14.

Y Engels diría que “cada progreso de la producción es al mismo tiempo un retroceso en la situación de la clase oprimida, es decir, de la inmensa mayoría. Cada beneficio para unos es por necesidad un perjuicio para otros”.<sup>16</sup>

Rousseau, Marx y sus seguidores en general concordaron en que la desigualdad no puede condenarse en forma *a priori*, es decir, sin un examen económico de las instituciones o prácticas que la originan. Ambos reconocieron que la naturaleza era fuente de desigualdades en talentos, capacidades, fuerza y otros que llevan a resultados y desempeños distintos, los que en su visión no pueden ser considerados injustos porque no tiene sentido considerar injusto aquello donde no ha mediado voluntad humana. Rousseau deja esto claro cuando, abriendo su famoso discurso sobre la desigualdad, sostiene que ésta se presenta de dos formas: la *natural*, cuyo origen es la naturaleza y que según Rousseau no merece ser discutida, y la *política o moral*, cuyo origen es la convención, es decir, el acuerdo entre los hombres y que es la que pretende corregir.<sup>17</sup> Luego Marx, a pesar del determinismo que endosó, reconoce que antes de llegar a la fase superior de la sociedad comunista, en la cual la riqueza será prácticamente infinita y el sistema económico se fundará sobre el principio “a cada quien según su necesidad y de cada cual según su capacidad”, incluso allí el ingreso estará desigualmente distribuido porque “unos individuos son superiores física o intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo” lo que significa, según Marx, que hay un “derecho a la desigualdad”.<sup>18</sup>

De la argumentación anterior se sigue una conclusión ineludible: si el análisis económico socialista es equivocado, como mostraron tempranamente, entre otros, Eugen von Böhm-Bawerk y Ludwig von Mises, entonces el juicio condenatorio de la desigualdad es insostenible.<sup>19</sup> Dicho de otro modo, si el sistema de propiedad privada en su operación económica no es ni un robo ni la fuente de explotación y miseria que Marx, Montaigne, Rousseau y los socialistas denunciaron, sino que es fuente de prosperidad universal y expresión de libertad de los integrantes de una comunidad, entonces la desigualdad resultante del mercado o capitalismo no puede considerarse injusta de acuerdo a la misma lógica socialista. Sin explotación —argumento económico— desaparece la inmoralidad del sistema —conclusión ética—. Un sistema como el propuesto por el liberalismo clásico que respeta las libertades y al mismo tiempo incrementa la calidad de vida de las masas acercándolas a la abundancia que Marx prometió, sería, por lo tanto, mucho más conducente al ideal socialista que el camino

<sup>16</sup> Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2006), p. 191.

<sup>17</sup> Rousseau, J. *The Social Contract*, p. 174.

<sup>18</sup> Marx, K. *Crítica del programa de Gotha*, p. 27.

<sup>19</sup> Véase von Böhm-Bawerk, E. *Karl Marx and the Close of his System* (New York: Augustus, 1949 [1896]) y von Mises, L. *Socialism* (Indianapolis: Liberty Fund, 1981).

institucional e histórico propuesto por el mismo socialismo sobre la base de un diagnóstico económico totalmente equivocado. Este análisis es tan aplicable a la filosofía política de Rousseau y las doctrinas socialistas, como a diversas corrientes modernas del igualitarismo entre las que destaca la filosofía política de John Rawls, respecto de la cual vale la pena detenerse dado el impacto de su pensamiento en la discusión sobre desigualdad en el último medio siglo.

## II. EL MERCADO COMO FUENTE DE *JUSTICE AS FAIRNESS*

Hemos visto que como Nozick, Rawls pensó que la desigualdad no puede condenarse *a priori* sino que debe examinarse previamente el proceso que le da origen. Pero a diferencia de Nozick, quien puso el énfasis en los derechos individuales, Rawls centra la atención en un criterio económico para dirimir si la distribución del ingreso en una comunidad determinada es justa o no.<sup>20</sup> Según esta visión, la división social de beneficios —el objeto central de la teoría contractualista rawlsiana— debe realizarse de acuerdo a principios elegidos bajo un velo de ignorancia, es decir, una situación en que los contratantes desconocen totalmente sus características específicas y su posición social. Bajo esas condiciones, Rawls sostiene que se acordarían dos principios de justicia: el primero es uno de igualdad en materia de libertades y deberes básicos, y el segundo uno que implica considerar justas las desigualdades en la riqueza y la autoridad sólo si ellas resultan beneficiosas para todos y particularmente para los menos aventajados de la sociedad.<sup>21</sup> Específicamente, Rawls sostiene que la desigualdades sociales y económicas deben ser tales que: a) vayan en beneficio de los menos aventajados; y b) se encuentren relacionadas con posiciones abiertas a todos bajo condiciones de *fair equality of opportunities*.<sup>22</sup> Según Rawls, “no hay injusticia en que unos pocos concentren mayores beneficios siempre y cuando la situación de las personas menos afortunadas se vea mejorada”.<sup>23</sup> Si el orden de mercado efectivamente constituyera un sistema de explotación en que uno gana lo que otro pierde, como pensaron Marx y Rousseau, este sería totalmente incompatible con la teoría de la justicia rawlsiana. Rawls dice: “La injusticia consiste, entonces, en aquellas desigualdades que no van en beneficio de todos”.<sup>24</sup> Ahora bien, si el contenido del índice de bienes primarios que propone el segundo principio rawlsiano —esencialmente riqueza, oportunidades y

---

<sup>20</sup> Esto no quiere decir que la teoría de Nozick no requiera del análisis económico para determinar si el sistema es justo, pues si fuera el caso que un sistema de libre mercado se basa en la explotación de unos por otros, como pensó Marx, el mismo Nozick debería rechazar el capitalismo.

<sup>21</sup> Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, pp. 14-15.

<sup>22</sup> Véase *id.*, p. 83.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 15.

<sup>24</sup> *Id.*, p. 62.

las bases del autorrespeto— se encuentran distribuidas de una forma que beneficien a todos es una pregunta que sólo la teoría y evidencia económica pueden contestar. Previo al análisis económico no se puede afirmar, como hace Otfried Höffe, que el principio de la diferencia implica un compromiso con el “estado social” [*Sozialstaat*].<sup>25</sup> Lo cierto es que la ciencia económica ofrece suficientes argumentos teóricos y empíricos para respaldar la tesis de que un sistema en que los medios de producción son propiedad privada y priman los mercados abiertos y competitivos y el gobierno limitado, es el que más beneficia a las personas desaventajadas de la sociedad en el sentido imaginado por Rawls. Como ha explicado Deirdre McCloskey en su estudio sobre el incremento de oportunidades y riqueza en el mundo, “los pobres han sido los principales beneficiarios del capitalismo”.<sup>26</sup> Los beneficios resultantes de la innovación en un mercado abierto de acuerdo a instituciones liberales, sostiene McCloskey, van primero a los ricos que la generaron. Lo que la evidencia histórica luego muestra es que ellos inevitablemente benefician a los menos desaventajados al producir un descenso de los precios en relación a los salarios, generar más oportunidades laborales y mayor movilidad social llevando por consiguiente a una mejor distribución del ingreso.<sup>27</sup> De este modo, incluso las desigualdades naturales y sociales, al manifestarse en el marco de instituciones liberales, permiten que los más aventajados beneficien a los menos afortunados, aun cuando, según explica F. A. Hayek, este proceso de progreso general no necesariamente beneficie en primera instancia a quienes tienen más méritos.<sup>28</sup> Sin embargo, el evitar que unos pocos disfruten de ventajas sobre la base de que carecen de méritos llevaría, según Hayek, a una paralización de todo el proceso de mejora de oportunidades e ingresos de los más desaventajados.<sup>29</sup> La explicación es que el mercado basado en instituciones que garantizan la propiedad privada y, en términos más generales, lo que se conoce como “libertad negativa”, funciona como un mecanismo de selección en el cual sólo aquellos que crean mayor valor y oportunidades para el resto de la sociedad pueden ascender. La estructura social se encuentra estrechamente vinculada al comportamiento económico en la medida en que las valoraciones subjetivas de demandantes y oferentes de bienes y servicios determinan quién ha de recibir qué nivel de ingresos y cuáles son las funciones y roles en el sistema de intercambios. Por lo mismo, en un esquema de mercado, la propiedad de los medios de producción es, como dijo

<sup>25</sup> Höffe, O. *Gerechtigkeit* (München: C. H. Beck, 2001), p. 67.

<sup>26</sup> McCloskey, D. *Bourgeois Dignity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010), p. 70.

<sup>27</sup> Véase *ibidem*.

<sup>28</sup> Véase *ibid*.

<sup>29</sup> Véase Hayek, F. *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), p. 196.



Ludwig von Mises, una responsabilidad social y no un privilegio.<sup>30</sup> Los dueños de estos están obligados a servir a los consumidores —en general personas menos aventajadas— para mantener su posición. De lo contrario terminan quebrando. Esa fue la idea que tenía en mente Ludwig Erhard cuando afirmó que “mientras más libre es el mercado, más social es”.<sup>31</sup>

El estatus en una sociedad libre depende así no de jerarquías establecidas por ley ni de esquemas de explotación como los imaginados por Marx y Rousseau y que serían incompatibles con el esquema de justicia rawlsiano, sino de la habilidad de incrementar el bienestar material y social de los consumidores. En otras palabras, en un orden de libertad natural es imposible llegar a la cima de la escala social sin haber enriquecido a otros menos aventajados creando algo que estos valoran. El rico, bajo condiciones de libertad y competencia, es siempre por definición un agente de progreso para los pobres y sólo puede mantenerse en esa posición mientras cumpla ese rol social. La desigualdad, como dice von Mises, se deriva del principio de división del trabajo y es inseparable del proceso de progreso que permite incrementar la calidad de vida de los menos aventajados.<sup>32</sup> La herencia en este escenario no constituye garantía de que las ventajas se mantengan, pues los herederos del rico, si dejan de cumplir su rol de creadores de valor, perderán su posición de ventaja.<sup>33</sup> La tesis de Thomas Piketty según la cual “una vez establecida una fortuna el capital crece de acuerdo a una dinámica que le es propia y puede continuar creciendo a un ritmo acelerado por décadas producto de su tamaño” es simplemente incorrecta.<sup>34</sup> En un mundo de cambio e incertidumbre permanente el emprendedor o empresario debe estar en constante alerta para mantener y hacer crecer su capital. En la actividad empresarial dentro del mercado las ganancias cumplen una función social al utilizar partículas de información disponibles que permiten al emprendedor coordinar planes individuales diversos permitiendo un uso más eficiente y socialmente útil de los recursos existentes.<sup>35</sup> Esta competencia, que se encuentra a la base del emprendimiento, constituye el motor del capitalismo y ha logrado elevar el nivel de vida de las masas precisamente por ser un sistema inherentemente dinámico y jamás estacionario, lo que significa que una nueva estructura interna está siempre desplazando a la antigua en un proceso de

<sup>30</sup> Véase von Mises, L. *La acción humana* (Madrid: Unión Editorial, 2011), p. 377.

<sup>31</sup> Erhard, L. *Das Prinzip der Freiheit* (Düsseldorf: Anaconda, 2009), p. 152.

<sup>32</sup> Véase von Mises, L. *Liberalism* (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), p. 12.

<sup>33</sup> Véase von Mises, L. *La acción humana*, p. 379.

<sup>34</sup> Piketty, T. *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2014), p. 440. Para una refutación véase McCloskey, D. “Measured, Unmeasured, Mismeasured, and Unjustified Pessimism: A Review Essay of Thomas Piketty’s *Capital in the Twenty-First Century*”, en *7 Erasmus Journal for Philosophy and Economics* (2014).

<sup>35</sup> Véase Kirzner, I. *Competition and Entrepreneurship* (Indianapolis: Liberty Fund, 2013), pp. 178 y ss.



“destrucción creadora” en el que no existen posiciones de ventaja aseguradas.<sup>36</sup> El mercado es, por lo tanto, un proceso de nivelación dinámico e incesante donde la redistribución de riqueza ocurre constantemente entre quienes fracasan en descubrir y utilizar el conocimiento necesario para la coordinación y los que logran aplicarlo para incrementar la productividad o ganar eficiencia.<sup>37</sup> De ahí que los herederos, en general carentes de la habilidad de sus padres, normalmente fracasen en mantener el estatus de sus progenitores y sólo puedan hacerlo mientras satisfagan la función social de crear riqueza.<sup>38</sup> Dado el proceso de selección anterior, una política económica o tributaria que suprimiera la herencia sobre la base de que los herederos no merecen lo que sus progenitores crearon no sólo negaría la libertad de disponer de los progenitores, sino que causaría efectos económicos que terminarían destruyendo oportunidades socialmente valoradas y bienestar para los menos aventajados. Igualmente, una redistribución significativa de riqueza generaría efectos económicos cuyos principales afectados serían aquellos a quienes supuestamente se buscaría beneficiar. El resultado sería lo contrario a lo buscado por Rawls: menor bienestar, menores trabajos, menores oportunidades socialmente valoradas y menores fuentes de provisión de autorrespeto. David Schmidtz ha planteado este punto sosteniendo lo siguiente: si sabemos que diferencias menores en las tasas de crecimiento económico tienen impactos gigantescos sobre las posibilidades de superación de los más pobres en el mediano y largo plazo, y al mismo tiempo somos partidarios del principio de la diferencia rawlsiano, probablemente no deberíamos apoyar políticas redistributivas que reducen el crecimiento económico.<sup>39</sup> Este sería un primer límite a la redistribución de riqueza que el principio de la diferencia impone y que podríamos denominar *límite redistributivo*. Un segundo límite directamente relacionado con el anterior es que el principio de la diferencia no sostiene que cualquier grado de sacrificio de los más aventajados en beneficio de los menos desaventajados sea justo. Empeorar en mil millones de dólares a un rico para beneficiar en un centavo a un pobre queda excluido del segundo principio de justicia. Como ha notado el mismo Schmidtz, el principio no debe ser llevado a un extremo cuyo cumplimiento sea improbable.<sup>40</sup> Este segundo límite podría denominarse *límite de viabilidad*.

<sup>36</sup> Véase Schumpeter, J. *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper Perennial, 2008), p. 84.

<sup>37</sup> Véase Lachman, L. “The Market Economy and the Distribution of Wealth”, en T. Palmer (ed.) *The Morality of Capitalism* (Ottawa: Students for Liberty-Atlas Network, 2011), p. 92.

<sup>38</sup> Véase *id.*, p. 93.

<sup>39</sup> Véase Schmidtz, D. *Elements of Justice* (New York: Cambridge University Press, 2006), p. 139.

<sup>40</sup> Véase *id.*, p. 189.

Un tercer límite impuesto por el principio de la diferencia a la intervención estatal es el que podríamos llamar *límite de sustentabilidad sistémica general*. Según éste, la provisión de bienes básicos para los más desafortunados debe ser tal que sea sustentable económicamente. La constatación de que el estado benefactor es, en palabras de Niklas Luhmann, una ilusión con un afán insostenible de compensar a todos aquellos considerados víctimas de la interacción social,<sup>41</sup> encuentra así, al menos parcialmente, una respuesta en el principio de diferencia rawlsiano, aun cuando el mismo Rawls no haya sido plenamente consciente de ello. Según explica Richard Epstein, Rawls pretendió reducir el riesgo individual sin considerar que al hacerlo incrementaba el riesgo de fracaso del sistema en su conjunto. En concreto, no es posible garantizar un cierto nivel de bienestar para todos quienes lo necesiten sin considerar que la creación de programas de transferencia, por recurrir a la redistribución de riqueza en un mundo de recursos escasos y generar incentivos para su permanente expansión y captura por grupos de interés, puede llevar al colapso del sistema. En otras palabras, si, como ha mostrado el mismo Epstein, las instituciones progresistas son económicamente insostenibles e incuban el potencial de minar severamente e incluso destruir la convivencia democrática y la paz social, entonces según el principio de diferencia rawlsiano no quedaría otra alternativa que un marco institucional liberal clásico que, como señala Epstein, no sólo sería más productivo para incrementar la riqueza generando mayores oportunidades para los más desfavorecidos, sino que además resistiría mejor las presiones de los grupos de interés político y las facciones que ponen en riesgo la subsistencia del sistema en su conjunto.<sup>42</sup> Un esquema liberal clásico evitaría así la conformación de lo que Milton y Rose Friedman llamaron el “triángulo de hierro”, integrado por beneficiarios de programas gubernamentales, burócratas y políticos que extraen beneficios a expensas de otros en un juego de suma negativa.<sup>43</sup> De ahí que Epstein recuerde que “la mejor solución para el problema de la desigual distribución de riqueza es el crecimiento económico que reduce el tamaño del problema al expandir el tamaño de la torta”.<sup>44</sup> Sólo así, con una redistribución limitada a casos de extrema necesidad, se puede evitar, dice Epstein, que ésta termine capturada por presiones políticas.<sup>45</sup> La literatura económica ofrece evidencia para respaldar la tesis de Epstein en el sentido de que la redistribución en regímenes democráticos lleva a la captura de

<sup>41</sup> Luhmann, N. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat* (München: Olzog, 1981), p. 147.

<sup>42</sup> Véase Epstein, R. *Why Progressive Institutions are Unsustainable* (New York: Encounter Broadides, 2001), p. 56.

<sup>43</sup> Friedman M. y R. Friedman. *The Tyranny of the Status Quo* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985), p. 157.

<sup>44</sup> Epstein, R. *Design for Liberty* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), p. 143.

<sup>45</sup> Véase *ibid.*

beneficios por parte de grupos de interés incrementando la desigualdad.<sup>46</sup> En su clásica respuesta a la obra de Rawls, Nozick ya había formulado esta observación señalando que los principales beneficiarios de los programas redistributivos eran grupos de interés pertenecientes a la clase media y no los más desaventajados de la sociedad.<sup>47</sup> Esta degeneración institucional es hoy más aguda que en tiempos de Nozick, y se produce, según un reciente trabajo de Luigi Zingales, por los incentivos que genera un gobierno intervencionista y redistributivo. Explica este autor:

cuando el gobierno es pequeño y relativamente débil, la forma más eficiente de ganar dinero es comenzar un negocio exitoso en el sector privado. Pero mientras más amplia la esfera de gasto del gobierno, más fácil es ganar dinero desviando recursos públicos.<sup>48</sup>

Zingales explica que el sistema redistributivo se torna crecientemente corrupto y ha llevado a un declive de los ingresos de la clase media, a que unos pocos se beneficien a expensas del resto y a menores oportunidades de surgir de los más desaventajados. El profesor de la Universidad de Chicago coincide con Epstein afirmando que la mejor forma de combatir la desigualdad es con competencia en un mercado libre en que intereses particulares no pueden capturar beneficios ni cerrar espacios para que otros puedan surgir. La intervenciones del gobierno en materia de subsidios educacionales a universidades, créditos con aval del Estado para estudiantes y el control estatal de seguros médicos, son algunos ejemplos con los que Zingales grafica cómo programas benefactores han sido capturados en Estados Unidos por grupos de interés generando gigantescas distorsiones que benefician a unos pocos a expensas de muchos.<sup>49</sup> Adicionalmente, los efectos fiscales de éstas y otras políticas socialdemócratas han sido devastadores. El profesor Laurence Kotlikoff ha mostrado que, producto de los beneficios sociales otorgados, el Estado benefactor norteamericano se encuentra literalmente “quebrado”, con una deuda insostenible equivalente a 1.200% del PIB, que resultará en un severo deterioro de la calidad de vida de las nuevas generaciones.<sup>50</sup> Esta situación a que ha llevado la expansión de derechos y transferencias sociales sería, según Rawls, injusta no sólo por el riesgo sistémico que implica y lo contraproducente de sus resultados, sino además porque “las

<sup>46</sup> Véase Acemoglu, D., S. Naidu, P. Restrepo y J. Robinson. “Democracy, Redistribution, and Inequality”, NBER Working Paper (Cambridge Mass.: National Bureau of Economic Research, 2013).

<sup>47</sup> Véase Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 274-275.

<sup>48</sup> Véase Zingales, L. *A Capitalism for the People* (New York: Basic Books, 2012), p. 6.

<sup>49</sup> Véase *id.*, pp. 149 y ss.

<sup>50</sup> Kotlikoff, L. “America’s Fiscal Insolvency and Its Generational Consequences”, en *Testimony to the Senate Budget Committee* (2015).

cuestiones de justicia social también surgen entre generaciones”.<sup>51</sup> Además de la problemática intergeneracional, los programas benefactores inspirados en el ideal redistributivo social-demócrata han logrado socavar la sociedad civil en Estados Unidos e Inglaterra al reemplazar la actividad de asociaciones voluntarias por programas gubernamentales, lo cual ha derivado en menor movilidad social y por tanto menores oportunidades para los más desaventajados.<sup>52</sup>

Un cuarto límite impuesto por el principio de la diferencia a la redistribución estatal, que podría denominarse *límite emprendurial*, consiste en que un sistema de transferencias tampoco debería destruir los incentivos de los más desaventajados de la sociedad de salir adelante por sus propios medios condenándolos a una “trampa de pobreza” o dependencia. Suecia presenta un caso de políticas social-demócratas incompatibles con el segundo principio rawlsiano, pues éstas condujeron a menor emprendimiento, mayor desempleo, menores oportunidades, a la erosión de los valores asociados al trabajo y a una menor integración de los miembros más desfavorecidos de la sociedad sueca: los inmigrantes.<sup>53</sup>

El punto anterior se relaciona directamente con la libertad económica como una de las fuentes esenciales de dignidad y autoestima de las personas. En el desarrollo de su concepción de *free market fairness*, John Tomasi ha observado que varias de las cosas que las personas necesitamos para sentir realización personal y autorrespeto sólo se encuentran en la actividad económica privada, es decir, en relaciones de mercado: obstáculos a superar, éxito, financiar la propia vida y la de los seres queridos, etc.<sup>54</sup> De este modo, la resolución del problema económico permite a los individuos desarrollar capacidades morales esenciales para su autodeterminación y autoestima. No se trata sólo de que los seres queridos vivan bien, sino de ser reconocido como causa de ese bienestar. Que un padre pueda proveer para sus hijos no es exclusivamente una molestia, sino una fuente de dignidad, respeto y realización personal.<sup>55</sup> Esta dignidad es socavada por el Estado benefactor. Carl Jung analizó este fenómeno argumentando que bajo el Estado benefactor:

el individuo es crecientemente privado de la decisión moral en torno a cómo debe vivir su propia vida y, en cambio, es regido, vestido y educado como una unidad social, acomodado en la unidad de vivienda que sigue estándares que dan placer y satisfacción a las masas.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 137.

<sup>52</sup> Véase Ferguson, N. *The Great Degeneration* (London: Penguin, 2012), pp. 114 y ss.

<sup>53</sup> Véase Sanandaji, N. “The Surprising Ingredients of Swedish Success: Free Markets and Social Cohesion”, Institute of Economic Affairs, Discussion Paper N° 41, (2012).

<sup>54</sup> Véase Tomasi, J. *Free Market Fairness* (New Jersey: Princeton University Press, 2012), pp. 193-194.

<sup>55</sup> Véase *id.*, p. 184.

<sup>56</sup> Jung, C. *The Undiscovered Self* (New York: Signet, 2006), p. 12.

El racionalismo científico sobre el que se funda esta ingeniería social, dice Jung, “roba al individuo de sus fundamentos y su dignidad” y de su capacidad de juicio al “colectivizar la responsabilidad” en una “ficción llamada sociedad” y otra “ficción llamada Estado”, la que adquiere personalidad casi animada.<sup>57</sup>

Por todas estas razones, el segundo principio de justicia de Rawls es incompatible con la aspiración social-demócrata de un Estado de bienestar que provea ampliamente lo que hoy llamamos “derechos sociales”, quedando en cambio perfectamente satisfecho en un esquema de libre mercado democrático del tipo propuesto por Hayek.<sup>58</sup> De manera similar se ha sostenido que un Estado de bienestar redistributivo sería “descartado en la posición original” prefiriéndose en su lugar un sistema con derechos de propiedad robustos y amplia libertad contractual complementados por un mínimo social bajo el cual nadie pueda caer.<sup>59</sup> Igualmente, se ha afirmado que bajo el velo de la ignorancia personas racionales apoyarían la existencia de un sistema de libre mercado amplio y transparente. Rawls habría ofrecido así un marco teórico para justificar el sistema liberal clásico basado en mercados libres y gobierno limitado con el que él mismo tenía poca afinidad.<sup>60</sup>

Ahora bien, la existencia de propiedad privada sobre medios de producción y un gobierno limitado que garantice un amplio orden de mercado no sólo se sigue del segundo principio rawlsiano sino que debe necesariamente quedar cubierto por el primero. Como es sabido, Rawls no contempla el derecho de propiedad sobre medios de producción dentro los derechos y libertades que se acordarían bajo el velo de la ignorancia. Sólo la “propiedad personal” es considerada dentro de las libertades básicas.<sup>61</sup> De modo arbitrario, Rawls sostiene explícitamente que la propiedad sobre los medios de producción y la libertad contractual defendidas por el liberalismo clásico estarían fuera del marco de protección del primer principio de justicia. El error de Rawls en este punto consiste en imaginar que las demás libertades cubiertas por el primer principio de justicia podrían existir sin propiedad privada sobre los medios de producción. Si bien es cierto que las personas bajo el velo de la ignorancia se encuentran en una situación puramente hipotética necesaria para determinar los principios de justicia, éstas actúan sobre la base de información aplicable a la realidad que se espera afectar con el diseño institucional. Así, es porque las partes contratantes saben que existe el riesgo de abuso de poder del Estado que acuerdan consagrar, a nivel de la estructura básica de la sociedad, libertades civiles y políticas que lo limiten. Ahora bien, la famosa observación de Milton

<sup>57</sup> *Id.*, p. 15.

<sup>58</sup> Véase Tomasi, J. *Free Market Fairness*, pp. 189 y ss.

<sup>59</sup> Véase Lomasky, L. “Libertarianism at Twin Harvard”, en *22 Social Philosophy and Policy* (2005), p. 190.

<sup>60</sup> Véase Epstein, R. “Rawls Remembered”, en *National Review Online* (2002).

<sup>61</sup> Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 61.

Friedman según la cual el sistema capitalista competitivo es una condición necesaria para la existencia de la libertad política y personal resulta pertinente como elemento a considerar en el marco teórico rawlsiano. Según Friedman, “la libertad política implica la ausencia de coacción de un hombre sobre otro” por lo que la “amenaza central a la libertad es el poder de coaccionar”.<sup>62</sup> Este poder debe ser desconcentrado en la mayor medida posible. Friedman observa que “al remover la organización económica del control de la autoridad política, el mercado elimina esta fuente de poder coactivo” permitiendo que la economía se convierta en un nuevo control al poder político en lugar de su afirmación.<sup>63</sup> El punto es que las libertades individuales —el objetivo prioritario de Rawls— se garantizan en la medida en que hay límites efectivos al poder de coacción cuyo depositario es por excelencia el Estado. Así, por ejemplo, la existencia de la libertad de expresión e información que Rawls consagra en el primer principio es difícilmente viable en un orden económico en que el poder político controla todos los medios de comunicación y los insumos para su actividad, así como una protección efectiva de cualquier libertad no sería viable sin separación de poderes del Estado. Tampoco lo es la democracia real en un sistema en que todos los medios de subsistencia y los medios materiales para organizar una oposición política activa que promueva alternativas a los grupos que gobiernan están concentradas en las manos del mismo grupo que ejerce el poder y que se pretende reemplazar. En palabras de Friedman, “para que las personas puedan promover algo deben primero estar en condiciones de ganarse la vida”, lo cual resulta imposible en un sociedad en que la autoridad controla los medios de producción y por tanto la fuente de ingreso de quienes han de resistir el poder de esa autoridad.<sup>64</sup> Hayek reafirmaría esta visión explicando que la democracia real debe existir en un sistema de libre mercado, pues la alternativa, esto es, la economía centralmente planificada, por su propia naturaleza de ejecución vertical sólo puede realizarse efectivamente mediante una dictadura que no enfrente oposición a los planes de ingeniería social que la autoridad encargada de la planificación debe implementar.<sup>65</sup> El control de los medios de producción no sólo destruye la libertad individual en todas sus esferas al convertir a los individuos en absolutos dependientes del poder político, sino que es incompatible con la diversidad de proyectos de vida porque supone una visión valorativa colectiva que ha de ser impuesta por el planificador sin admitir disenso alguno. Como explica Hayek, “dirigir todas nuestras actividades —económicas— de acuerdo a un solo plan supone [...] la existencia de un completo código ético

---

<sup>62</sup> Friedman, M. *Capitalism and Freedom* (Chicago: Chicago University Press, 2002), p. 15.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Véase *id.*, p. 16.

<sup>65</sup> Véase Hayek, F. *Camino de Servidumbre* (Madrid: Alianza, 1985), p. 102.



en el que todos los diferentes valores humanos han recibido el sitio debido”.<sup>66</sup> Ciertamente esto sería contrario a la diversidad de proyectos de vida y concepciones del bien de una sociedad pluralista y democrática como la que Rawls espera garantizar en su primer principio.

La relación entre libertades políticas y personales y libertades económicas, que destacan Friedman y Hayek, es inseparable de la tradición liberal que funda la democracia moderna. El liberalismo clásico no fue —como se suele pensar— una mera demanda por libertad económica, sino una demanda por libertad integral, es decir, religiosa, económica, social y política. La clase comerciante que protestó frente a las restricciones de la libertad económica lo hizo con igual fuerza en contra de las restricciones a las demás libertades entendiendo que existía una interdependencia vital entre ambas.<sup>67</sup> Rawls sigue la tradición liberal clásica del contractualismo del siglo XVIII en el sentido de considerar la libertad como la primera virtud de instituciones sociales justas y darle prioridad por sobre otro tipo de bienes políticos. Esto lo acercaría al libertarismo.<sup>68</sup> Sin embargo, en la elaboración de sus principios, Rawls parece ignorar la mencionada relación, tanto teórica como histórica, entre libertad económica —libre mercado, propiedad privada sobre medios de producción, etc.— y libertades políticas y personales. Incluso ignora la relación entre mercado y propiedad privada de los medios de producción.<sup>69</sup> Su marco teórico es en principio neutral frente al tipo de sistema económico que ha de prevalecer, como si no hubiera diferencias en un régimen socialista o capitalista en cuanto a la posibilidad de realización de un esquema institucional de libertades del tipo que asegura el primer principio de justicia. Tomadas la economía política y la evidencia en consideración, sin embargo, resulta claro que la distinción que Rawls formula en su primer principio de justicia, entre propiedad personal y propiedad sobre los medios de producción, contraviene la protección de los mismos bienes fundamentales que el principio pretende resguardar. Si los contratantes en la posición original fueran conscientes de que todas las libertades que pretenden asegurar con el primer principio quedarían anuladas en un régimen que no fuera de libre mercado, no tendrían otra alternativa que consagrar la propiedad sin distinciones como parte de las libertades naturales. Ello ya implicaría que, de acuerdo al primer principio de justicia, las desigualdades resultantes de un orden de mercado deberían ser toleradas en algún grado im-

<sup>66</sup> *Id.*, p. 87.

<sup>67</sup> Véase Hallowell, J. *The Moral Foundation of Democracy* (Indianapolis: Liberty Fund, 2007), p. 64.

<sup>68</sup> Lomasky, L. “Libertarianism at Twin Harvard”, p. 180.

<sup>69</sup> Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 66. Esto se refleja, por ejemplo, cuando Rawls, refiriéndose a las diversas interpretaciones posibles del segundo principio, dice que en la interpretación de libertad natural hay mercado libre pero no necesariamente propiedad privada sobre los medios de producción.



portante. En otras palabras, si bien podría existir una redistribución de riqueza considerable con el fin de mejorar oportunidades —que se vería luego limitada por el principio de la diferencia según hemos planteado—, ésta no podría llegar al punto de hacer puramente formal la propiedad sobre los medios de producción, pues ello pondría en riesgo la subsistencia de todas las demás libertades.

Pero el argumento a favor de consagrar una propiedad sin distinciones en el primer principio no se agota aquí. Rawls piensa que éste ha de cubrir la libertad de cada individuo de diseñar su plan de vida y perseguir la concepción del bien que le parezca. Y nada permite sostener que el ser empresario, creador de riqueza, innovador e incluso millonario no pueda formar parte del proyecto de vida y la concepción del bien de algunos o muchos individuos. Si un proyecto de vida de ese tipo es llevado a cabo satisfaciendo el criterio de compatibilidad de libertades entonces el primer principio de justicia rawlsiano necesariamente debe proteger el derecho de propiedad sobre los medios de producción, sin el cual el emprendimiento como proyecto de vida no es posible. La desigualdad resultante en este caso sería justa por reconocer en el respeto de la libertad individual su origen. Siguiendo la máxima kantiana de que “nadie puede obligarme a ser feliz a su propio modo”, las personas son libres de perseguir sus fines y no pueden ser instrumentalizados para satisfacer fines ajenos. Este es también un ideal rawlsiano y se encuentra comprendido en el primer principio de justicia que garantiza el máximo ejercicio de libertad individual posible que sea compatible con el máximo espacio de libertad de todos los demás. Kant entiende que de este ejercicio libre se seguirán probablemente resultados desiguales, los que son justos en tanto derivan de una igual condición de ciudadanía del tipo que imagina Rawls:

Esta igualdad permanente de los hombres en cuanto súbditos de un Estado es del todo consistente con la mayor desigualdad en el número y la cuantía de sus posesiones, ya sea por superioridad corporal o espiritual sobre los demás, o por bienes de la fortuna exteriores a ellos, o por derechos en general (de los que pueden haber muchos) con respecto a otros; de modo que el bienestar de unos dependerá en gran medida de la voluntad de otros (la de los pobres de la de los ricos), unos deberán obedecer (como los hijos a sus padres, o la mujer al hombre) y otros mandar, unos servirán (como el jornalero) y otros le pagarán, etc.<sup>70</sup>

El primer principio rawlsiano sigue, como se ha dicho, la ética liberal clásica y es prioritario sobre el segundo, de ahí que, según Rawls, no puede sacrificarse bajo el argumento de obtener mayores ventajas sociales o económicas.<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Kant, citado en Barceló, J. “Selección de escritos políticos de Immanuel Kant”, en 34 *Estudios Públicos* (1989), pp. 23-24. Obviamente en el esquema rawlsiano y nozickeano ideas como que la mujer debe obedecer al hombre serían excluidas.

<sup>71</sup> Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 61.

Este último punto nos sitúa en el terreno de Nozick, para quien el criterio para determinar si los resultados producidos por un determinado orden institucional son justos o no, es si acaso ellos se siguen de un proceso considerado justo de acuerdo a principios éticos anteriores al sistema mismo. Dice Nozick siguiendo aquí a Locke que si concordamos en que todos tenemos derechos naturales, entonces la pregunta esencial es cuánto espacio dejan estos derechos individuales al Estado.<sup>72</sup> Si aceptamos que las personas, en el ejercicio de esos derechos pueden realizar acciones de intercambio voluntarias exentas de fraude, entonces se verifica el respeto por los derechos individuales que debe fundar todo el orden institucional. El proceso resultante es justo en la medida en que se respetan esos derechos y se reconoce la igualdad natural de todos los agentes que participan en el proceso de intercambios. Los resultados de un sistema en el que todos actúan persiguiendo sus fines en libertad y respetando la igual libertad de todos los demás —el ideal rawlsiano del primer principio— es, por lo tanto, necesariamente uno cuyos resultados deben ser considerados justos. Como insiste Nozick, la idea de justicia en pertenencias no tiene una predisposición *a priori* a favor de la igualdad.<sup>73</sup> La pregunta es entonces bajo qué argumento puede decirse que los resultados derivados del mercado, esto es, de personas realizando intercambios voluntariamente en ejercicio del derecho a perseguir sus concepciones del bien, puede considerarse injusto. El primer principio de justicia rawlsiano no permite condenar la desigualdad resultante del mercado como lo entiende Nozick. Es más, incluso puede justificar la desigualdad. El principio de la diferencia supuestamente viene a compensar esto, sin embargo ya hemos visto que, lejos de restringir arreglos institucionales en favor del mercado, los reafirma. Si no fuera así, se produciría una clara tensión entre el primer principio de justicia y aquellos arreglos redistributivos que se interpongan severamente con las concepciones del bien de las personas y por tanto en el proyecto que algunas puedan tener de, por ejemplo, realizarse en tanto empresarios y emprendedores.

### III. IGUALDAD NATURAL, MERITOCRACIA Y JUSTICIA CÓSMICA

La común objeción de que en relaciones de mercado algunos son superiores a otros (intelectualmente, económicamente o en cualquier otro sentido) y que por tanto debe protegerse a los más débiles, es sólo presentable en un esquema paternalista en el cual se asume que unos pocos disponen del conocimiento necesario para dirigir la vida de otros. En otras palabras, esta visión supone la existencia de la antigua “desigualdad natural” que tanto griegos como romanos utilizaron para establecer sociedades jerárquicas en que la idea de libertad indi-

<sup>72</sup> Véase Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*, p. ix.

<sup>73</sup> *Id.*, p. 233.

vidual estaba completamente ausente. La idea de “desigualdad natural” suponía que la racionalidad no estaba igualmente distribuida en la humanidad, lo que implicaba que sólo aquellos dotados de una mayor capacidad racional podían gobernar, y que lo debían hacer dominando hasta los últimos detalles de la vida en sociedad. Este modelo, propuesto por filósofos de la antigüedad, era intrínsecamente aristocrático e incompatible con la idea de derechos individuales.<sup>74</sup>

El liberalismo clásico propone el modelo completamente opuesto: el de la igualdad natural. Adam Smith lo convertiría en la piedra angular de la ética y el análisis económico liberal ilustrándolo en su famosa comparación entre el portero y el filósofo. Mientras Platón pensaba que los filósofos eran naturalmente superiores al resto y por tanto debían dominar al punto de establecer un orden jerárquico totalitario,<sup>75</sup> Adam Smith sostuvo que “la diferencia entre un filósofo y un común portero no se deriva tanto de la naturaleza sino del hábito, la costumbre y la educación”.<sup>76</sup> Como recordara Samuel Fleischacker:

en el contexto del siglo XVIII, Smith presenta una imagen notablemente dignificada de los pobres, una imagen en que estos toman opciones tan respetables como aquellas de sus ‘superiores’, donde en realidad no hay ‘inferiores’ o superiores.<sup>77</sup>

La implicancia normativa de esta visión es que todas las personas toman decisiones igualmente respetables y por tanto no existen unas autorizadas a tutelar a otras y en consecuencia tampoco una jerarquía natural que pueda poner a unas personas por sobre otras en términos políticos. La igualdad ante la ley es la consecuencia inevitable de la visión normativa del liberalismo clásico. La razón es que, en la visión liberal clásica, sólo la consciencia de cada persona constituye el criterio para dirimir lo que se considera bueno o malo, y nunca una fuente exterior cuyo conocimiento es privilegio de unos pocos. En última instancia, el individuo es consciente de su propia responsabilidad por los valores que lo motivan en sus opciones y acciones, tanto en su comportamiento privado o público.<sup>78</sup> Los valores de la libertad y responsabilidad individual se extienden así a todos los miembros de una comunidad política y no pueden reducirse sobre la base de una supuesta inferioridad de algunos, ni bajo el argumento de proteger a las personas de las consecuencias negativas que puedan seguirse del

<sup>74</sup> Véase Sidentop, L. *Inventing the Individual* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2014), p. 51.

<sup>75</sup> Cf. Popper, K. *The Open Society and its Enemies, V. I* (New York: Routledge, 2009 [1945]), p. 92.

<sup>76</sup> Smith, A. *The Wealth of Nations* (New York: Barnes & Noble, 2004 [1776]), p. 13.

<sup>77</sup> Fleischacker, S. “Adam Smith y la igualdad”, en 104 *Estudios Públicos* (2006), p. 43.

<sup>78</sup> Buchanan, J. *Why I, Too, Am Not a Conservative* (Cheltenham: Edward Elgar, 2005), p. 7.

ejercicio de su libertad. Si el autogobierno es aceptado, es decir, si se reconoce en todos los miembros de la comunidad política el derecho a perseguir su plan de vida y a ser responsables por sí mismos, entonces los resultados que produce el mercado en cuanto manifestación de decisiones libres deben ser considerados justos. La teoría de la explotación marxista o la idea del mercado como un juego de suma cero podrían servir para justificar moralmente formas de intervención oficial precisamente porque éstas se harían en defensa de la libertad individual. Falseadas esas teorías, en un sentido popperiano, sólo la tesis de que unos tienen derecho a tutelar a otros protegiéndolos de su propia estupidez, incapacidad o debilidad, puede justificar la limitación de la responsabilidad de individuos adultos de las consecuencias de sus propias decisiones. Y ello implica, como se ha dicho, destruir la idea de igualdad natural. Nozick sigue la lógica de Smith argumentando que si existe justicia en la adquisición de propiedad, esto es, si resuelto el problema de la primera adquisición, las demás transferencias se han realizado respetando derechos individuales, la persona que adquiere la propiedad tiene derecho a ella y el Estado no puede confiscarla con fines redistributivos arguyendo razones de justicia.<sup>79</sup> En otras palabras, la distribución será justa si aquellos que poseen propiedad tienen un derecho a ella, idea que se funda en la tesis de la igualdad natural. Esta lógica se aplica a todas las transferencias subsecuentes, lo que significa que la distribución de riqueza resultante no puede calificarse como injusta. Pero el argumento es más extenso aun. La justicia, como dice Hayek, es un atributo de los actos humanos y no de fenómenos en que la voluntad no ha jugado un rol. El mercado en tanto orden espontáneo produce resultados que, si bien se han seguido de actos humanos, no han sido el objeto de voluntad deliberada alguna. El punto de Hayek es que no existe una autoridad responsable para determinar la alocaación de recursos en el mercado precisamente porque lo distintivo de un orden espontáneo es su emergencia desde abajo y, por tanto, independiente de cualquier dirección o planificación deliberada, lo que lleva a que hablar de “injusticia social” en el marco de la distribución resultante del mercado sea un sinsentido.<sup>80</sup> El caso de un régimen socialista es el opuesto, pues en él una autoridad central determina qué corresponde a cada quien según las valoraciones de la misma autoridad o algún criterio preestablecido de mérito que ella ha de imponer coactivamente. En ese caso se estaría en presencia de una distribución injusta o justa pues ella ha sido el resultado de una voluntad deliberada.

El igualitarismo en general defiende formas de redistribución oficial para alcanzar un ideal de justicia basándose en la idea de “meritocracia”. El mérito sería, de acuerdo a esta visión, el criterio por excelencia para evaluar la justicia de una determinada distribución. Incluso un liberal clásico como John

<sup>79</sup> Véase Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*, p. 151.

<sup>80</sup> Hayek, F. *Law, Legislation and Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982), pp. 31 y ss.

Stuart Mill, en sus ensayos analizando el socialismo, se quejaría de que “la idea de justicia distributiva o de alguna proporcionalidad entre el éxito y el mérito” era una “quimera relegada a las regiones del romance”.<sup>81</sup> Mucho antes que Rawls, Mill afirmó que “el nacimiento es la más poderosa de las circunstancias determinantes”,<sup>82</sup> confirmando su visión de que las recompensas debían estar relacionadas con alguna noción de mérito para ser justas. Esta visión, según la cual el derecho de propiedad es legítimo en tanto responda a una noción de mérito, es incompatible con una sociedad de personas libres. Como observara David Hume, un orden social en que la propiedad se distribuyera en proporción al virtuosismo o mérito de sus miembros requeriría de un ser superior omnisciente con inteligencia infinita y que sólo actuara buscando el bien.<sup>83</sup> En una sociedad de humanos, sin embargo, la misma regla llevaría “a la total disolución de la sociedad” ya que “tan grande es la incerteza del mérito, tanto por su natural oscuridad como por el autoengaño de cada individuo, que ninguna regla determinada puede seguirse de él”.<sup>84</sup> ¿Tiene un niño rico con problemas serios de salud y que logra salir adelante menos méritos que un niño pobre perfectamente sano que logra igual desempeño? ¿Tuvo Mozart por el hecho de ser genéticamente un genio menos méritos y por tanto menos derecho sobre la propiedad que sus obras le generaron que otros músicos de la época menos talentosos? ¿Qué porcentaje del éxito de un niño de padres ricos se atribuirá al esfuerzo de ese niño, a su disciplina, rigurosidad y constancia como adulto, es decir, al mérito, y qué porcentaje se atribuirá a la buena fortuna? ¿Una persona de aspecto agradable que surge tiene menos o más méritos que una física y mentalmente desfavorecida?

El sueño de Rawls de ordenar la estructura básica de la sociedad de tal modo de que las desigualdades que no son el producto del mérito puedan ser compensadas,<sup>85</sup> conduciría a un auténtico “paternalismo meritocrático”, pues si nos limitamos a la idea de considerar justa una distribución del ingreso sólo cuando responde a méritos, debemos entonces optar por una política radical de igualación de oportunidades que elimine o compense cualquier ventaja no merecida que una persona ha tenido en relación con las demás. En este caso, recuerda Hayek, el Estado tendría que controlar la totalidad del ambiente físico y social para así asegurar igualdad de opciones al punto de dominar toda circunstancia que afecte el bienestar de las personas.<sup>86</sup> Un

<sup>81</sup> Mill, J. S. *Collected Works of John Stuart Mill Vol. V* (Indianapolis: Liberty Fund, 2006), p. 714.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> Véase Hume, D. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1902 [1748]), p. 118.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Véase Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 7.

<sup>86</sup> Véase Hayek, F. *Law Legislation and Liberty*, p. 85.

esquema estricto de igualdad de oportunidades basado en el mérito, en lugar de la provisión de un mínimo suficiente, tendría que pasar por una política de “homogenización” cuyo resultado sería la aniquilación del individuo que Nietzsche denunciara como el objetivo del socialismo.<sup>87</sup> Wilhelm Röpke, ratificando el punto de Nietzsche, explicó que el igualitarismo, aun si sólo aspira a la igualdad de oportunidades, lleva al inevitable esfuerzo centralizado del gobierno por lograr una “funcionalización totalitaria de la sociedad”.<sup>88</sup> El resultado sería una pérdida de todo lo que es pre-estatal, para-estatal y súper-estatal, lo que sería sacrificado para conseguir una mayor igualdad aritmética de los individuos. En consecuencia, “la idea de situar a cada individuo de acuerdo a sus ‘méritos’ y ‘talentos’ implica un Estado de bienestar que será diferente del Estado totalitario sólo de nombre”, pues ese sistema responderá a un “deseo de uniformidad” que llevaría a “un sistema centralizado, coercitivo y con educación estatal uniforme”.<sup>89</sup> Además, un sistema de igualación de oportunidades incubaría una “intolerancia hacia aquellos que divergen del ‘hombre común’ abstracto no sólo verticalmente debido a que tienen una posición social más alta, sino también horizontalmente porque difieren de alguna manera en el mismo nivel social”.<sup>90</sup> Röpke recalca que la igualdad de oportunidades es imposible sin igualación total de resultados económicos e igualación de estatus social, pues la desigualdad de resultados y de estatus de los padres se convierte en desigualdad de oportunidades entre los hijos.<sup>91</sup> El mismo Röpke agrega otro punto fundamental en esta discusión: no existe razón alguna para considerar menos legítima la propiedad sobre las ventajas inherentes a la persona que cualquier otra forma de propiedad, incluida la adquirida por méritos.<sup>92</sup> La afirmación de Rawls, según la cual la injusticia más grande de un sistema de libertad natural es que permite que factores “arbitrarios desde el punto de vista moral”<sup>93</sup> definan la distribución de la riqueza, no es sostenible más que como una opinión estética. Del hecho de que existan cosas que se poseen en virtud del azar o la naturaleza no se sigue que no haya propiedad legítima sobre ellas. Una persona puede ganar la lotería, lo cual es inmerecido —no inmoral ni injusto—, pero su derecho de propiedad sobre lo ganado no se puede poner en cuestión, salvo que el hecho mismo de la suerte se considere —como cree Rawls— una arbitrariedad moral que debe ser corregida en perjuicio del beneficiado. Esta idea de Rawls, de considerar injustos los resultados de ventajas inmerecidas, carece de sentido pues desvin-

<sup>87</sup> Nietzsche, F. *Gesammelte Werke* (Bindlach: Gondrom, 2005), pp. 308-309.

<sup>88</sup> Röpke, W. “The Malady of Progressivism”, en *The Freeman* (1951).

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> Véase *ibid.*

<sup>92</sup> Véase *ibid.*

<sup>93</sup> Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 72.



cula el concepto de justicia de su contenido ético al separarlo de la voluntad humana. En estricto rigor, la suerte, como las leyes de la física y la genética, no es ni justa ni injusta sino un simple hecho, jamás invariable y que no corresponde juzgar de acuerdo a categorías morales. Por lo mismo, el concepto de “arbitrariedad” que usa Rawls para referirse a las ventajas derivadas de la lotería natural sólo puede entenderse en un sentido mecánico y no ético. De lo contrario no existiría diferencia, desde el punto de vista ético, entre aquellos beneficios asignados por una autoridad central —por ejemplo subsidios a amigos del gobierno— y aquellos beneficios obtenidos por el desarrollo del talento personal —por ejemplo un futbolista exitoso—. El primer caso puede ser calificado propiamente como arbitrario e injusto y reclama intervención estatal, no así el segundo.

La igualdad de oportunidades rawlsiana, realizada por medio de un diseño institucional que compense a los individuos por cualquier tipo de desventajas, se presenta de este modo como “una revuelta en contra de la naturaleza”<sup>94</sup> y su pretensión, más que con justicia social, tiene que ver con conseguir lo que Thomas Sowell ha denominado “justicia cósmica”.<sup>95</sup> Un claro ejemplo de la búsqueda de esta “justicia cósmica” lo ofrece el compañero de ruta de Rawls, Thomas Nagel. Según este autor, la igualdad de oportunidades supone que la sociedad debe compensar aquellas desigualdades que surgen de factores “más allá del control del individuo”, incluyendo aquellas derivadas de su estatus económico, el ambiente en que creció, la educación de sus padres, su genética, la cultura, la geografía, historia, entre muchas otras. Dice Nagel: “Desde un punto de vista moral es hasta cierto punto arbitrario el modo en que los beneficios —inteligencia, educación, genética, etc.— están distribuidos y, por tanto, no hay nada de malo en que el Estado intervenga en esa distribución”.<sup>96</sup> Ronald Dworkin, siguiendo la misma lógica, sostiene que los igualitaristas no deben aceptar desigualdades en la distribución de riqueza como justas si éstas han resultado de diferencias en capacidades heredadas o han sido el producto de ventajas derivadas del azar.<sup>97</sup>

Para Nagel, entonces, como para Rawls y Dworkin, todo aquello que las leyes del universo hayan creado beneficiando a unos sobre otros es “arbitrario” moralmente y el Estado debe corregirlo. Es evidente, como se ha dicho, que un programa con el objeto de corregir todas las desigualdades existentes que no sean producto del “mérito” demanda un conocimiento que, como afirmó

---

<sup>94</sup> Rothbard, M. *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* (Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2012).

<sup>95</sup> Sowell, T. *The Quest for Cosmic Justice* (New York: Touchstone, 2002).

<sup>96</sup> Nagel, T. “The Meaning of Equality”, en *25 Washington University Law Review* (1979), p. 28.

<sup>97</sup> Véase Dworkin, R. “Why Liberals Should Care About Equality”, en *A Matter of Principle* (Cambridge Mass. and London: Harvard University Press, 1985).



Hume y reitera Sowell, es “superhumano” y por tanto completamente imposible de obtener.<sup>98</sup> Pues lo cierto es que no sabemos cómo identificar y cuantificar el mérito.<sup>99</sup> El mismo Dworkin acepta que es imposible descubrir, incluso en principio, qué aspectos de la posición económica de una persona se siguen de sus decisiones y qué ventajas o desventajas no han sido producto de sus decisiones.<sup>100</sup> Jamás podremos, por lo tanto, saber cuánto del éxito o fracaso de una persona se debe exactamente a su mérito y cuánto a su genética, inteligencia, esfuerzo, educación, experiencias, suerte, cultura, etc. Tampoco existe un criterio fijo para establecer lo que son las ventajas y desventajas. Algo que se considera una desventaja en un determinado momento puede constituir una ventaja en otro. Una persona de muy baja estatura podría ser considerada en desventaja respecto de otros, pero tal vez esa misma característica le abrió en otro momento las puertas a una exitosa carrera en el cine. Una mujer hermosa podrá beneficiarse de su belleza más que otras que son inteligentes (que se benefician de su inteligencia) y, una vez perdida la belleza, la lógica de la ventaja se invierte en favor de las inteligentes. Ciertas enfermedades psiquiátricas pueden ser la causa de una capacidad creadora esencial para el éxito como artista, y un niño que nació pobre y llegó a ser rico tal vez logró desarrollar el carácter y disciplina fuente de su éxito precisamente motivado por la pobreza que sufrió. Los ejemplos de indeterminación de ventajas y desventajas son infinitos, por esto es imposible establecer una regla fundada en el mérito y menos aun una fórmula basada en esa regla para compensar a quienes sufren desventajas. Esta complejidad del sistema social —y del individuo, cabría agregar— condena la empresa de buscar “justicia cósmica” al fracaso. Algo similar señalaba Luhmann cuando sostuvo que la autopresentación simbólica del Estado de bienestar y su afirmación de buenas intenciones se orientaba a ayudar los desfavorecidos, pero que la observación de ellos “no da claridad sobre las causas y calla sobre las posibilidades de cambiar las estructuras que los perjudican”. Según Luhmann, la observación de los más desaventajados de la sociedad “provee forzosamente de información que es errónea [...] nuestra sociedad es demasiado compleja como para concluir causas a partir de constatar desventajas y a partir de ahí concluir medidas”.<sup>101</sup> Por lo mismo, los esfuerzos de igualación compensatoria llevarían al uso indiscriminado del cientifismo racionalista y de las estadísticas del tipo que Jung criticaba por ocultar la realidad del individuo en promedios ideales que nada dicen de los sujetos de carne y hueso y que sentarían las bases de una ingeniería social contraproducente y negadora de la dignidad personal.

<sup>98</sup> Sowell, T. *The Quest for Cosmic Justice*, p. 13.

<sup>99</sup> Véase *id.*, p. 22.

<sup>100</sup> Véase Dworkin, R. “Why Liberals Should Care About Equality”.

<sup>101</sup> Luhmann, N. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, p. 148.

IV. COMPLEJIDAD, LIBERTAD Y *CAPABILITIES*

La misma idea de complejidad expuesta por Luhmann hace que el ideal de justicia social como *capabilities*, propuesto por Amartya Sen y Martha Nussbaum, sea contraproducente desde el punto de vista de lo que se pretende obtener. Según Sen, la igualdad de *capabilities* busca conseguir “libertad sustancial” de modo de permitir a las personas alcanzar lo que estas realmente quieren.<sup>102</sup> Sen entiende así la libertad como el poder efectivo de conseguir lo que una persona se ha propuesto y no como la ausencia de coacción arbitraria por parte de terceros propuesta por el liberalismo clásico. En la visión de Sen, no existe libertad en ausencia de condiciones materiales que hagan posible su ejercicio efectivo. Los pobres, por ejemplo, no tendrían libertad ni capacidad de crear, requiriendo de asistencia estatal para conseguirla. Esta tesis ha llevado a Sen a sostener que el avance de diversos países en términos de bienestar humano se ha debido sobre todo a políticas sociales, lo cual ha sido extensamente refutado por autores como Jagdish Bhagwati y Arvind Panagariya, quienes han demostrado que fueron las reformas que incrementan la libertad económica la causa del avance de países subdesarrollados como la India.<sup>103</sup> Bhagwati ha mostrado que el progreso de estos países se ha dado en condiciones que Sen califica como carentes de *capabilities* y por tanto de ausencia de libertad, dejando en evidencia la falacia de la tesis de Sen, a saber: que si, como cree Sen, la riqueza y el bienestar son condiciones de libertad y, al mismo tiempo, aceptamos que éstas no se encuentran simplemente disponibles en el mundo sino que han debido ser creadas, entonces ni la riqueza ni el bienestar podrían existir. Sus críticos demuestran que es la libertad entendida en la tradición liberal la que permite la creación de riqueza y hace factible la redistribución que reclama Sen. En la misma línea, refutando tanto la tesis de Sen, de que los pobres por definición no pueden salir adelante sin asistencia estatal, como el argumento de Piketty según quien “la mitad más pobre de la población no posee nada”,<sup>104</sup> Hernando de Soto ha demostrado que los más pobres del mundo han logrado crear y acumular niveles extraordinarios de riqueza que no puede convertirse en capital efectivo debido a problemas institucionales, fundamentalmente a fracasos de los Estados de asegurar derechos de propiedad. Según de Soto, los pobres son emprendedores persistentes y capaces de crear riqueza y “no son parte del problema, sino de la solución”.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> Véase Sen, A. *The idea of Justice* (London: Penguin Books, 2010), p. 253.

<sup>103</sup> Véase Bhagwati J. y A. Panagariya. *Why Growth Matters: How Economic Growth in India Reduced Poverty and the Lessons for Other Developing Countries* (Washington and New York: Public Affairs, 2013).

<sup>104</sup> Piketty, T. *Capital in the Twenty-First Century*, p. 377.

<sup>105</sup> de Soto, H. *The Mystery of Capital* (London: Black Swan, 2001), p. 34.

La definición de libertad como poder, que propone Sen, no sólo es refutada en su aplicación económica, sino que desvirtúa el sentido político del término. La libertad es un concepto social que se refiere a los límites de la acción de los individuos respecto a otros individuos.<sup>106</sup> John Locke, padre fundador de esta tradición, sostuvo que ésta consiste en “disponer y ordenar como le parezca de su persona, acciones, posesiones y toda su propiedad, dentro del marco de las leyes bajo las cuales él se encuentra”, es decir, no siendo sometido “a la voluntad arbitraria de otro, pudiendo seguir libremente su propia voluntad”.<sup>107</sup> Por ser un concepto social o político, no tiene mayor sentido hablar de la falta de libertad de Robinson Crusoe en una isla aludiendo a que no tiene qué comer. Si así fuera, no habría diferencia entre la libertad de un animal y la de una persona. Como argumenta Isaiah Berlin, se carece de libertad política “sólo si uno es impedido por otros seres humanos de conseguir un objetivo”.<sup>108</sup> Sen, en cambio, promueve lo que Berlin llamó “libertad positiva” y que, como explica el mismo Berlin, supone un conocimiento privilegiado de aquel que pretende hacer libre a la persona que lucha con obstáculos internos o externos para atender el llamado de su “verdadero yo”. Una muestra de esta pretensión de conocimiento privilegiado que se arroga Sen se aprecia cuando sostiene que la pobreza en términos de *capabilities* es un concepto mucho más amplio que la pobreza en términos de ingresos, pues se trata de que la persona pueda convertir ingresos en oportunidades reales que le permitan alcanzar sus objetivos y realizarse.<sup>109</sup> En una interpretación extensiva de este enfoque, el Estado debería —si se asume que es el encargado de asegurar *capabilities*— no sólo limitarse a los bienes primarios que Rawls propuso como base de su principio de la diferencia, sino a remover o compensar todos los obstáculos en el camino de las personas, incluyendo cosas como inadecuada nutrición, discapacidades, limitaciones por la vejez o el género, problemas psicológicos, apariencia física desfavorable y muchos otros que impidan a una persona su autorrealización. Por ejemplo, una mujer para cuya felicidad, autoestima y libertad fuera esencial un implante mamario de silicona debería ser asistida por el Estado. Lo mismo se aplicaría a una persona incapaz de tener relaciones estables de pareja. Si bien Sen aclara que “el Estado puede tener mejores razones para ofrecer ayuda a una persona para superar el hambre o enfermedad antes que ayudarlo a construir una estatua para su héroe personal”,<sup>110</sup> la idea de que construir una estatua para el héroe de una persona se encuentra, al menos teóricamente cubierta por la tesis de las *capabilities*, muestra la hiper inflación intervencionista a la que po-

<sup>106</sup> Véase Smith, G. *The System of Liberty* (New York: Cambridge University Press, 2013), p. 136.

<sup>107</sup> Locke, J. *Second Treatise of Government* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980 [1690]), p. 46.

<sup>108</sup> Berlin, I. *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. 3.

<sup>109</sup> Véase Sen, A. *The idea of Justice*, p. 256.

<sup>110</sup> *Id.*, p. 288.

tencialmente conduce esta propuesta. Nussbaum confirma lo anterior cuando explica que las *capabilities* son múltiples y diversas en cantidad y calidad dado que las valoraciones de los seres humanos también lo son y que por tanto no puede confeccionarse una escala de *capabilities*, pero que sin embargo el Estado debe procurarlas para “mejorar la calidad de vida de todas las personas”.<sup>111</sup> Nussbaum reconoce entonces por un lado la imposibilidad de saber exactamente cuáles son las *capabilities* requeridas y por otro sostiene que el Estado debe proveerlas de modo de lograr justicia social.

A diferencia de Sen, y pese a admitir la dificultad de determinar un catálogo de *capabilities*, Nussbaum ofrece un lista mínima de ellas, en la cual se incluye: el poder vivir una vida humana de duración normal, la salud del cuerpo (que incluye habitación), nutrición y salud reproductiva, la integridad del cuerpo (que incluye protección de agresiones y tener oportunidades para la satisfacción sexual y el cuidado de los sentidos), imaginación y pensamientos (que incluye asegurar condiciones para todos de usar los sentidos y pensar de manera “humana”). Pero además el Estado debe velar por la capacidad de las personas de amar a otros y de cuidarnos, de sentir diversas emociones y de enojarse justificadamente, de desarrollar la razón práctica, es decir, formarse una idea de lo bueno y poder reflexionar sobre ello, el poder relacionarse con otros, tener compasión y amistades, ser capaz de convivir con animales, poder jugar y reír disfrutando actividades recreacionales y poder participar políticamente mediante la asociación y libertad de expresión.<sup>112</sup> En suma, desde la posibilidad de la satisfacción sexual hasta poder reír y gozar deben ser cuestiones garantizadas por las políticas públicas estatales. De este modo prácticamente no existe espacio de la vida de las personas que no se encuentre al menos potencialmente intervenido por el Estado si a juicio de la autoridad las *capabilities* requeridas por la persona se encuentran ausentes. Esta visión, como ocurre en la búsqueda de justicia cósmica, debe conducir necesariamente a un amplio uso de la ingeniería social basado en una pretensión de conocimiento imposible cuyos resultados serían los opuestos a los pretendidos. Un sistema de mercado en un marco liberal clásico, en cambio, permitiría acercarse más al ideal de justicia social propuesto por Sen y Nussbaum dada su ventaja sobre mecanismos centralizados para procesar la información requerida y la ausencia del problema del *public choice* inherente a organizaciones burocráticas. En palabras de Ingrid Robeyns, de la teoría de las *capabilities* no se sigue necesariamente que sea el Estado el responsable de intervenir para materializarlas:

La cuestión de qué debe hacer el gobierno, si es que hay algo que debería hacer, depende de [...] la respuesta a la pregunta de si necesitamos al

<sup>111</sup> Nussbaum, N. *Creating Capabilities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), p. 19.

<sup>112</sup> Véase *id.*, pp. 33-34.

gobierno para que provea esos bienes y qué podemos esperar del gobierno de manera realista. Así como debemos tomar a las personas como son, no debemos trabajar con una utopía irrealista sobre lo que es el gobierno. Podría ser que el ideal de sociedad de acuerdo a el *capabilitarianismo* es mejor alcanzado por compromisos coordinados de acciones individuales o por mecanismos de mercado.<sup>113</sup>

Recogiendo la misma idea, Epstein ha argumentado que un esquema descentralizado que genera respuestas de agentes privados haciendo uso del conocimiento que se encuentra disperso en la sociedad de acuerdo a sus propias valoraciones, permitirá conseguir mejor los objetivos propuestos por la teoría de las *capabilities* que un sistema centralizado en el gobierno.<sup>114</sup> Según Epstein, los partidarios de teorías igualitaristas “típicamente invocan su preferencia por la acción estatal ignorando el problema endémico del *public choice* en proveer asistencia de todo tipo sobre una base no discriminatoria”.<sup>115</sup> Un ejemplo de esto, sostiene Epstein, se da en el caso de la obligación de los hospitales de tomar a cualquier paciente en riesgo en salas de emergencia, lo que ha llevado a una disminución de la disponibilidad total de estas salas perjudicando a los pacientes.<sup>116</sup> El punto en discusión es relevante, pues así como no existe una diferencia entre el socialismo clásico y el liberalismo clásico en cuanto a la meta final de lograr una sociedad de abundancia para todos, Epstein recuerda que “no existe razón para pensar que hay un quiebre profundo entre las aspiraciones de bienestar social de un libertario [...] y el igualitarista promotor de las *capabilities*”.<sup>117</sup> La diferencia fundamental radica en el medio, específicamente, el deseo de crear “derechos positivos” para compensar la mala fortuna, cuestión que, dada la complejidad del sistema social y la incertidumbre que caracteriza la existencia humana, no es factible más que parcialmente mediante un incremento de probabilidades. Los desarrollos que permiten el incremento de *capabilities* dependen fundamentalmente del progreso económico y tecnológico que genera el mercado en tanto orden espontáneo libre de planificación centralizada. Las formas de intervención oficial, además de caer en un serio problema de imposibilidad de uso de conocimiento disperso, terminan siendo corrompidas por el juego del interés individual en programas públicos. De este modo, las ya comentadas limitaciones que el principio de la diferencia rawlsiano impone a la redistribución estatal se aplican también al igualitarismo de *capabilities*.

<sup>113</sup> Robeyns, I. “Capabilitarianism”, Human Development and Capability Association 8th Conference (2011).

<sup>114</sup> Véase Epstein, R. “Decentralized Responses to Good Fortune and Bad Luck”, Working Paper n° 383, John M. Olin Program in Law and Economics (2008).

<sup>115</sup> *Id.*, p. 321.

<sup>116</sup> Véase *ibid.*

<sup>117</sup> *Id.*, p. 336.

## V. IGUALITARISMO, ALIENACIÓN MORAL Y PROGRESO

Hemos visto que el programa igualitarista, ya sea socialista o liberal, presenta varios problemas. El primero es que necesariamente descansa en el uso de la coacción estatal para ser realizado. Los partidarios de la igualdad que podríamos denominar “fáctica”, por pretender igualdad material en lugar de mera igualdad ante la ley, deben aceptar que su propuesta es incompatible con un resguardo estricto de lo que se conoce como libertad negativa. Dado que la violencia organizada es el medio de realización por excelencia del programa igualitarista, éste no resulta enteramente compatible si se interpreta como se hace usualmente, con instituciones que respeten de manera irrestricta los proyectos de vida de las personas. Cuando F. A. Hayek sostuvo que “la igualdad de las reglas generales del derecho y de la conducta” era “la única igualdad que conduce a la libertad y la única igualdad que se puede asegurar sin destruir la libertad”, estaba dando cuenta de este inevitable e irresoluble conflicto entre igualitarismo ético e igualitarismo fáctico.<sup>118</sup> Pues, como hemos dicho, si respetamos la igualdad de todos en tanto agentes morales responsables de sus actos no podemos juzgar como injustos los resultados de esos mismos actos en la medida en que hayan seguido reglas de conducta justas. La igualdad ante la ley es el resultado inevitable de la igualdad natural —ya comentada— y la igualdad a través de la ley, es decir, es la consecuencia inevitable de la búsqueda imposible de justicia cósmica analizada anteriormente. En nada resuelve este problema la redefinición del concepto de libertad desde la posibilidad de actuar libre de coacción arbitraria a la idea del poder efectivo para conseguir fines propuestos, pues aun si aceptamos que la libertad consiste en conseguir efectivamente lo que el individuo se ha propuesto, debemos, según la visión igualitarista clásica, recurrir a la violencia organizada para proveer esos medios, *capabilities* u oportunidades que conviertan una libertad “formal” en una “sustancial”. Y ello implica negar o restringir la libertad de acción agrediendo a quienes se le extraerán los recursos e intervenir sistemáticamente en las decisiones libres de las personas mediante formas de intervención oficial —impuestos, regulaciones, cuotas, subsidios, discriminación positiva, etc.— que aseguren la elusiva e indeterminable “igualdad de oportunidades”.

El segundo y tal vez más fundamental problema del igualitarismo es que, como hemos visto, simplemente no logra ni puede lograr los resultados que se propone. Tomado el Estado por lo que en realidad es (y no según alguna visión ideal del mismo) sólo se puede concluir que los ideales de justicia social perseguidos por el igualitarismo, desde el socialista clásico al rawlsiano, pasando por el de *capabilities*, se consiguen de mejor manera en un esquema liberal clásico con baja intervención estatal, mercados extensos y un mínimo suficiente para quienes no lograran participar en el proceso de progreso que este sistema per-

<sup>118</sup> Hayek, F. *The Constitution of Liberty*, p. 75.



mite. La decidora reflexión de Ludwig von Mises, según la cual “el liberalismo clásico se distingue del socialismo, que también reclama luchar por el bien de todos, no en el fin al que apunta, sino en los medios que elige para conseguir ese fin”,<sup>119</sup> se aplica sin duda también a las propuestas igualitaristas de pensadores como Rawls, Sen, Dworkin y Nussbaum, entre otros. El problema central del socialismo es que, producto de un análisis económico errado e ideológico, no funciona y sus mecanismos conducen a resultados horribles.

Las propuestas igualitaristas modernas son menos agresivas y en general no están, en principio al menos, dispuestas a sacrificar libertades negativas fundamentales para lograr el ideal de igualdad que se proponen. Pero su interpretación común ha llevado a exigir más intervención del Estado generando resultados opuestos a los que pretende. En esto, el fracaso de la socialdemocracia, basada igualmente en una mala comprensión del sistema económico, no se distingue del fracaso del socialismo clásico. Incluso si aceptamos, con Marx, que la pobreza es incompatible con la libertad, idea que recogen las doctrinas igualitaristas modernas, lo lógico sería optar por el sistema que más ha incrementado la riqueza en la historia de la humanidad para así “liberar” al hombre de las necesidades y cadenas que le impone la naturaleza. Ha sido el capitalismo el que ha logrado la mayor igualdad en el bienestar —el cual es el objetivo final de todo el programa igualitarista—. El gran error de los igualitaristas ha sido siempre el pretender que los sistemas centralizados, en lugar de los descentralizados, permiten el mejor uso posible del conocimiento que se encuentra disperso en la sociedad para transformar esa igualdad en bienestar. Probablemente esta preferencia por la intervención estatal se deriva del hecho de que la doctrina igualitarista genera, al decir de Harry Frankfurt (un crítico de la misma), una verdadera alienación moral.<sup>120</sup> Al concentrarse en la diferencia de riqueza o bienestar entre unos y otros en lugar de lo que es relevante para cada individuo respecto a su posición concreta en el mundo, el igualitarismo desvía la discusión del punto más relevante —que todos tengan suficiente independiente de las distancias entre unos y otros— a un punto moralmente irrelevante que es el de determinar cuánto más tiene uno que otro.<sup>121</sup> El objetivo de mejorar a los que menos tienen, que sin duda motiva todas las formas de igualitarismo, transmuta en uno que consiste en que no haya mayores diferencias entre unos y otros. En otras palabras, lo que importa no es que estén mejor los más desfavorecidos sino que no hayan algunos que estén mejor que otros independientemente de la posición de bienestar absoluta de los individuos considerados de manera separada. La alienación moral del igualitarismo consiste precisamente en negar el bienestar del individuo en función de preferencias estéticas por posiciones relativas cuya motivación

<sup>119</sup> von Mises, L. *Liberalism*, p. xxiii.

<sup>120</sup> Véase Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, en 98 *Ethics* (1987).

<sup>121</sup> Véase *ibid.*



puede asociarse directamente con la envidia,<sup>122</sup> pues ni siquiera el argumento de maximización de la utilidad agregada en una sociedad puede justificar la redistribución igualitaria.<sup>123</sup> El problema descrito es más grave aun, ya que dado que la riqueza y recursos no existen de manera natural sino que deben ser creados, una distribución igualitaria de éstos bajo el argumento de que si no hay suficiente para todos es mejor que nadie tenga más que otro llevaría a un completo desastre social.<sup>124</sup> Así, la argumentación igualitaria suele caer en una insalvable contradicción: por un lado plantea como ideal una sociedad en la que todos tengan suficiente y por otro centra la argumentación en la redistribución de riqueza para que unos estén peor que otros llevando a un segundo plano la preocupación por la creación de riqueza que es la única atingente al problema de mejorar a los más desfavorecidos y por tanto la única relevante desde el punto de vista moral. Si la preocupación de los igualitaristas es, como reclaman, mejorar a los más desaventajados, su análisis debiera comenzar por investigar aquellas instituciones y mecanismos que permiten que haya sectores de la población aventajada y no por determinar si es justo que hayan unos en mejor situación que otros.

El hecho de que no es la “igualdad de recursos”, como piensa Dworkin, mostrando su confusión, lo que el igualitarismo en última instancia busca, sino la riqueza, queda claro al preguntarse si para un igualitarista la igualdad en la miseria es preferible moralmente a la desigualdad en la riqueza. En realidad lo que busca y escandaliza al igualitarista, dice Frankfurt, es que algunos no tengan suficiente y no que algunos tengan más que otros (he aquí el origen de la doctrina del *suficientarismo*).<sup>125</sup> Una sociedad en que a nadie le falta nada relevante para una calidad de vida satisfactoria puede ser muy desigual. En ese caso la discusión en torno a justicia social pierde sentido. Este punto parece controversial pero es interesante notar que un igualitarista como Dworkin, en la persecución de su ideal está muy cerca de un libertario como Friedman, precisamente porque lo que le preocupa a Dworkin no es, en última instancia, la igualdad, sino la *suficiencia*.<sup>126</sup> El mismo Dworkin descarta un Estado benefactor que controla diversos servicios y transferencias si se prueba que éstos son ineficientes. Según Dworkin, un impuesto negativo a la renta podría probar ser “más eficiente y justo” para lograr la “igualdad de recursos” que un esquema be-

---

<sup>122</sup> Helmut Schöck ha explicado, por ejemplo, que el impuesto progresivo consiste en un castigo a quien ha sido más exitoso. Su motivación no es otra que la envidia que caracterizaba las instituciones de comunidades primitivas. Véase Schöck, H. *Envy* (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), p. 390.

<sup>123</sup> Véase Frankfurt, F. “Equality as a Moral Ideal”, pp. 24 y ss. También Schmidtz, D. *Elements of Justice*, pp. 140 y ss.

<sup>124</sup> Véase Frankfurt, H. “Equality as a Moral Ideal”, p. 31.

<sup>125</sup> Véase *id.*, p. 33.

<sup>126</sup> Véase *id.*, p. 34.

nefactor.<sup>127</sup> Friedman sostiene igualmente que el impuesto negativo a la renta “se encuentra dirigido al problema de la pobreza”.<sup>128</sup>

La diferencia entre libertarios e igualitaristas se produce, como se observa, en el lenguaje utilizado. Dworkin habla de “igualar recursos” pretendiendo sostener que su objetivo es la igualdad —que podría lograrse igualmente con tasas de impuestos marginales confiscatorias— cuando en realidad su objetivo es idéntico al de Friedman y consiste en hacer posible un mínimo suficiente. El mínimo suficiente es aquella situación en que se encuentran cubiertas necesidades fundamentales, objetivo que ha sido buscado también por el liberalismo clásico desde Adam Smith hasta Friedman y Hayek. La discusión no es entonces primeramente sobre objetivos, a pesar de que el igualitarismo suele degenerar en una alienación moral que le impide reconocer los fines de progreso que se ha propuesto originalmente, sino sobre métodos. Si la fórmula liberal clásica de mercados abiertos y extensos, derechos de propiedad y respeto por las libertades individuales ha probado ser la más exitosa en elevar el nivel de bienestar de las masas y mejorar la situación de los más desaventajados, es porque propuso los mejores métodos. Y los propuso porque, en tanto teoría, se acercó mucho más a una correcta interpretación de la realidad que las doctrinas igualitaristas y su preferencia mal fundada por la ingeniería social y el intervencionismo estatal. Los igualitaristas están obligados a reflexionar sobre este punto, pues si su ideal de justicia social consiste en la abundancia universal, como soñó Marx, el máximo progreso posible para los más desaventajados, como querían Rawls y Nagel, la mayor cantidad de herramientas para la realización personal como imaginaron Sen y Nussbaum, recursos suficientes para todos, como pretendió Dworkin, o cualquier otra forma de progreso universal, entonces no hay duda de que éste queda servido de la mejor manera por el marco teórico que ofrece el liberalismo clásico. Pues éste no sólo asegura el respeto de libertades negativas esenciales para la mayoría de las formas del igualitarismo moderno, sino que provee los instrumentos teóricos y empíricos que hacen posible incrementar el stock de bienes valorados por la humanidad. Si, en cambio, el ideal de justicia social propuesto por el igualitarismo es la cruda igualdad material independientemente de la posición absoluta de cada uno y del bienestar general de la sociedad, o la idea de que nadie se destaque sobre otro bajo el argumento de que no tiene méritos, entonces el mercado debe ser suprimido completamente para así terminar con la división del trabajo, la desigualdad que de ésta se sigue y la civilización que sobre ella se funda.

<sup>127</sup> Véase Dworkin, R. “Why Liberals Should Care About Equality”.

<sup>128</sup> Friedman, M. *Capitalism and Freedom*, p. 192.

## Bibliografía

- Acemoglu, D., S. Naidu, P. Restrepo y J. Robinson. "Democracy, Redistribution, and Inequality", NBER Working Paper (Cambridge, Mass.: National Bureau of Economic Research, 2013).
- Barceló, J. "Selección de escritos políticos de Immanuel Kant", en 34 *Estudios Públicos* (1989).
- Berlin, I. *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
- Bhagwati J. y A. Panagariya. *Why Growth Matters: How Economic Growth in India Reduced Poverty and the Lessons for Other Developing Countries* (Washington and New York: Public Affairs, 2013).
- Buchanan, J. *Why I, Too, Am Not a Conservative* (Cheltenham: Edward Elgar, 2005).
- de Jouvenel, B. *Die Ethik der Umverteilung* (München: Olzog, 2012).
- de Montaigne, M. *Essays of Montaigne, Vol. 2* (New York: Edwin C. Hill, 1910).
- de Soto, H. *The Mystery of Capital* (London: Black Swan, 2001).
- Dworkin, R. "Why Liberals Should Care About Equality", en *A Matter of Principle* (Cambridge Mass. and London: Harvard University Press, 1985).
- Engels, F. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2006).
- Epstein, R. *Why Progressive Institutions are Unsustainable* (New York: Encounter BroadSides, 2001).
- "Rawls Remembered", *National Review Online* (2002).
- "Decentralized Responses to Good Fortune and Bad Luck", Working Paper n° 383, John M. Olin Program in Law and Economics (2008).
- *Design for Liberty* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2011)
- Erhard, L. *Das Prinzip der Freiheit* (Düsseldorf: Anaconda, 2009).
- Ferguson, N. *The Great Degeneration* (London: Penguin, 2012).
- Fleischacker, S. "Adam Smith y la igualdad", en 104 *Estudios Públicos* (2006).
- Frankfurt, H. "Equality as a Moral Ideal", en 98 *Ethics* (1987).
- Friedman M. y R. Friedman. *The Tyranny of the Status Quo* (Harmondsworth: Penguin Books, 1985).
- Friedman, M. *Capitalism and Freedom* (Chicago: Chicago University Press, 2002).
- Hallowell, J. *The Moral Foundation of Democracy* (Indianapolis: Liberty Fund, 2007).
- Hayek, F. *Law, Legislation and Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982).
- *Camino de Servidumbre* (Madrid: Alianza, 1985).
- *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011).
- Höffe, O. *Gerechtigkeit* (München: C.H. Beck, 2001).
- Hume, D. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1902 [1748]).
- Jellinek, G. *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History* (New York: Henry Holt and Co., 1901).

- Jung, C. *The Undiscovered Self* (New York: Signet, 2006).
- Kirzner, I. *Competition and Entrepreneurship* (Indianapolis: Liberty Fund, 2013).
- Kotlikoff, L. “America’s Fiscal Insolvency and Its Generational Consequences”, Testimony to the Senate Budget Committee, (2015).
- Lachman, L. “The Market Economy and the Distribution of Wealth”, en T. Palmer (ed.) *The Morality of Capitalism* (Ottawa: Students for Liberty-Atlas Network, 2011).
- Locke, J. *Second Treatise of Government* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980 [1690]).
- Lomasky, L. “Libertarianism at Twin Harvard”, en 22 *Social Philosophy and Policy* (2005).
- Luhmann, N. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat* (München: Olzog, 1981).
- Marx, K. *Crítica del programa de Gotha* (pdf disponible en [www.edu.mec.gub.uy](http://www.edu.mec.gub.uy)).
- McCloskey, D. *Bourgeois Dignity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2010).
- “Measured, Unmeasured, Mismeasured, and Unjustified Pessimism: A Review Essay of Thomas Piketty’s *Capital in the Twenty-First Century*”, en 7 *Erasmus Journal for Philosophy and Economics* (2014).
- Mill, J.S. *Collected Works of John Stuart Mill, Vol. V* (Indianapolis: Liberty Fund, 2006).
- Nagel, T. “The Meaning of Equality”, en 25 *Washington University Law Review* (1979).
- Nietzsche, F. *Gesammelte Werke* (Bindlach: Gondrom, 2005).
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Nussbaum, N. *Creating Capabilities* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2001).
- Piketty, T. *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2014).
- Popper, K. *The Open Society and its Enemies, V. I* (New York: Routledge, 2009 [1945]).
- Rawls, J. *A Theory of Justice* (Cambridge Mass.: Belknap Press, 2005 [1971]).
- Robeyns, I. “Capabilityarianism”, Human Development and Capability Association 8th Conference (2011).
- Röpke, W. “The Malady of Progressivism”, en *The Freeman* (1951).
- Rothbard, M. *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* (Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2012).
- Rousseau, J. *The Social Contract and Discourses*, (London and Toronto: J.M. Dent and Sons, 1923).
- Sanandaji, N. “The Surprising Ingredients of Swedish Success: Free Markets and Social Cohesion”, Institute of Economic Affairs, Discussion Paper N° 41, (2012).
- Schmidtz, D. *Elements of Justice* (New York: Cambridge University Press, 2006).
- Schöck, H. *Envy* (Indianapolis: Liberty Fund, 1987).
- Schumpeter, J. *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper Perennial, 2008).
- Sen, A. *The Idea of Justice* (London: Penguin Books, 2010).
- Sidentop, L. *Inventing the Individual* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014).
- Smith, A. *The Wealth of Nations* (New York: Barnes & Noble, 2004 [1776]).
- Smith, G. *The System of Liberty* (New York: Cambridge University Press, 2013).

Sowell, T. *The Quest for Cosmic Justice* (New York: Touchstone, 2002).

Tomasi, J. *Free Market Fairness* (New Jersey: Princeton University Press, 2012).

von Böhm-Bawerk, E. *Karl Marx and the Close of his System* (New York: Augustus, 1949 [1896]).

von Mises, L. *Socialism* (Indianapolis: Liberty Fund, 1981).

——— *Liberalism* (Indianapolis: Liberty Fund, 2005).

——— *La acción humana* (Madrid: Unión Editorial, 2011).

Zingales, L. *A Capitalism for the People* (New York: Basic Books, 2012).