Filosofía política y contemporánea

Una introducción

Kymlicka

EDITORIAL ARIEL

BARCELONA

Este material se utiliza con fines
exclusivamente didácticos

CAPÍTULO 4
LIBERTARISMO

1. Derechos de propiedad y libre mercado

a) La diversidad de la teoría política de derechas

Los libertaristas defienden las libertades de mercado, y exigen la limitación del papel del Estado en cuanto a políticas sociales. Por ello se oponen al empleo de planes de redistribución impositiva para llevar a cabo una teoría liberal de la igualdad. No obstante, no todo el que apoya el libre mercado es un libertario, dado que no todos comparten el punto de vista libertario conforme al cual el mercado libre es inherentemente justo. Por ejemplo, un argumento usual a favor de un capitalismo sin limitaciones es el de su productividad, su pretensión de representar el máximo de la eficiencia para incrementar la riqueza social. Muchos utilitaristas, convencidos de la verdad de esta pretensión, apoyan el libre mercado, puesto que su eficiencia contribuye a la mayor satisfacción global de preferencias (Barry, 1986, caps. 2-4). Todo y así, el compromiso utilitarista con el capitalismo es necesariamente contingente. Si fuera cierto, tal como reconoce la mayoría de los economistas, que existen circunstancias en las que el libre mercado no es productivo al máximo –por ejemplo, casos de monopolios naturales–, entonces los utilitaristas apoyarían las restricciones que el gobierno imponga en los derechos de propiedad. Más aún, los utilitaristas sostienen que la redistribución puede incrementar la utilidad global aun cuando disminuya la productividad. Debido al margen de beneficio decreciente, aquellos que están en las posiciones más bajas obtienen más de la redistribución de lo que pierden aquellos que están en las posiciones más altas, aun cuando la redistribución disminuya la productividad.

Otros defienden el capitalismo no porque maximice la utilidad, sino porque minimiza los riesgos de tiranía. Darle a los gobiernos el poder de regular los intercambios económicos centraliza el poder, y puesto que el poder corrompe, las regulaciones de mercado resultan un primer paso en la "ruta hacia la servidumbre", según la memorable frase de Hayek. Cuanta más capacidad tienen los gobiernos para controlar la vida económica, más capacidad (y más voluntad) tendrán de controlar todos los aspectos de nuestra vida. Por ello las libertades capitalistas son necesarias para preservar nuestras libertades civiles y políticas (Hayek, 1960, p. 121; Gray, 1996 *a*, pp. 62-68; 1986 b, pp. 180-185). Sin embargo, esta defensa de la libertad de mercado debe ser, también, contingente, dado que la historia no revela ningún vínculo invariable entre el capitalismo y las libertades civiles. Muchas veces, países con un capitalismo esencialmente sin restricciones han tenido un historial que deja mucho que desear en materia de derechos humanos (por ejemplo, el macartismo en Estados Unidos), mientras otras veces, países con un amplio Estado del bienestar han tenido un historial excelente en la defensa de derechos civiles y políticos (caso de Suecia).

Por lo tanto, estas dos defensas del mercado libre resultan contingentes. Lo que es más importante, resultan defensas instrumentales del mercado libre. Nos dicen que las libertades de mercado configuran un medio para la promoción de la máxima utilidad, o para la protección de las libertades civiles o políticas. Según estas posturas, no favorecemos la libertad de mercado porque las personas tengan derechos de propiedad. Más bien, otorgamos a las personas derechos de propiedad como un medio para incrementar la utilidad o estabilizar la democracia; pero si pudiéramos promover la utilidad o la estabilidad de alguna otra forma, entonces, legítimamente, podríamos limitar los derechos de propiedad.

El libertarismo difiere de otras teorías de derechas en su afirmación de que la redistribución por medio de los impuestos es intrínsecamente equivocada, una violación de los derechos de las personas[1]. Los

[1] Es particularmente importante distinguir a los libertaristas de los "neoconservadores", aun cuando ambos formaban parte de un movimiento a favor de las medidas políticas en defensa del libre mercado, durante los gobiernos de Thatcher y Reagan, por lo que se les agrupaba bajo la etiqueta de Nueva Derecha. Como veremos, los libertaristas defienden su compromiso con el mercado recurriendo a una noción más amplia de libertad personal: el derecho de cada individuo a decidir libremente cómo utilizar sus poderes y posesiones del modo en que crea conveniente. Por lo tanto, los libertaristas apoyan la liberalización de las leves relativas a la homosexualidad, el divorcio, el aborto. etc., y ven esto como una prolongación de su defensa del mercado. Los neoconservadores, por otro lado, "se preocupan, principalmente, por restablecer los valores tradicionales... reforzando los sentimientos patrióticos y familiares, persiguiendo una política exterior acentuadamente nacionalista o anticomunista. y logrando que la autoridad sea respetada", todo lo cual puede implicar la limitación de "estilos de vida desaprobados" (Brittan, 1988, p. 213). Los

individuos tienen derecho a disponer libremente de sus bienes y servicios, y tienen este derecho sea ésta o no la mejor forma de garantizar la productividad. Dicho de otro modo, el gobierno no tiene derecho a interferir en el mercado, ni siquiera con el objeto de incrementar la eficiencia. Como dice Robert Nozick: "Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo pueden hacerles (sin violar sus derechos). Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden hacer" (Nozick, 1974, ix). Dado que las personas tienen el derecho de disponer de sus pertenencias como crean mejor, la interferencia del gobierno resulta equivalente al trabajo forzado, no una vulneración de la eficiencia, sino de nuestros derechos morales básicos.

b) La "teoría de los derechos" de Nozick

¿Cómo vinculan los libertaristas la justicia al mercado? Me centraré en la "teoría de los derechos" de Nozick. La afirmación central en la teoría de Nozick, así como en muchas otras teorías libertaristas, es la siguiente: si asumimos que todos tienen derecho a los bienes que actualmente poseen (sus "pertenencias"), entonces una distribución justa es sencillamente cualquier distribución que resulte de los libres intercambios entre las personas. Cualquier distribución que, resulte de transferencias libres a partir de una situación justa es. en sí misma justa. Que el gobierno cobre impuestos sobre estos intercambios contra la voluntad de alguien es injusto, incluso si s e utilizan tales tributos para compensar los costes adicionales de las desigualdades naturales e inmerecidas de alguno. El único gravamen legítimo es el orientado a recaudar rentas para el mantenimiento de las instituciones básicas, necesarias para la protección del sistema de libres intercambios: el sistema judicial y policial necesario para hacer cumplir los intercambios libres entre las personas.

En concreto, existen tres principios fundamentales en la "teoría de los derechos" de Nozick:

1) un principio de transferencias: cualquier cosa que sea justamente adquirida puede ser libremente transferida;
2) un principio de adquisición inicial justa: una explicación acerca del modo en que las personas, inicialmente, llegaron a poseer aquello que puede ser transmitido de acuerdo con 1;
3) un principio de rectificación de la injusticia: cómo actuar frente a lo poseído si ello fue injustamente adquirido o transferido.

Si soy dueño de una parcela de tierra, entonces el primer principio establece que soy libre de realizar cualquier transacción que desee con mi tierra. El segundo principio nos dice cómo comenzó la tierra a ser poseída. El tercer principio nos dice qué hacer en el caso en que el primer o segundo principios resulten vulnerados. En su conjunto, implican que si las actuales pertenencias de la gente fueron justamente adquiridas, entonces la fórmula para una distribución justa es la de que "a cada uno como escoja, a cada uno según ha escogido" (Nozick, 1974, p. 160).

La conclusión de la teoría de los derechos de Nozick es la de que "un Estado mínimo, limitado a las estrictas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más amplio violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica" (Nozick, 1974, p. ix). Por ello no hay educación pública, ni atención sanitaria estatal ni cuidado del transporte, caminos, o parques. Todas estas actividades implican una tributación coercitiva sobre cierta gente en contra de su voluntad, lo que vulnera el principio de que "a cada uno como escoja, a cada uno según ha escogido".

Como hemos visto, Rawls y Dworkin también subrayan que una distribución justa debe ser sensible a las elecciones de la gente. Sin embargo, ellos creen que esto es tan sólo la mitad de la cuestión. Una distribución justa debe ser sensible a la ambición, como ocurre con la de Nozick, pero también debe ser insensible a las cualidades, como no ocurre con la de Nozick. Resulta injusto que los naturalmente menos favorecidos se mueran de hambre porque no tienen nada que ofrecer a otros en el libre intercambio, o que los niños no tengan protección sanitaria o educación sencillamente porque han nacido en una familia pobre. Por

---

neoconservadores apoyan el mercado "más por la disciplina que impone que por la libertad que provee. Él o ella pueden juzgar el Estado del bienestar, la permisividad moral y los gastos militares "insuficientes" o la política de disuasión, como diferentes ejemplos de una excesiva autocomplacencia que minaría las bases de Occidente". Desde un punto, de visita libertarista, por consiguiente, los neoconservadores son los nuevos espartanos", y la política exterior nacionalista o la política social moralista adoptada por Reagan y Thatcher se oponen a su compromiso con la libertad personal (Brittan, 1988. pp. 240-242: cf. Carey, 1984).

ello, los liberales igualitarios apoyan el cobro de impuestos sobre los libres intercambios con el objeto de compensar a los natural y socialmente menos favorecidos.

Nozick sostiene que esto es injusto, dado que las personas tienen derecho a sus posesiones (si fueron justamente adquiridas), en donde "derecho" significa "tener un derecho incuestionable para disponer libremente del modo en que uno lo considere conveniente, en tanto ello no implique el uso de la fuerza o el engaño". Existen ciertas limitaciones a lo que puedo hacer: mi derecho a tener un cuchillo no incluye mi derecho a clavárselo en su espalda, ya que usted tiene derecho a su espalda. Sin embargo, soy libre de hacer lo que quiero respecto de mis recursos; puedo gastarlos para adquirir los bienes y servicios de otros, o puedo simplemente dárselos a otros (incluso al gobierno), o puedo decidir negárselos a otros (incluido al gobierno). Nadie tiene el derecho a quitármelos, aun si lo hace con el objeto de impedir que los menos favorecidos mueran de hambre.

¿Por qué deberíamos aceptar la afirmación de Nozick según la cual los derechos de propiedad de la gente son tales que excluyen un plan redistributivo liberal? Algunos críticos afirman que Nozick no tiene ningún argumento, nos da un "libertarismo sin fundamentos" (Nagel, 1981). No obstante, una lectura más amplia detectará dos argumentos diferentes. Como en Rawls, el primero es un argumento intuitivo, que trata los aspectos atractivos del libre ejercicio de los derechos de propiedad. El segundo es un argumento más filosófico, que trata de derivar los derechos de propiedad a partir de la premisa de la propiedad sobre uno mismo, es decir, de ser dueño de uno mismo. En coincidencia con este enfoque general, y pienso que con las intenciones de Nozick, interpretaré este argumento de la propiedad sobre uno mismo como una apelación a la idea de tratar a las personas como iguales.

Otros autores defienden el libertarismo mediante argumentos bastante distintos. Algunos libertaristas sostienen que la teoría de los derechos de Nozick se defiende mejor a partir de una apelación a la libertad, más que a la igualdad, mientras que otros intentan defenderla por medio de una apelación a los beneficios mutuos, tal como se expresan en la teoría contractual de la elección racional. Entonces, además de los argumentos de Nozick, examinaré la idea de un derecho a la libertad (apartado 4), y la idea contractual de los beneficios mutuos (apartado 3).

c) El argumento intuitivo: el ejemplo de Wilt Chamberlain

Primero, el argumento intuitivo de Nozick. Tal como hemos visto, el "principio de la transferencia" sostiene que si hemos adquirido algo legítimamente, entonces tenemos derechos de propiedad incuestionables sobre ello. Podemos disponer de tal cosa del modo que nos parezca más conveniente, aun cuando el efecto de tales transferencias sea el de producir una distribución de ingresos y oportunidades ampliamente desigual. Dado que las personas nacen con cualidades naturales diferentes, algunas resultarán ampliamente recompensadas, mientras que aquellos que carecen de habilidades valoradas por el mercado obtendrán pocas recompensas. Debido a estas diferencias inmerecidas en las cualidades naturales, algunas personas prosperarán mientras que otras morirán de hambre. Y entonces, estas desigualdades afectarán a las oportunidades de los niños, algunos de los cuales nacen con circunstancias privilegiadas, mientras que otros lo hacen en condiciones de pobreza. Estas desigualdades, que según admite Nozick son el resultado posible de un capitalismo sin restricciones, son la razón de nuestras objeciones intuitivas al libertarismo.

Entonces, ¿cómo pretende Nozick ofrecer una defensa intuitiva de estos derechos? Nozick nos pide que señalemos en concreto una distribución inicial que creamos legítima, y luego sostiene que intuitivamente vamos a preferir su principio de la transferencia sobre los principios liberales de redistribución, como postura acerca de lo que las personas pueden hacer, legítimamente, respecto de sus recursos. Permítanme citar su argumento, con alguna extensión:

> No es claro cómo los que: defienden concepciones distintas de justicia distributiva pueden rechazar la [teoría de los derechos]. Porque supóngase que se realiza una distribución basada en una de estas teorías distintas de la de los derechos. Permítasenos suponer que es la que prefieren y permítasenos llamarla distribución D1; tal vez todos tienen una porción igual, tal vez las porciones varían de acuerdo con alguna dimensión que usted aprecia. Ahora bien, supongamos que Wilt Chamberlain es muy solicitado por parte de los equipos de baloncesto, por ser una gran atracción de taquilla... Wilt Chamberlain firma la siguiente clase de contrato con un equipo: en cada partido jugado en casa, veinticinco centavos del precio de cada entrada serán para él (no nos planteamos si está "saqueando" a los propietarios). La temporada comienza, la gente alegremente asiste a los partidos de su equipo; las personas compran sus entradas depositando, cada vez, veinticinco centavos del precio de entrada en una caja especial que tiene el nombre de Chamberlain. La gente está entusiasmada viéndolo jugar; para ellos vale el precio de la entrada. Supongamos que en una temporada, un millón de personas asisten a los partidos del equipo local y que Wilt Chamberlain termina con 250.000 dólares, suma mucho mayor que los ingresos

> medios e incluso mayor que los de ningún otro. ¿Tiene derecho a estos ingresos? ¿Es injusta esta nueva distribución, D2? Si es así, ¿por qué? No hay duda que si cada una de las personas tenía el derecho al control sobre sus recursos de acuerdo con D1, puesto que ésa fue la distribución (su distribución preferida) que (para los propósitos del argumento) dimos como aceptable. Cada una de estas personas *decidió* dar veinticinco centavos de su dinero a Chamberlain. Pudieron haberlo gastado yendo al cine, en caramelos o en ejemplares del *Dissent* o de la *Monthly Review*. Pero todas ellas, al menos un millón, convinieron en dárselo a Wilt Chamberlain a cambio de verlo jugar al baloncesto. Si D1 fue una distribución justa, la gente voluntariamente pasó de ella a D2, transfiriendo parte de las porciones que se le dieron según D1 (¿para qué sino para hacer algo con ella?) ¿No es D2 también justa? Si a las personas les asistía el derecho a disponer de los recursos a los que tenían derecho (según DI), ¿no incluía esto el estar facultado para dárselo, o intercambiarlo con Wilt Chamberlain? ¿Puede alguien quejarse por motivos de justicia? Todas las otras personas ya tienen su porción legítima según D l. Según DI no hay nada que alguien posea sobre lo cual algún otro tenga derecho. Después de que alguien transmite algo a Wilt Chamberlain, las terceras partes todavía tienen sus porciones legítimas; sus porciones no cambian. ¿Por medio de qué proceso podría tal transacción entre dos personas dar origen a una pretensión legítima de justicia distributiva, contra una porción de lo que fue transferido, por parte de un tercero que no tenía ningún derecho sobre ninguna pertenencia de los otros antes de la transferencia? (1974, pp. 160-162).

Nozick sostiene que, dado que D2 parece legítimo, su principio de transferencia se adecua mejor a nuestras intuiciones que principios redistributivos como el principio de diferencia de Rawls.

¿Cómo debemos considerar este argumento? El mismo tiene algún atractivo inicial debido a que subraya que el sentido fundamental de tener una teoría de las porciones equitativas es que permite que las personas realicen ciertas cosas con tales porciones. Resulta perverso decir que es muy importante que las personas obtengan sus porciones equitativas, pero luego impedir que las personas empleen tales porciones del modo que deseen. Sin embargo, ¿se opone esto a nuestra intuición acerca de las desigualdades inmerecidas? Imaginemos que diseñé una distribución inicial D1 conforme al principio de diferencia de Rawls. Por lo tanto cada persona comienza con una porción igual de recursos, independiente de sus cualidades naturales. Pero, para el final de la temporada de baloncesto, Chamberlain habrá ganado 250.000 dólares, mientras que la persona menos favorecida, que quizás no está en disposición de obtener ganancias, habrá agotado sus recursos, y se encontrará en los límites de la inanición. Seguramente, nuestras intuiciones todavía nos dicen que podemos cobrar impuestos, sobre los ingresos de Chamberlain para impedir esta situación de inanición. Nozick se ha acercado de modo convincente a nuestra intuición acerca del actuar a partir de nuestras elecciones, pero su ejemplo pasa por alto nuestra intuición de comportarnos de un modo justo frente a circunstancias desiguales.

En verdad, cuando Nozick ataca el problema de las circunstancias desiguales reconoce la fuerza intuitiva de la postura liberal. Admite que parece injusto que las personas sufran por desigualdades no merecidas en su acceso a los beneficios de la cooperación social. “Percibe la fuerza” de esta objeción. Sin embargo:

> La mayor objeción a que todos tengan el derecho a varias cosas, tales como igualdad de oportunidades, vida, etc., y a ejercer estos derechos, es que estos “derechos” requieren de una infraestructura de objetos materiales y acciones; y otras personas pueden tener derechos y títulos sobre ellos. No tienen el derecho a algo cuya realización requiere de cierta utilización de objetos y actividades a los cuales otras personas tienen derechos y títulos (1974, pp. 237-238).

En otras palabras, no podemos cobrarle impuestos a Wilt Chamberlain para compensar las circunstancias desfavorables de la gente porque Chamberlain tiene un derecho incuestionable sobre sus ingresos. Sin embargo, Nozick reconoce que nuestras intuiciones no favorecen de un modo uniforme esta postura acerca de los derechos de propiedad. Al contrario, acepta que muchas de nuestras intuiciones mal arraigadas favorecen la compensación por desigualdades inmerecidas. De todos modos, el problema con la satisfacción de dicha idea intuitivamente atractiva es el de que las personas tienen derechos sobre sus ingresos. Mientras que la idea de Mackie de un derecho general a una “partida equitativa” en la vida es intuitivamente atractiva, “los derechos particulares sobre cosas ocupan el lugar de los derechos, lo cual no permite que los derechos generales se den en cierta condición material” (1974, p. 238).

¿Es cierto que “los derechos particulares sobre objetos ocupan el lugar de los derechos” sin dejar lugar para el derecho a una partida equitativa? Más tarde examinaré el segundo argumento de Nozick, más filosófico, sobre esta visión. Con todo, su intento de ofrecer una defensa intuitiva del mismo por medio del ejemplo de Wilt Chamberlain está mal encaminado. Para ver esto de un modo más claro, Podemos descomponer las teorías de la justicia en tres elementos (cf. Van der Veen y Van Parijs, 1985, p. 73).

(P) Los principios morales (verbigracia, él principio de Nozick respecto del hecho “de ser dueño de uno mismo”, o el principió de Rawls acerca de la “arbitrariedad moral” de las cualidades naturales).

(R) Las reglas de la justicia que rigen la estructura básica de la sociedad (verbigracia, las tres reglas de Nozick sobre la justicia en la apropiación, transferencia, y rectificación, o el “principio de diferencia” de Rawls).

(D) Una distribución particular de las pertenencias en un tiempo y lugar determinado (verbigracia, qué personas particulares se encuentran actualmente con derechos sobre qué recursos particulares).

Los principios morales P) definen las reglas de la justicia R), que a su vez generan una distribución particular D).

Lo que Nozick espera hacer en el ejemplo de Chamberlain es apoyar su explicación acerca de los principios morales P) y las reglas justas R) demostrando que intuitivamente apoyamos la distribución D2) generada por aquellas reglas. Aun cuando la distribución inicial D1 se generaba a partir de un conjunto diferente de reglas y principios (en mi caso, el principio de diferencia de Rawls), Nozick sostiene que intuitivamente aceptamos una distribución posterior D2 que genera su regla de justicia en la transferencia. Sin embargo, el argumento de Nozick sólo parece funcionar porque interpreta la distribución inicial D1) en términos de su propia explicación acerca de los principios P) y las reglas justas R). En la medida en que Nozick nos permite diseñar una distribución inicial de pertenencias, acepta que por ese medio distribuimos derechos de propiedad plenos sobre esas pertenencias, como exige su teoría preferida acerca de las reglas justas. Sin embargo, esta presunción lleva a conclusiones erróneas, dado que nuestra teoría preferida acerca de las reglas justas puede no implicar la distribución de tales derechos particulares a personas particulares.

Por ejemplo, la razón por la que sugerí una D1 fundamentada en la teoría de Rawls es la de que elimina las desventajas inmerecidas en las circunstancias particulares. Dar a personas particulares un acceso a recursos particulares es una forma de llevar a la práctica el derecho más general a una partida equitativa en la vida, que subyace a la teoría de Rawls. Esa misma motivación a favor de D1 me daría también una razón para poner límites en el modo en que pueden ser transmitidos los recursos. Por ejemplo, yo aplicaría un plan de redistribución impositiva como una forma de continuar reduciendo los efectos de las desventajas naturales no merecidas luego de la distribución inicial. Incluiría ese plan redistributivo junto con la distribución inicial porque mi motivación para diseñar DI no era la de otorgar “derechos particulares sobre cosas particulares [hacia] personas particulares”. O para ser exactos, era la de activar algún derecho más general sobre una partida equitativa en la vida. D1 era mi distribución preferida porque la generaban mis R (reglas justas) preferidas, que a su vez reflejaban mis premisas morales fundamentales P) acerca de la igualdad moral, las recompensas inmerecidas, etc. Y del mismo modo en que D1 era generada por mi concepción preferida de R y P, yo querría que cualquier tipo de distribuciones que resulten de D1 resulten consecuentes con ellos, esto es, respetar los derechos de las personas a una partida equitativa en la vida.

Nozick tergiversa este argumento. Toma mi D1 como si concretara un conjunto de derechos incuestionables sobre objetos particulares. Luego dice que debido a que personas particulares tienen derechos incuestionables sobre estos objetos particulares, entonces no podemos emplear la redistribución impositiva para alcanzar el derecho general a una partida equitativa. Mientras yo concedí a personas particulares un acceso a recursos particulares con el fin de aplicar un derecho más general a una partida equitativa, Nozick hace que esto parezca que di a personas particulares derechos a objetos particulares para impedir que se cumpla un derecho general a una partida equitativa. De este modo, desvirtúa lo que yo autoricé en D1, y la razón por la cual lo autoricé. Yo recomendé que en D1 las personas tuvieran algún control sobre los recursos, porque tal distribución trataba de un modo justo circunstancias desiguales. Nozick dice que yo otorgué un control absoluto sobre los recursos y utiliza tal hecho para obstruir los intentos de actuar equitativamente frente a circunstancias desiguales. Es cierto, por supuesto, que si entregásemos a las personas derechos incuestionables sobre los objetos particulares distribuidos en D1, entonces sería una equivocación cobrar impuestos sobre los ingresos de Chamberlain con el objeto de apoyar a los menos favorecidos. Sin embargo, yo no concedí tales derechos, y el hecho de que los mismos podrían impedirnos salvar a los menos favorecidos de la inanición representa una buena razón para no haberlo hecho.

Si advertimos adónde quiere llegar Nozick, entonces podemos responder a su ejemplo de una manera diferente. La mejor respuesta para su propuesta de definir D1 es la de rehusarnos a definir cualquier distribución. Porque si Nozick insiste en tratar a D1 como si otorgara derechos incuestionables, entonces podemos dejar de creer que exista una distribución inicial equitativa de tales derechos. Si advertimos que

Nozick está diciendo "Aquí hay algunos derechos de propiedad incuestionables, distribúyanlos del modo en que prefieran", entonces, amablemente, deberíamos rechazar su propuesta. Porque, precisamente, es la legitimidad de esos derechos lo que está en juego.

2. El argumento del ser dueño de uno mismo

a) El principio del ser dueño de uno mismo

El ejemplo de Wilt Chamberlain revela la no plausibilidad de defender el libertarismo mediante una simple apelación a nuestras intuiciones sobre la justicia. Una defensa válida, por lo tanto, tendrá que mostrar que el libertarismo, a pesar de sus aspectos poco atractivos, es la consecuencia inevitable de algún principio más profundo respecto del cual estamos firmemente comprometidos. De todos modos, el libertarismo no se pone de acuerdo respecto de cuál es este principio más profundo. Algunos defensores del libertarismo apelan a un principio de beneficios mutuos, otros a un principio de libertad. Más adelante examinaré ambas defensas. Nozick, por otra parte, apela al principio de "ser dueño de uno mismo", que presenta como una interpretación del principio de tratar a las personas como "fines en sí mismas". Este principio de tratar a las personas como fines en sí mismas, que era la fórmula de Kant para expresar nuestra igualdad moral, también lo invoca Rawls, y los utilitaristas. En verdad, es un principio respecto del que estamos firmemente comprometidos, y si Nozick puede probar que conduce a que cada uno sea dueño de sí mismo, y esto conduce al libertarismo, habrá proporcionado al libertarismo, una sólida defensa. Todo y así, sostendré que Nozick fracasa en derivar la autonomía de cada uno, o la propiedad sobre bienes externos de la idea de tratar a las personas como iguales, o como fines en si mismas.[2]

El núcleo de la teoría de Nozick, expuesto en la primera frase de su libro, es la de que "Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles (sin violar sus derechos)" (1974, ix). La sociedad debe respetar estos derechos porque ellos "reflejan el principio kantiano subyacente, de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados o empleados, sin su consentimiento, para el logro de otros fines" (t 974, pp. 30-3 t). Este "principio kantiano" exige una sólida teoría de los derechos, porque los derechos afirman nuestras "existencias individuales" y de esa manera toman en consideración "la existencia de distintos individuos que no son recursos para los demás" (1974, p. 33). Debido a que somos individuos distintos, cada uno con nuestras propias pretensiones, existen límites a los sacrificios que pueden pedírsele a una persona en beneficio de otras, límites que recogería una teoría de los derechos. Ésta es la razón por la que el utilitarismo, que niega la existencia de tales límites, resulta inaceptable para Nozick. Respetar estos derechos supone un aspecto necesario del respeto a la pretensión de las personas de ser tratadas como fines en sí mismas, y no como medios para otras. De acuerdo con Nozick, una sociedad libertarista trata a los individuos, no como "instrumentos o recursos", sino como a "personas que tienen derechos individuales, con la dignidad que esto implica. Qué se nos trate con respeto, mediante el respeto de nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos, decidir nuestra vida, y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad" (1974, p. 334).

Aquí existen importantes conexiones entre Nozick y Rawls, no sólo en la apelación que hace Nozick a un principio abstracto de igualdad, sino en sus argumentos más específicos contra el utilitarismo. Una parte importante del argumento de Rawls era la de que el utilitarismo fracasaba en tratar a las personas como fines en sí mismas, dado que permitía que algunas personas acabasen siendo perpetuamente sacrificadas en beneficio de los demás. Por ello, tanto Rawls como Nozick están de acuerdo en que tratar a las personas como iguales exige límites en cuanto a los modos en que una persona puede ser utilizada en beneficio de las

[2] No está claro si el mismo Nozick aceptaría la afirmación según la cual tratar a los individuos fines en s(mismos, es equivalente a tratarlos "como iguales", o si aceptarla la plataforma igualitaria de Dworkin. Rawls vincula la idea de tratar a los individuos como fines en si mismos a un principio de igualdad (Rawls, 1971, pp. 251-257). y Kai Nielsen sostiene que la plataforma igualitaria de Dworkin "forma parte, tanto del repertorio moral de Rawls como del de Nozick" (Nielsen, 1985. p. 3n7). De todos modos, aun cuando exista alguna distancia entre el "principio kantiano" de Nozick de tratar a las personas como fines en si mismos y el principio de Dworkin de tratar a las personas como iguales, ambas son nociones claramente vinculadas entre sí y ninguno de los argumentos que voy a presentar exige que esta conexión sea más estrecha. Lo que importa, para mis propósitos, es que Nozick defiende el libertarismo mediante una apelación a algún principio de respeto por el *status* moral y el valor intrínseco de cada persona.

demás, o para el beneficio de la sociedad en general. Los individuos tienen derechos que una sociedad justa respetará, derechos que no están sujetos a, ni son el producto de, el cálculo utilitarista.

En cualquier caso, Rawls y Nozick difieren en cuanto a la pregunta de qué derechos resultan más importantes a fin de tratar a las personas como fines en sí mismas. Para simplificar, podemos decir que en opinión de Rawls, uno de los derechos más importantes es el derecho a una cierta porción de los recursos de la sociedad. Por otro lado, para Nozick, los derechos más importantes son los derechos sobre uno mismo, los derechos que configuran el "ser dueño de uno mismo". La idea de tener derechos. de propiedad sobre uno mismo puede parecer extraña, al sugerir que existe una cosa distinta, el yo, que uno posee. Sin embargo, la noción de "uno mismo" en la idea de la propiedad sobre uno mismo tiene "un significado puramente reflexivo. Significa que lo que posee y lo que es poseído son uno y lo mismo, es decir, la persona completa" (Cohen, 1986 a, p. 110). La idea básica de ser dueño de uno mismo puede ser entendida al compararla con la esclavitud: ser dueño de uno mismo es tener sobre la persona de uno los derechos que el esclavista tiene sobre el esclavo.

No se ve con claridad qué es lo que implica esta diferencia. ¿Por qué no podemos aceptar ambas posiciones? Al fin y al cabo, la pretensión de que somos dueños de nosotros mismos todavía no nos dice nada acerca de la propiedad de recursos externos. Y la pretensión de que tenemos derechos a una porción equitativa de los recursos sociales no parece excluir la posibilidad de que seamos dueños de nosotros mismos. De todas maneras, Nozick cree que ambas pretensiones son incompatibles. De acuerdo con Nozick, la exigencia de Rawls según la cual los bienes producidos por los más favorecidos tienen que utilizarse para mejorar el bienestar de los menos favorecidos es incompatible con el reconocimiento de la propia autonomía. Si soy dueño de mí mismo, soy propietario de mis circunstancias favorables. Y si soy propietario de mis circunstancias favorables, soy propietario de todo lo que produzca con ellas. Del mismo modo que ser propietario de una parcela de tierra significa que soy propietario de lo que produce esa tierra, ser propietario de mis circunstancias favorables significa que soy propietario de lo que mis circunstancias favorables producen. Por lo tanto, la pretensión de la redistribución impositiva desde los más favorecidos hacia los menos viola la propiedad sobre uno mismo.

El problema no es que Rawls y Dworkin crean que otras personas pueden ser propietarias de mi persona o de mis circunstancias favorables, análogamente a como un esclavista es propietario de otra persona. Por el contrario, como intenté mostrar, procuran establecer el argumento de que ninguna persona es la propietaria de ninguna otra (cap. 3, apartado 3). Existen diversas maneras en las que los liberales respetan las pretensiones de los individuos sobre sus propias circunstancias favorables. Los liberales aceptan que yo soy un legítimo poseedor de mis circunstancias favorables, y que soy libre de usarlas de acuerdo con los proyectos que elijo. De todos modos, los liberales dicen que debido a que es una cuestión de pura suerte el que las personas tengan las circunstancias favorables que tienen, sus derechos sobre ellas no incluyen el derecho de aumentar de un modo desigual sus ganancias a partir del ejercicio de esas circunstancias favorables. Dado que éstas no son merecidas, el gobierno no niega la igualdad moral cuando considera a estos hechos favorecedores de las personas parte de sus circunstancias, y por lo tanto una posible base para pretensiones de compensación. Las personas que nacen con desventajas naturales tienen una pretensión legítima sobre aquellas con ventajas, y los naturalmente aventajados tienen una obligación moral hacia los menos favorecidos. Así, en la teoría de Dworkin, los más favorecidos poseen las primas de seguros que deben pagarse a los menos favorecidos, mientras que en la teoría de Rawls, los primeros sólo se benefician de sus circunstancias favorables si esto también beneficia a los segundos.

Para Nozick, esto representa una negación de la propia autonomía. No me pueden decir que poseo mis circunstancias favorables si es que otros tienen una pretensión legítima sobre los frutos de tales circunstancias. Los principios de Rawls "establecen la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo. Estos principios suponen un cambio: desde la noción liberal clásica del ser dueño de uno mismo, a una noción de derechos de (co)propiedad sobre *otras* personas" (Nozick, 1974, p. 172). Según Nozick, esta visión liberal fracasa en su intento de tratar a las personas como iguales, como fines en sí mismas. Al igual que el utilitarismo, toma a algunas personas como meros recursos para las vidas de otros, puesto que toma parte de ellos (esto es, sus circunstancias favorables naturales) como un recurso para todos. Dado que yo tengo derechos a ser dueño de mí mismo, los naturalmente menos favorecidos no tienen ninguna pretensión legítima sobre mí o mis circunstancias favorables. Lo mismo es cierto respecto de todas las otras intervenciones coercitivas en los intercambios de libre mercado. Sólo el capitalismo sin restricciones puede reconocer plenamente la propiedad sobre mí mismo.

Podemos resumir el argumento de Nozick en dos afirmaciones:

1. La redistribución rawlsiana (u otras intervenciones coercitivas del gobierno en los intercambios de mercado) es incompatible con el reconocimiento de las personas como dueñas de sí mismas. Solo el capitalismo sin restricciones reconoce ser dueño de uno mismo.
2. Reconocer a las personas como dueñas de sí mismas resulta crucial para tratar a las personas como iguales.

La concepción de la igualdad de Nozick comienza con los derechos sobre uno mismo, pero él cree que estos derechos tienen implicaciones para nuestros derechos sobre los recursos externos, implicaciones que entran en conflicto con la redistribución liberal.

Esta posición es insostenible, por dos razones. Primero, Nozick se equivoca al creer que el ser dueño de uno mismo necesariamente lleva a derechos de propiedad incuestionables. El ser dueño de uno mismo es compatible con varios regímenes de la propiedad de bienes, incluyendo el de Rawls. Segundo, el principio del ser dueño de uno. mismo se revela como una interpretación insuficiente de la idea de tratar a las personas como iguales, aun de acuerdo con la propia visión de Nozick acerca de qué es lo importante en nuestras vidas. Si tratamos de reinterpretar la idea del ser dueño de uno mismo para tomarla una concepción de la igualdad más adecuada, y elegir un régimen económico a partir de tal base, nos veremos abocados a la visión liberal de la justicia, no a sus contrarias.

b) El ser dueño de uno mismo y propiedad de bienes

Examinaré estas dos objeciones por orden. Primero, ¿cómo es que el ser dueño de uno mismo lleva a la propiedad de bienes? Nozick señala que los intercambios de mercado implican el ejercicio de poderes individuales, y dado que los individuos poseen sus poderes, también poseen todo aquello que resulte del ejercicio de tales poderes en el mercado.

Pero esto es ir demasiado rápido. Los intercambios de mercado implican algo más que el ejercicio de poderes de propiedad sobre uno mismo. Tales intercambios también implican derechos legales sobre objetos, sobre bienes externos, y estos objetos no surgen de la nada a partir de los poderes de los que somos propietarios. Si yo soy propietario de alguna parcela de tierra, puedo haberla mejorado, mediante el ejercicio de los poderes de los que soy propietario. Sin embargo, yo no creé la tierra, y por lo tanto mi derecho sobre la tierra (y mi derecho a emplear la tierra en intercambios de mercado) no puede basarse exclusivamente en el ejercicio de los poderes de los que soy propietario.

Nozick reconoce que las transacciones de mercado implican más que el ejercicio de poderes de los que somos propietarios. En su teoría, mi derecho sobre bienes externos como la tierra se deriva del hecho de que otros me han transferido ese derecho, de acuerdo con el principio de transferencia. Esto supone, por supuesto, que el propietario anterior tenía un título legítimo. Si alguno me vende alguna parcela de tierra, mi derecho sobre la tierra sólo puede ser tan válido como el derecho de la persona que me lo vendió, y a su vez el derecho de esta persona era tan válido como el de quien lo tenía antes que ella, y así hasta el infinito. Sin embargo, si la validez de mi derecho de propiedad depende de la validez de derechos de propiedad anteriores, entonces determinar la validez de mi derecho sobre bienes externos exige que nos remontemos en la cadena de transferencias hasta el principio. Pero ¿cuál es el principio? ¿Es el punto en el cual alguien creó la tierra con los poderes que tenía? No, porque nadie creó la tierra. Existía antes de que existiesen los humanos.

El inicio de la serie de transferencias no se da cuando la tierra fue creada, sino más bien cuando alguien se apropió de ella por primera vez, cuando alguien la hizo su propiedad privada. En la teoría de Nozick, debemos descender en esa cadena de transferencias hasta ver si la adquisición inicial era legítima. Y no hay nada en el hecho, si es que es un hecho, de que somos propietarios de nuestras circunstancias favorables que asegure que nadie puede legítimamente apropiarse de algo que no creó gracias a sus aptitudes y circunstancias favorables. Si la primera persona que tomó algo lo hizo ilegítimamente, no tiene ningún derecho legítimo sobre ello, y por lo tanto no tiene ningún derecho legítimo a transferírmelo. Por eso, si tal como Nozick cree, voy a tener derecho a todas las recompensas que me lleguen a partir de los intercambios de mercado, yo debo ser el legítimo propietario no sólo de mis poderes, sino también de los recursos externos que inicialmente no eran poseídos por nadie.

La cuestión de la adquisición original de recursos externos es previa a la cuestión de la legitimidad de la transferencia. Para la teoría de Nozick, si no hubo una adquisición original legítima, entonces no puede haber una transferencia legítima. Nozick nos debe una explicación acerca del modo en que los recursos externos llegaron a ser adquiridos originariamente por alguna persona para su propio uso. Nozick es consciente de que necesita tal explicación. En algunos casos, dice que “los objetos llegan al mundo ya

vinculados a las personas que tienen derechos sobre ellos" (1974, p. 160). Sin embargo, advierte que cualquier cosa que hoy es propiedad de alguien incluye un elemento que, legal o moralmente, no vino al mundo como propiedad privada. Todo lo que hoy es poseído tiene en sí algún elemento natural. Entonces, ¿cómo es que estos recursos naturales, que inicialmente nadie poseía, llegaron a ser parte de la propiedad privada de alguien?

1.º Adquisición inicial

Habitualmente, la respuesta histórica es la de que los recursos naturales llegaron a ser propiedad de alguien a partir de la fuerza, lo que plantea un dilema para aquellos que esperan que la teoría de Nozick servirá para defender las desigualdades existentes. ¿O es que el uso de la fuerza convirtió la adquisición original en ilegítima? En dicho caso el derecho actual es ilegítimo, y no hay ninguna razón moral para que los gobiernos no confisquen la riqueza y la redistribuyan. ¿O es que el uso inicial de la fuerza no convirtió en ilegítima aquella adquisición? En cuyo caso podemos, con igual justificación, usar la fuerza para privar de aquélla a sus actuales propietarios y redistribuirla. En cualquier caso, el hecho de que la adquisición inicial con frecuencia implicó el uso de la fuerza significa que no existe objeción moral a la redistribución de la riqueza existente (Cohen, 1988, pp. 253-254).

La respuesta de Nozick a este problema es la primera. El uso de la fuerza convierte en ilegítima la adquisición, por lo cual los derechos actuales resultan ilegítimos (1974, pp. 230-231). En consecuencia, aquellos que actualmente son propietarios de recursos escasos no tienen derecho a privar a otros de su acceso a los mismos, verbigracia, los capitalistas no tienen derecho a privar a los trabajadores de su acceso a los productos o a las ganancias derivadas de los medios de producción existentes. Idealmente, los efectos de la adquisición ilegítima deberían ser rectificados, y los recursos devueltos a sus legítimos propietarios. Mas, por lo común, se hace imposible saber quiénes son los legítimos propietarios, no sabemos de quién se tomaron ilegítimamente los recursos. Nozick sugiere que podríamos rectificar la ilegitimidad de los derechos existentes a partir de una única redistribución general de recursos conforme al principio de diferencia de Rawls. El principio libertarista de la transferencia sólo podrá sostenerse tras esta redistribución. No obstante, cuando conozcamos quiénes eran los legítimos propietarios, deberíamos devolverles los recursos. Por ejemplo, la visión de Nozick apoya que se devuelva buena parte de Nueva Inglaterra a los aborígenes norteamericanos, que fueron privados ilegítimamente de sus derechos iniciales (Lyons, 1981).

Dentro de la teoría de Nozick, el rechazo de la legitimidad de los actuales derechos no resulta una curiosidad apenas pertinente para el resto de su teoría. Si uno cree en la teoría de los derechos de Nozick, entonces los derechos actuales sólo serán tan legítimos como los previos. Si los derechos previos eran ilegítimos, entonces cualquier nueva distribución que resulte de los intercambios de mercado será justa. Esto es lo que los libertaristas proponen como su teoría de la justicia. Sin embargo, el corolario de tal teoría es el de que si el derecho previo era ilegítimo, también lo es la nueva distribución. El hecho de que la nueva distribución surja a partir de las transacciones de mercado resulta irrelevante, dado que ninguno tenía derecho a transferir tales recursos mediante intercambios de mercado. Esto, tanto como el primer caso, representa una parte esencial de la teoría de Nozick. Son las dos caras de la misma moneda.

Debido a que buena parte de la adquisición inicial, de hecho, era ilegítima, la teoría de Nozick no puede amparar las actuales pertenencias frente a una redistribución. Sin embargo, todavía necesitamos saber de qué modo la adquisición original pudo haberse efectuado legítimamente. Si no podemos responder a esta pregunta, entonces no sólo deberíamos posponer el poner en práctica el principio de Nozick sobre las transferencias hasta que los derechos históricos resulten determinados o rectificados, sino que deberíamos rechazarlo por completo. Si no es concebible que las personas hayan podido apropiarse de recursos no poseídos sin negar las pretensiones de otros a una igual consideración, entonces el derecho de la transferencia de Nozick nunca acaba de ser aceptable.

¿Qué tipo de adquisición inicial de derechos incuestionables sobre recursos por nadie poseídos es coherente con la idea de tratar a las personas como iguales? Éste es un viejo problema para los libertaristas. Nozick se inspira en Locke para dar una respuesta. En la Inglaterra del siglo XVII hubo un movimiento de "cercado" (apropiación privada) de tierra que antes era comunitaria. Esta tierra ("la tierra común") había estado a disposición de todos para el pastoreo de los animales, o para la recolección de madera, etc. Como uno de los resultados de esta apropiación privada, algunas personas se enriquecieron mientras que otras perdieron su acceso a los recursos, y por lo tanto su capacidad para mantenerse. Locke trató de defender este proceso, y por lo tanto necesito dar una explicación acerca del modo en que las personas podían, de un modo moralmente legítimo, adquirir derechos de propiedad plenos sobre un mundo inicialmente no poseído.

La respuesta de Locke, o al menos una de sus respuestas, era la de que tenemos derecho a apropiamos de ciertas porciones del mundo externo si es que dejamos "tanto e igual de bueno" para los demás. Un acto de apropiación que satisface este criterio es coherente con la igualdad de otros individuos, dado que ellos no se ven desfavorecidos por la apropiación. Locke también ofreció otras respuestas, por citar una, que podemos apropiarnos de aquello en lo que interviene nuestro trabajo, en tanto no lo derrochemos. Sin embargo, el criterio de "tanto e igual de bueno" parece llevar toda la carga, aun en los propios ejemplos de Locke. Locke recurre, por ejemplo, al caso de recoger bellotas, donde hay más que suficientes para cualquiera, o al de beber agita de un arroyo. En ninguno de estos ejemplos se da una intervención real del trabajo, mientras quede tanto e igual de bueno para los demás, ¿quién puede hacer reparos a mi acción, incluso en el caso de que hubiera desperdiciado algunas bellotas o algo de agua? Si mi apropiación deja a todos tan bien como estaban antes, entonces ¿quién ha sido tratado injustamente?

Locke advierte que la mayoría de nuestros actos de apropiación (a diferencia de lo que ocurría en los dos ejemplos anteriores) no deja tanto e igual de bueno del objeto apropiado. Es evidente que aquellos que cercaron la tierra en el siglo XVII en Inglaterra no dejaron tanta y tan buena tierra para los demás. Sin embargo, Locke dice que la apropiación es aceptable si, globalmente, deja a las personas tan bien como estaban, o en mejor situación. Aunque yo tengo menos tierra a mi disposición, el resultado de cercar la tierra común puede ser el de que muchos de los bienes que compró acaben siendo más baratos, lo que me deja mejor en términos generales. Por lo tanto, el test de la apropiación legítima es el de que no empeora la condición de nadie. Nozick llama a este test la "estipulación de Locke" y lo adopta como su propio test de lo que constituye una adquisición legítima: "Un proceso que normalmente da origen a un derecho de propiedad permanente y legable sobre un objeto previamente no poseído no llevará a dicho resultado si la posición de otros que ya no están en libertad de utilizar el objeto empeora como consecuencia del mencionado proceso" (1974, p. 178).[3] Poner el acento en si la situación de otros resulta o no empeorada parece adecuado, ya que apela al principio de igual consideración por los intereses de las personas. La adquisición no vulnera la igual consideración si no empeora la situación de nadie.

Ahora bien, ¿qué tipo de apropiación satisface este test? Esto dependerá de qué es lo que significa empeorar la situación de otros mediante un acto de apropiación. La respuesta de Nozick es la de que la apropiación de un objeto particular es legítima si esta privación del uso general no empeora la situación de las personas, en términos materiales, por lo que hace a la situación en la que se hallaban cuando el objeto en cuestión se encontraba disponible para el uso general. A modo de ilustración, considérese el caso de Amy y Ben, que viven de un terreno inicialmente comunitario. Ahora, Amy se apropia de tal cantidad de tierra que Beny ya no puede vivir con lo que le queda. Esto parecería empeorar la situación de Ben. Sin embargo, Amy le ofrece a Ben que trabaje en su parcela por un salario que excede lo que Ben obtenía por sí mismo en la situación precedente. Amy también obtiene más recursos que inicialmente, debido al incremento de productividad derivado de la división de trabajo, y el incremento de su parte es mayor que el incremento que le corresponde a la parte de Ben. Éste debe aceptarlo, porque no existe suficiente tierra para que él viva del modo en que solía hacerlo. Necesita acceder a la tierra actualmente en manos de Amy, quien a su vez es la que establece, ahora, los términos de dicho acceso a la propiedad. A consecuencia de dicha situación, Ben acaba con menos de la mitad de los beneficios de la división del trabajo. El acto de apropiación de Amy satisface la estipulación de Nozick dado que, tras su apropiación, tanto la situación de Amy como la de Ben mejoran, en términos de recursos materiales, respecto de la situación que se daba cuando la propiedad era comunitaria.

De este modo, el mundo no poseído pasa a ser poseído, con plenos derechos de propiedad, por personas que son dueñas de sí mismas. Nozick cree que la estipulación resulta satisfecha fácilmente, por lo cual, en poco tiempo, la mayor parte del mundo termina siendo privada. Por lo tanto, el ser dueño de uno mismo lleva a la propiedad incuestionable sobre el mundo externo. Dado que la apropiación inicial incluye el derecho a la transferencia, pronto pasamos a tener un mercado plenamente desarrollado para los recursos productivos (esto es, la tierra). Y dado que esta apropiación excluye a algunas personas del acceso a tales recursos productivos, pronto pasamos a tener un mercado de trabajo plenamente desarrollado. Y puesto que, entonces, las personas poseen legítimamente tanto los poderes como la propiedad que entra en juego, dentro de los intercambios de mercado, tales personas pasan a tener un derecho legítimo sobre todas las recompensas que se obtengan de tales intercambios. Y como las personas pasan a tener derecho a todas sus

[3] Aquí, la afirmación de Nozick resulta ambigua. Él no nos dice qué es un "proceso normal" de apropiación. De ahí que no resulte claro si el "no empeorar" la situación de los demás no representa meramente una condición necesaria para la apropiación legítima (además del "proceso normal"), o si representa una condición suficiente (cualquier proceso que no empeore las condiciones de otros es legítimo). Si ésta no es una condición suficiente, no nos dice qué es (Cohen, 1986 *a*, p. 123).

recompensas de mercado, la distribución promovida por el gobierno, tendente a ayudar a los menos favorecidos, termina violando los derechos de lis personas. Dicha distribución estaría empleando a algunas personas como medios para el beneficio de otras.

2.º La estipulación de Locke

¿Nos ofrece Nozick una explicación aceptable sobre la adquisición inicial justa? Podemos resumir su postura del modo siguiente:

(1) La gente es dueña de sí misma.
(2) Originariamente, el mundo no era poseído por nadie.
(3) Uno puede adquirir derechos incuestionables sobre una porción desproporcionada del mundo, si ello no empeora la situación de los demás.
(4) Resulta relativamente sencillo adquirir derechos incuestionables sobre una porción desproporcionada del mundo. Por lo tanto:
(5) una vez que las personas adquieren propiedades privadas, resulta moralmente necesario contar con un mercado libre de capital y de trabajo.

Me centraré en la interpretación que Nozick da a 3), su explicación acerca de lo que significa empeorar la situación de otros. Esta explicación tiene dos rasgos relevantes: *a*) define al "peor situado" en términos de bienestar material; *b*) considera el uso común, previo a la apropiación, una pauta comparativa. En lo que sigue, sostendré que ambos rasgos resultan inadecuados, y que sus defectos son tan serios que requieren, más que una simple modificación del test de Nozick, su completo abandono. Cualquier test plausible acerca de la adquisición inicial sólo puede producir derechos de propiedad limitados.

Bienestar material. La razón por la que Nozick concede tanta importancia a la propiedad sobre uno mismo, como vimos, es la de que somos individuos aislados, cada uno con su propia vida (apartado 2 A). El ser dueño de uno mismo protege nuestra capacidad para alcanzar nuestros propios fines, para alcanzar nuestra "concepción acerca de nosotros mismos", puesto que nos permite hacer frente a intentos de otros de utilizarnos como simples medios para sus fines. Uno espera que la que la explicación de Nozick acerca de cuándo empeora la condición de los demás concediera importancia a la capacidad de las personas para actuar de acuerdo con la concepción que tengan de sí mismas, y se oponga además a cualquier apropiación que deje a algunos en una posición de subordinación y dependencia respecto de la voluntad. de otros.

Sin embargo, el que Ben ahora se encuentre sujeto a las decisiones de Amy no merece la consideración de Nozick para determinar la equidad de la apropiación. De hecho, la apropiación de Amy priva a Ben de dos libertades importantes: 1) Ben no tiene voz respecto de la condición de la tierra que había estado utilizando: Amy se apropió de ella, unilateralmente, sin pedir o recibir el consentimiento de Ben; 2) Ben no tiene voz respecto del modo en que desarrollará su trabajo. Deberá aceptar las condiciones de empleo que Amy establezca ya que, de otro modo, correrá el riesgo de perecer. Por lo tanto, Ben deberá renunciar a decidir el modo en que empleará la mayor parte- de su tiempo. Antes de la apropiación, Ben podía concebirse a sí mismo, por ejemplo, cómo un pastor que viviera en armonía con la naturaleza. Ahora debe abandonar tal posibilidad, para obedecer, en cambio, las órdenes de Amy, que podrían implicar actividades de explotación de la naturaleza. Dados estos efectos, la apropiación de la tierra por parte de Amy puede dejar a Ben en una situación desfavorecedora, aun cuando le permita un leve incremento en cuanto a sus ingresos materiales.

Nozick debería considerar estos efectos en su propia explicación acerca de por qué es importante ser dueño de uno mismo. Nozick dice que la libertad para llevar adelante nuestras vidas de acuerdo con nuestra propia concepción de lo bueno constituye el valor último, y que el mismo es tan importante que no puede sacrificarse en aras de otros ideales sociales (por ejemplo, la igualdad de oportunidades). Y afirma que lo que subyace a su teoría sobre los derechos de propiedad ilimitados es la preocupación de que las personas sean libres de vivir sus propias vidas. No obstante, su justificación de la apropiación inicial de la propiedad juzga la autonomía de Ben como irrelevante.

Resulta de interés advertir que aunque considere que la situación de Ben no empeora a partir de la apropiación de Amy, Nozick no exija el consentimiento de Ben a dicha apropiación. En caso de haberse requerido su acuerdo, Ben bien podría haberse negado. Si Ben estuviera en lo cierto en su negativa, puesto que dicha acción realmente empeoraría su situación, entonces no habría razón para permitir tal apropiación. Ahora bien, podría ocurrir que Ben esté equivocado en su negativa. Tal vez las ganancias que podría obtener

en cuanto a su bienestar material podrían compensar sobradamente las pérdidas que sufre en cuanto a su autonomía. En ese caso, podríamos permitir la apropiación de Amy como un acto de paternalismo. Sin embargo, Nozick afirma estar en contra de tal paternalismo. Por ejemplo, critica el seguro de salud obligatorio o los planes de pensiones. Pero la apropiación de propiedad puede ser contraria tanto a la voluntad de una persona como puede serlo el cobrarle un impuesto. Parece que Nozick se opone al paternalismo cuando éste amenaza los derechos de propiedad, pero lo invoca de buena gana cuando se hace necesario para crear derechos de propiedad. Pero si, como el mismo Nozick propone en otra parte de su teoría, excluimos el paternalismo, y concedemos importancia a la autonomía, entonces la justificación de la propiedad privada resulta mucho más difícil (cf. Kernohan, 1988, p. 7G., Cohen, 1986 *a*, pp. 127, 135).

Restricción arbitraria de opciones. La estipulación de Nozick establece que un acto de apropiación no debe empeorar la situación de otros respecto de aquella en la que se encontraban cuando la tierra era comunitaria. Sin embargo, esta estipulación pasa por alto muchas alternativas relevantes. Digamos que Ben, preocupado por la posibilidad de que Amy se apropie unilateralmente de la tierra, decide apropiársela él mismo, y luego le ofrece a Amy un salario para que ella trabaje en lo, que ahora es su tierra, mientras que él retiene el grueso de los beneficios generados por la mayor productividad. Esta situación también satisface el test de Nozick. Éste estima que es irrelevante quién es el que realiza la apropiación, y quién obtiene las ganancias, en la medida en que la situación del no propietario no resulte empeorada. Luego, Nozick acepta una doctrina de la apropiación según la cual, el primero que llega, primero se sirve. Sin embargo, ¿por qué deberíamos aceptar tal propuesta, como un procedimiento de apropiación justo, en lugar de, por ejemplo, un sistema que iguale las posibilidades en cuanto a la apropiación? ¿Cuál de estos sistemas coincidiría mejor con nuestras intuiciones acerca de lo que es equitativo, o con la propia concepción de Nozick acerca de nuestros intereses? El valor más importante –nuestra capacidad para llevar adelante nuestras vidas– ¿debería depender de la arbitrariedad de la doctrina del primero que llega, primero se sirve?

Consideremos otra alternativa. En esta oportunidad, Ben, que sabe organizar mejor el trabajo, se apropia de la tierra, y logra un incremento de productividad aún mayor, que permite que ambos obtengan más de lo que obtenían citando Amy se apropiaba de la tierra. Los dos están peor cuando Amy se apropia de la tierra que cuando Ben se apropia de ella. A pesar de ello, Nozick da por buena la apropiación de Amy, y niega que la situación de Ben empeore de este modo, puesto que tras la apropiación de Amy, la situación de Ben mejora respecto de la que tendría en él caso de que la tierra fuese comunitaria, y dado que ésta es la única alternativa que Nozick toma como relevante.

Por último, ¿qué ocurre si Amy y Ben se apropian de la tierra colectivamente, ejerciendo de modo conjunto sus derechos de propiedad, y dividiendo el trabajo de mutuo acuerdo? Si la apropiación va a darse dentro de una comunidad de personas que sean dueñas de sí, entonces Ben debería tener la opción de la propiedad colectiva, en lugar de tener a Amy privado, unilateralmente, de su capacidad de alcanzar su propia concepción de sí mismo. Seguramente, ésta es una alternativa pertinente, cuya existencia cuestiona la legitimidad de cualquier acto unilateral de apropiación que deje a los demás con un acceso insuficiente a los recursos necesarios para mantenerse a sí mismos.

Según la estipulación de Locke, todas estas alternativas resultarían irrelevantes. Para evaluar la legitimidad de una apropiación, no importa que otro tipo de apropiación pueda servir mejor a los intereses materiales o a la autonomía de las personas. Sin embargo, como todas éstas son opciones verdaderas, y dado que cada opción le evita a alguien un perjuicio que puede sobrevenirle dentro del esquema de Nozick, éste necesita explicar por qué la situación de la gente no empeora cuando se les excluye de una cierta apropiación. Por desgracia, Nozick simplemente pasa por alto estas posibilidades.

Estos problemas con la estipulación de Nozick se hacen más evidentes si entendemos el capitalismo como un sistema dinámico. Los actos de apropiación inicial autorizados por Nozick nos conducen rápidamente a una situación en la que ya no es posible acceder a objetos útiles no poseídos. Aquellos que estaban capacitados para realizar apropiaciones pueden acumular una enorme riqueza, mientras que otros pueden quedar totalmente desprovistos de propiedad. Estas diferencias, luego, se trasladan a la siguiente generación, donde algunos van a verse forzados a trabajar desde una edad temprana, mientras que otros van a alcanzar todo tipo de privilegios. Esta situación resulta aceptable para Nozick en la medida en que el sistema de apropiación y transferencia continúe satisfaciendo la estipulación de Locke; esto es, del mismo modo en que los primeros actos individuales de apropiación resultaban legítimos si no empeoraban la situación de nadie respecto de la que tenía cuando el mundo no era poseído por nadie, el capitalismo como un sistema dinámico resulta justo si nadie empeora su situación respecto de la que hubiera tenido en caso de que el mundo exterior no hubiera sido objeto de apropiaciones privadas.

Nozick apela a conocidas explicaciones acerca de la productividad del capitalismo y la creación de riqueza, para apoyar la afirmación de que el capitalismo supera este test (1974, p. 177). Debe observarse, en cualquier caso, que el capitalismo supera este test aun cuando los que no tienen propiedad dependen para su supervivencia de que aquellos con propiedad quieran comprar su trabajo, y aun cuando algunas personas mueran de hambre porque nadie quiera comprarles su trabajo. Esto es aceptable para Nozick dado que las personas que carecen de habilidades valoradas en el mercado se hubieran muerto de hambre, de todos modos, si nadie se hubiese apropiado de la tierra. Aquellos que carecen de propiedad carecen de un motivo justo de queja porque "los no propietarios que consiguen vender su fuerza de trabajo, obtendrán a cambio de ésta, por lo menos tanto, y probablemente más de lo que hubieran podido esperar por la utilización de dicha fuerza en un estado natural lockeano; y los no propietarios cuya fuerza de trabajo merezca comprarse, aunque podrían morir por ello en el Estado no benefactor de Nozick... habrían muerto de todos modos en el estado natural" (Cohen, 1986 *b*, p. 85, n. 1l).

Este requisito es absurdamente endeble. No basta con que el capitalismo sin restricciones no empeore la situación de las personas respecto de la situación en la que habrían quedado en un mundo sin propiedades privadas. Éstas no son las únicas dos opciones que resultan pertinentes para los juicios acerca de la legitimidad de la apropiación. Es absurdo decir que la situación. de una persona que se muere de hambre no empeora en el sistema de apropiación de Nozick cuando existen otros sistemas en los que esa persona no hubiera muerto. La negativa de Nozick a tener en cuenta estas otras posibilidades resulta arbitraria e injusta.

Si es que pretende tratar a cada persona con igual consideración, el test de la apropiación legítima debe considerar todas las alternativas relevantes, atendiendo al interés de las personas tanto en los bienes materiales como en la autonomía. ¿Podemos modificar la estipulación de Locke para incluir estas consideraciones, reteniendo a la vez .su característica intuitiva, según la cual la apropiación no debe empeorar la situación de nadie? Podríamos decir que un sistema de apropiación empeora la condición de alguien cuando existe otro esquema posible en el cual tal persona podría estar mejor. Por desgracia, ningún sistema de asignación de propiedad puede satisfacer dicho test. La persona que carece de habilidades valoradas en el mercado, se hallaría peor en el capitalismo puro de Nozick de lo que se hallaría bajo un sistema que adopte el principio de diferencia de Rawls; la persona con talentos valorados en el mercado se hallaría peor con arreglo al sistema propuesto por Rawls que con arreglo al propuesto por Nozick. En cualquier sistema dado, habrá algunos a los que podría irles mejor con un sistema alternativo. De todos modos, este tipo de evaluaciones resultan irrazonables, puesto que nadie tiene una demanda legítima de que el mundo se adapte en el máximo grado posible para dar cabida a sus preferencias. El hecho de que exista un arreglo posible en el cual yo podría estar mejor no demuestra que el sistema existente me perjudique en algún sentido moralmente relevante. Queremos saber si un sistema de apropiación empeora la situación de las personas, no en relación con un modo que se encuentra adaptado al máximo a sus intereses particulares, sino en comparación con un mundo en el que sus intereses sean tratados de un modo equitativo.

El que las personas se beneficien en relación con un estado inicial de propiedad común se revela como una prueba insuficiente acerca de la justicia de un determinado sistema. Sin embargo, las personas tampoco pueden exigir que se adopte el sistema que más los beneficie. La estipulación requiere de una solución intermedia. Es difícil decir cuál es esta solución intermedia, o cuán diferente seria respecto de los principios de Rawls y Dworkin. John Arthur sostiene que el test apropiado consiste en un test igualitario: la apropiación empeora la condición de algunos si, como resultado, tales individuos obtienen menos que una porción igualitaria del valor de los recursos naturales del mundo. Según Arthur, ésta es la única decisión que tiene sentido, "a la luz del hecho de que [cada persona] tiene tantos derechos a los recursos como cualquier otra. Nadie nació mereciendo una porción menor de la riqueza de la tierra, ni ningún otro tiene naturalmente un derecho a una porción mayor que la común" (Arthur, 1987, p. 344; Steiner, 1977, p. 49). Cohen sostiene que el principio de diferencia de Rawls podría proporcionarnos una pauta equitativa para determinar cuándo una apropiación es legítima (Cohen, 1986 *a*, pp. 133-134). Otros tests posibles nos llevarían a resultados diferentes, pero ningún test admisible autorizaría los derechos de propiedad ilimitados que Nozick acepta.

En la medida en que la estipulación reconozca todo el abanico de intereses y alternativas que tienen quienes son dueños de sí mismos, entonces no va a generar derechos ilimitados sobre cantidades desiguales de recursos. Un sistema que autoriza que las personas se apropien de cantidades desiguales del mundo externo permite que se perjudiquen algunas personas de modo significativo en comparación con alternativas moralmente relevantes. Y si, como argumenta el mismo Nozick: "El derecho de cada propietario sobre sus pertenencias va a incluir siempre la sombra de la estipulación de Locke sobre la apropiación" entonces, en cualquier interpretación plausible, "la sombra de [la estipulación] va a envolver de modo tal a dichos derechos que va a terminar tornándolos indiscernibles" (Steiner, 1977, p. 48; Nozick, 1974, p. 180).

Cualquier derecho que tenga una persona dueña de sí misma sobre recursos desiguales contará con la oposición de las pretensiones de los no propietarios.

Propiedad inicial del mundo. Existe otro problema con la estipulación de Nozick que impide el paso de la propia autonomía al capitalismo sin limitaciones. Recuérdese mi resumen sobre el argumento de Nozick:

1. La gente es dueña de sí misma.
2. Originariamente, el mundo no era poseído por nadie.
3. Uno puede adquirir derechos incuestionables sobre una porción desproporcionada del mundo, si ello no empeora la situación de los demás.
4. Resulta relativamente sencillo adquirir derechos incuestionables sobre una porción desproporcionada del mundo. Por lo tanto:
5. Una vez que las personas adquieren propiedades privadas, resulta moralmente necesario contar con un mercado libre de capital y de trabajo.

Mi primer argumento se refirió a la interpretación de Nozick sobre 3), que resultó ser demasiado endeble, de suerte que 4) es falso. Sin embargo, existe un segundo problema. ¿Por qué aceptar 2), la pretensión de que el mundo no era poseído originariamente por nadie, y por lo tanto estaba disponible para ser apropiado? ¿Por qué no suponer que el mundo era poseído de modo conjunto, de forma tal que cada persona tiene un poder de veto sobre la disposición de la tierra? (Exdell, 1977, pp. 146-149; Cohen, 1986 *b*, pp. 80-87)? Nozick nunca considera esta opción, pero otros autores, incluyendo algunos libertaristas, sostienen que dicha posibilidad representa la concepción más defendible acerca de la propiedad del mundo (Locke mismo creía que el mundo inicialmente pertenecía a todos, no a nadie, porque Dios "ha dado el mundo a todos los hombres en común"; cf. Christman, 1986, pp. 159-164).

¿Qué ocurriría si el mundo fuese poseído conjuntamente, y en consecuencia no estuviese sujeto a privatizaciones unilaterales? Existe gran número de resultados posibles, pero en general todos niegan las desigualdades que conlleva ser dueño de uno mismo. Por ejemplo, los menos favorecidos podrían estar en condiciones de usar su veto para negociar un esquema distributivo como el principio de diferencia de Rawls. Así podríamos llegar a una distribución rawlsiana, y no porque neguemos el derecho a ser dueño de uno mismo (de tal manera que los menos favorecidos puedan tener un derecho directo sobre los más favorecidos), sino porque conjuntamente somos propietarios del mundo externo (de modo tal que los que carezcan de circunstancias favorables pueden vetar un uso de la tierra que beneficie a los más dotados y que no los beneficie a ellos). Podría darse un resultado similar si no viésemos el mundo externo ni como un mundo abierto a apropiaciones, ni como una propiedad común, sino como un mundo dividido igualitariamente entre todos los miembros de la comunidad (Cohen, 1986 *b*, pp. 87-90).

Todas estas explicaciones acerca de la condición moral del mundo externo resultan compatibles con el principio de la autonomía, ya que el ser dueños de uno mismo no nos dice nada acerca del tipo de propiedad que tenemos sobre los recursos externos. Y en verdad varios autores libertaristas han suscrito estas otras opciones.[4] Cada una de estas opciones ha de evaluarse en términos de los valores subyacentes que Nozick alega defender. Nozick no hace esta evaluación, pero no hay duda que los derechos de propiedad incuestionables sobre porciones desiguales del mundo sólo pueden asegurarse si recurrimos a premisas arbitrarias e imprecisas acerca de la apropiación y el *status* del mundo externo.

C) Ser dueño de uno mismo e igualdad

He tratado de demostrar que el principio de autonomía no genera por sí mismo una defensa moral del capitalismo, puesto que el capitalismo necesita no sólo que seamos dueños de nosotros mismos, sino también

[4] Los primeros libertaristas reconocían las dificultades insuperables de justificar la apropiación desigual de un mundo inicialmente no poseído, y muchos de ellos (a regañadientes) llegaron a aceptar la nacionalización de la tierra (Steiner, 1981, pp. 561-562; Vogel, 1988). Aun Locke pareció pensar que tic ningún derecho a la apropiación individual podía surgir una apropiación desigual. Dicha desigualdad requería de un consentimiento colectivo, en la forma de la aceptación de un dinero (Christman, 1986, p. 163). En su examen del libertarismo contemporáneo. Norman Barry sostiene que ninguna de las diferentes formulaciones del libertarismo (utilitaria, contractual, derechos naturales, egoísta) nos ofrece una explicación adecuada sobre los derechos originales (Barry, 1986, pp. 90-93, 100-101, 127-128, 158, 178).

que seamos los dueños de los recursos externos.[5] Nozick cree que la autonomía nos conduce a los derechos de propiedad sin limitaciones, pero, de hecho, existe una diversidad de regímenes económicos compatibles con la autonomía, dependiendo de nuestra teoría de la apropiación legítima, y de nuestras presuposiciones acerca del *status* del mundo externo. Nozick cree que el ser dueño de uno mismo exige que las personas tengan derecho a todas las recompensas por sus intercambios de mercado; sin embargo, regímenes diferentes varían en el alcance con que permiten que individuos que son dueños de sí mismos retengan sus recompensas de mercado. Algunos de estos regímenes permiten que los naturalmente mejor dotados trasladen sus ventajas naturales a la propiedad desigual del mundo externo (aunque no necesariamente con el alcance autorizado por Nozick); otros redistribuyen los ingresos de mercado a fin de asegurar que los naturalmente menos favorecidos tengan un acceso igual a los recursos (como en Rawls y Dworkin). El ser dueño de uno mismo es compatible con todas estas opciones.

¿Cuál de ellas apoyaría Nozick? Podemos suponer que preferiría aquellos regímenes que mantengan los derechos de propiedad tan libres de limitaciones como sea posible. Pero ¿puede darnos razones para preferir tales regímenes libertaristas a otros de tipo liberal igualitario? Se me ocurren tres argumentos posibles. Dichos argumentos ,se inspiran en algunos aspectos del ser dueño de uno mismo, pero también trascienden esta idea, dado que ella por sí sola resulta insuficiente para definir una distribución justa. Un primer argumento se refiere al consentimiento, el segundo a la idea de autodeterminación, y el tercero se vincula con la idea de dignidad.

Nozick podría decir que la elección de un régimen económico debería decidirse, si fuera posible, a partir del consentimiento de personas que son dueñas de sí mismas. Y, podría sostener, todas las personas que son dueñas de sí mismas elegirían un régimen libertarista, si les fuera posible. Sin embargo, esto es un error. Como hemos visto, el propio sistema de adquisición de Nozick dependía de que Ben no hubiera tenido que dar su consentimiento a la apropiación de Amy. A diferentes personas les iría mejor en regímenes económicos diferentes, por lo que aceptarían diferentes regímenes. Alguien podría tratar de asegurar el consenso unánime buscando el acuerdo mediante el recurso al velo de ignorancia, como hace Rawls. No obstante, esta solución no apoya la teoría de Nozick, dado que, como hemos visto, la misma nos lleva a resultados liberales, y no libertaristas.

Segundo, Nozick podría mantener que los presupuestos que llevan a resultados liberales, aunque son formalmente compatibles con la autonomía, de hecho socavan su valor. Por ejemplo, el presupuesto de que el mundo es poseído conjuntamente, o que debería ser colectivamente apropiado, anularía el valor de que uno sea el dueño de sí mismo. Porque, ¿cómo podrían decirme que soy dueño de mí mismo si no puedo hacer nada sin el permiso de los demás? ¿O es que, en un mundo de propiedad común, Amy y Ben no sólo poseen conjuntamente el mundo sino que además se poseen el uno al otro? Amy y Ben pueden tener derechos legales sobre sí mismos (a diferencia del esclavo), pero carecen de un acceso independiente a los recursos. De ese modo, sus derechos legales a ser dueños de sí mismos se revelan como puramente formales, ya que necesitan el permiso del otro cada vez que desean utilizar los recursos externos para sus propios fines. Deberíamos elegir un régimen que incluya no sólo la autonomía formal, sino también una autonomía más sustantiva, capaz de darnos un control efectivo sobre nuestras propias vidas.

Siguiendo a Charles Fried, usaré el término “autodeterminación” para describir esta concepción más sustantiva del dueño de uno mismo. Según Fried, esta concepción requiere un “dominio determinado... libre de las pretensiones de los demás” (Fried, 1983, p. 55). Análogamente, Jon Elster afirma que la autonomía sustantiva implica “el derecho de elegir cuál de las capacidades de uno desarrollar” (Elster, 1986, p. 101). Una idea común a estas dos interpretaciones acerca de la autonomía sustantiva es la de que en áreas centrales de nuestra vida, en nuestros proyectos más importantes, deberíamos ser libres de actuar de acuerdo con nuestras propias concepciones de lo bueno. Ambas posturas sostienen que respetar el hecho de ser dueño de uno mismo constituye una parte importante del ideal de tratar a las personas como fines y no como medios, como individuos distintos, cada uno con su propia vida.

---

[5] Andrew Kernohan sostiene que el ser dueño de uno mismo nos sugiere algo respecto de la propiedad de recursos externos. Mantiene que algunos de los derechos implícitos en el ser dueño de uno mismo presuponen lógicamente el acceso a los recursos externos. Ser propietario de nuestros poderes, en su sentido legal más pleno, supone que seamos dueños de la posibilidad de ejercerlos, y esto requiere el derecho de ejercer esos poderes por uno mismo, el derecho de poder decidir qué otro puede ejercerlos, y el derecho de apropiarse de los ingresos que resultan de tal ejercicio. Ninguno de estos derechos puede satisfacerse sin algunos derechos sobre los recursos (Kernohan, 1988, pp. 66-67). De todos modos, esta conexión lógica entre la autonomía y la propiedad de recursos externos todavía deja un amplio abanico de regímenes de propiedad como legítimos. En verdad, el único régimen que excluye es precisamente el que Nozick desea defender, esto es, uno en el que algunas personas carecen de todo acceso a los recursos. De acuerdo con Kernohan, esta falta de propiedad sobre bienes externos constituye una negación del ser dueño de uno mismo.

En mi opinión, Nozick se sirve tanto de la concepción formal como de la concepción sustantiva de la autonomía. Nozick defiende explícitamente la concepción formal cuando se refiere a los derechos legales sobre la propia existencia física. Sin embargo, al menos parte de la defensa de Nozick sobre la autonomía formal tiene que ver con que ésta favorece una autonomía más sustantiva, en la medida en que favorece nuestra capacidad para actuar conforme a nuestra concepción de nosotros mismos. Entonces sería esperable que Nozick apoyase la elección dei régimen que mejor promueva la autonomía sustantiva (dentro de las limitaciones impuestas por la autonomía formal). Aunque diferentes regímenes económicos pueden resultar compatibles con la autonomía formal, Nozick podría sostener que los regímenes liberales convierten el hecho de ser dueño de uno mismo en algo meramente formal, mientras que los regímenes más libertaristas aseguran una autonomía sustantiva, ya que los derechos de propiedad libertaristas permiten que las personas sean libres de actuar sin necesidad del permiso de los demás.

Todo y así, este argumento no nos sirve, puesto que en los regímenes libertaristas sólo algunas personas pueden transformar su autonomía formal en autodeterminación sustantiva. Los libertaristas no pueden garantizar a cada persona un control sustantivo sobre su propia vida, y en verdad, Nozick explícitamente sostiene que la autonomía formal es. todo lo que pueden reclamar legítimamente los individuos. Según él, la trabajadora que carece de toda propiedad, y que debe vender su fuerza de trabajo a los capitalistas, en condiciones adversas, goza de una autonomía plena (1974, pp. 262-264). Para Nozick, ella goza de una autonomía plena aun cuando, para sobrevivir, pueda verse forzada a aceptar cualquier acuerdo que el capitalista le ofrezca. El "acuerdo" resultante bien podría ser, como en la Inglaterra victoriana, en esencia equivalente a la esclavización de la trabajadora. El hecho de que la trabajadora tenga derechos formales de autonomía significa que ella no puede ser propiedad legal de otra persona (a diferencia del esclavo), sin embargo la necesidad económica la puede forzar a aceptar acuerdos igualmente adversos.

La carencia de propiedad puede resultar tan opresiva como la carencia de derechos legales. Como sostuvo Mill:

> Ya no más esclavizados o convertidos en dependientes por la fuerza de la ley, la gran mayoría lo son por la fuerza de la pobreza; todavía se encuentran encadenados a un lugar, a una ocupación, y a conformarse a la voluntad de su empleador, y excluidos, por la contingencia de su nacimiento, tanto de los placeres, como de las ventajas morales y mentales, que otros heredan sin esfuerzo o de un modo independiente del merecimiento. Los pobres no se equivocan al creer que éste es un mal idéntico a los otros males contra los cuales la humanidad ha luchado hasta ahora (Mill, 1967, p. 710).

La autonomía plena que tiene un trabajador sin propiedad de recursos externos no es más sustantiva que la autonomía de la que gozaban Amy o Ben en un mundo con propiedad colectiva. Amy no tiene acceso a los recursos productivos sin el permiso de Ben, pero lo mismo es cierto respecto del trabajador que depende de un acuerdo con el capitalista. De hecho, en una situación de propiedad colectiva, las personas tienen más control real sobre sus vidas, puesto que Amy y Ben deben llegar a un acuerdo con el objeto de utilizar sus recursos, mientras que un capitalista no necesita establecer acuerdos con ningún trabajador particular para poder sobrevivir, sobre todo si el trabajador no posee algún talento requerido por el capitalista.

El libertarismo no sólo limita la autodeterminación de los trabajadores sin propiedad, sino que además los convierte en medios para los demás. Aquellos que entran en el mercado luego de que otros se han apropiado ya de toda la propiedad disponible se encuentran "constreñidos a los empleos y obsequios que otros tengan la voluntad de otorgarles", y por lo tanto "si se ven compelidos a cooperar con el sistema de propiedad existente, terminan siendo forzados a beneficiar a los demás. Esta sumisión forzada al sistema de propiedad representa una forma de explotación y es inconsecuente con las ideas fundamentales más básicas de (Nozick), al transformar a los que llegan más tarde en meros recursos de otros" (Bogart, 1985, pp. 833-834).

¿Qué régimen es el que mejor promueve la autonomía sustantiva? La autodeterminación requiere tanto de recursos como de derechos sobre la propia existencia física. Sólo somos capaces de perseguir nuestros proyectos más importantes, libres de las demandas de los demás, si no estamos forzados por la necesidad económica a aceptar cualquier condición que los demás quieran imponernos a cambio del acceso a los recursos que necesitamos. Ya que una autodeterminación sustantiva requiere tanto de recursos como de libertades, y dado que cada uno de nosotros tiene una existencia separada, cada persona debería tener un derecho igual sobre estos recursos y libertades.

Si esto fuera así, sin embargo, la preocupación por la autodeterminación nos conduciría hacia regímenes liberales y no libertaristas. Los defensores de estos últimos regímenes afirman que los programas de bienestar liberales, a través de la limitación que establecen sobre los derechos de propiedad, restringen

injustamente la autodeterminación de las personas. De ahí que la eliminación de las redistribuciones propias de los programas de bienestar (Nozick), o su limitación a un mínimo (Fried), implicarían una mejora en términos de autodeterminación. Sin embargo, esta objeción es muy débil. Los programas redistributivos, en efecto, restringen en un cierto grado la autodeterminación de los que están mejor. No obstante, también otorgan control real sobre sus vidas a personas que antes carecían de dicha capacidad. La redistribución liberal no sacrifica la autodeterminación en nombre de algún otro fin. Más bien, apunta a una distribución más justa de los medios necesarios para dicha autodeterminación. El libertarismo, por el contrario, permite desigualdades inmerecidas en tal distribución; su preocupación por la autodeterminación no se extiende a una preocupación por asegurar una distribución equitativa de las condiciones necesarias para tal autodeterminación. De hecho, el libertarismo perjudica a aquellos que necesitan más ayuda para el logro de tales condiciones. Si cada persona tiene que ser tratada como un fin en sí mismo, como dice Nozick repetidamente, entonces no veo razón para preferir un régimen libertarista a una redistribución liberal.

Un régimen liberal que establece impuestos sobre las remuneraciones desiguales derivadas del ejercicio de talentos inmerecidos, limita la autodeterminación de algunas personas. Sin embargo, dicha limitación es aceptable. Ser libre de elegir la carrera que uno prefiere resulta crucial para la autodeterminación, pero estar libre de cargas impositivas sobre las recompensas que provienen de talentos naturales inmerecidos, no. Aun cuando, según los principios de Rawls, se cobrasen impuestos sobre los ingresos, uno todavía retendría una porción equitativa de recursos y libertades con los que controlar los aspectos esenciales de su vida. Gravar los ingresos provenientes del ejercicio de los talentos naturales no implica desfavorecer injustamente a nadie, en cuanto a su autonomía sustantiva, o en cuanto a su capacidad para actuar de acuerdo con su concepción de sí mismo.

Finalmente, Nozick podría sostener que la redistribución propia del Estado del bienestar niega la dignidad de las personas, y que esta dignidad es crucial para tratar a las personas como iguales (por ejemplo, Nozick, 1974, p. 334). En verdad, este autor parece defender la idea de que el hecho de que otras personas tengan derechos sobre los frutos de mis talentos es un ataque a mi dignidad. Sin embargo, esta afirmación no resulta plausible. Un problema es que Nozick vincula por lo general la dignidad a la autodeterminación, por lo que los regímenes liberales, y no los libertaristas, promoverían mejor la dignidad de cada persona. En todo caso, la dignidad es un predicado o una consecuencia de otras creencias morales. Sólo sentimos que algo representa un ataque contra nuestra dignidad si ya estamos convencidos de que tal cosa está mal. Veremos la redistribución como un ataque a nuestra libertad sólo si creemos que ella resulta moralmente errónea. Si, en cambio, consideramos que la redistribución es exigible como parte de lo que significa tratar a las personas como iguales, entonces ésta servirá para promover, más que para combatir, lo que las personas entienden como igual dignidad.

El libertarismo no puede defenderse en términos de autonomía, consentimiento, autodeterminación, o dignidad. Todas estas nociones resultan vagas, o apoyan el igualitarismo liberal. Tal vez exista otra razón capaz de respaldar a Nozick en su defensa del libertarismo. Es difícil decirlo, dado qué él, equivocadamente, cree que el ser dueño de uno mismo conlleva la necesidad de aceptar el libertarismo, motivo por el cual no considera alternativas. Sin embargo, tal como se presenta actualmente, la teoría de Nozick fracasa en su defensa de los derechos de propiedad incuestionables, o en la defensa del sistema de libre mercado que tiene como objetivo respetar tales derechos. La autodeterminación no excluye la redistribución impositiva, dado que muchos regímenes económicos diferentes resultan formalmente compatibles con la autonomía. Y si miramos más allá de la autonomía formal, para ocuparnos de cuáles son los regímenes que aseguran mejor la autonomía sustantiva, nos encontramos con que Nozick no nos ha dado ninguna razón para preferir las desigualdades del libertarismo a la igualdad liberal.

¿Hay alguna razón, siquiera, para que nos ocupemos de la autonomía formal? En el argumento antes presentado utilicé la idea de la autonomía sustantiva como un test para decidir entre aquellos regímenes compatibles con la autonomía formal. Sin embargo, si comparamos estas dos concepciones, seguramente la autonomía sustantiva es más importante. No defendemos la autodeterminación, simplemente, porque ella promueva la autonomía formal. Más bien, defendemos la autonomía formal en la medida en que ella promueve la autodeterminación. En verdad, como sostuve anteriormente, hay ocasiones en las que el mismo Nozick trata la concepción sustantiva como la más importante. Entonces, ¿por qué no empezar directamente con la autodeterminación como nuestra concepción preferida para tratar a lis personas como iguales? En vez de preguntar qué regímenes compatibles con la autonomía formal promueven mejor la autodeterminación, ¿por qué no preguntar directamente qué régimen promueve mejor la autodeterminación? Puede ocurrir que el mejor régimen, definido en términos de autodeterminación, no sólo no tenga en cuenta la autonomía formal, sino que además la limite. En dicho caso, la autonomía formal debería dejar un lugar para la autodeterminación sustantiva, que es lo que realmente nos importa (Cohen, 1986 *b*, p. 86).

Esta opción resulta tan obviamente preferible, que se hace necesaria una explicación que dé cuenta del acento de Nozick en la propiedad sobre uno mismo. Una explicación posible es la que dice que Nozick, sencillamente, necesitaba dicha noción para defender los derechos de propiedad. Sin embargo, existe una explicación más generosa. Nozick, como los liberales clásicos, quiere articular una concepción de la igualdad que niegue que algunos se encuentran subordinados a otros por naturaleza o por derecho. Nadie es tan sólo un medio para los demás, en la forma en que un esclavo es un medio para su propietario. Si la esclavitud representa el caso paradigmático de lo que es la negación de la igualdad, podría parecer que el mejor modo de afirmar la igualdad sea el de dar a cada persona los derechos legales sobre sí misma que los esclavistas niegan a sus esclavos, la mejor forma de evitar que una persona sea esclavizada por otra sería la de asegurarle a cada uno que sea dueño de sí mismo. Por desgracia, el hecho de que yo tenga derechos legales de autonomía no significa que tenga la capacidad de evitar lo que es estar esclavizado. Incluso si el capitalista no tiene sobre mí los mismos derechos legales que tenía el esclavista sobre sus esclavos, yo puedo carecer de toda capacidad real para decidir acerca de la naturaleza y los términos de mi modo de vida. El mejor método de evitar el tipo de negación de la igualdad que se da en la esclavitud no es el de invertir los derechos legales implicados, sino más bien el de igualar el control sustantivo en poder de cada persona, por medio de una distribución igualitaria de recursos y libertades.

El acento de Nozick en la idea de la autonomía formal pudo deberse también a la vaguedad de tal concepto. La idea de ser dueño de uno mismo sugiere, equivocadamente, que no somos autónomos, como si los diversos derechos y poderes que constituyen el hecho de ser dueño de uno mismo debieran ser conjuntamente aceptados o rechazados. Si en verdad la elección fuera ésa, entonces tendría sentido poner el acento en ser dueño de uno mismo. Sin embargo, en realidad existe una diversidad de opciones, que implican diferentes tipos de control sobre las elecciones y las circunstancias de uno. La idea de ser dueño de uno mismo tiende a impedir que las personas consideren todas las opciones relevantes, como lo revela la propia argumentación de Nozick. La afirmación según la cual la autonomía es crucial para tratar a cada persona como a un fin en sí mismo resulta aceptable sólo si la única opción es la de falta de autonomía.

Necesitamos distinguir diferentes elementos relacionados con el ser dueño de uno mismo, y ver de qué modo se vinculan con los diferentes elementos implicados en el control de recursos externos. Deberíamos considerar cada uno de estos derechos y poderes en sus propios términos, para ver de qué modos promueven los intereses esenciales de cada persona. ¿Qué combinación de derechos y recursos contribuye mejor a la capacidad de cada individuo para actuar conforme a sus objetivos y proyectos, para actuar conforme a su concepción de sí mismo? La mejor combinación puede implicar algo más que la autonomía formal (por ejemplo, acceso a recursos) pero también puede entrañar algo menos, dado que puede. Ser provechoso abandonar parte de la autonomía formal en pos de una autodeterminación sustantiva.

Como resumen de este apartado, he sostenido que la redistribución rawlsiana es compatible con la autonomía formal, y que funciona mejor que el libertarismo en la promoción de la autodeterminación sustantiva. También sostuve que la autonomía formal resulta un pretexto para desviar la atención, porque la autodeterminación sustantiva es el valor más importante. Nozick no ha combatido adecuadamente la afirmación de Rawls según la cual las personas no tienen un derecho legítimo sobre los beneficios derivados del ejercicio de sus talentos inmerecidos. He tratado de demostrar que puede llegarse a un esquema distributivo rawlsiano aun sin negar la propiedad sobre uno mismo, ya que la redistribución puede surgir de los requerimientos de una teoría equitativa sobre el acceso a los recursos externos. Sin embargo, todavía considero que la negativa de Rawls respecto de ser dueño de uno mismo era perfectamente razonable. Pienso que podemos tratar los talentos de las personas como parte de sus circunstancias, y por lo tanto como una posible base para la compensación. Las personas tienen derechos a la posesión y al ejercicio de sus talentos, pero los menos favorecidos también pueden tener derecho alguna compensación por sus desventajas. Resulta injusto que las personas sufran a partir de desigualdades inmerecidas en las circunstancias. Los menos favorecidos tienen derechos sobre los más afortunados, independientemente de cuestiones vinculadas al acceso a los recursos externos. Como sostuve en la discusión del ejemplo de Wilt Chamberlain, Nozick no nos ha dado ninguna razón para rechazar la intuición de Rawls.

3. El libertarismo como una teoría de los beneficios mutuos

Muchos libertaristas reconocen la debilidad de los argumentos de Nozick. El problema, en su opinión, no se encuentra en las conclusiones de Nozick, sino en su intento de defenderlas recurriendo a la igualitaria idea kantiana de tratar a las personas como fines en sí mismas. Si partimos de la idea de que cada persona importa tanto como las demás, entonces la justicia exige algo diferente de la autonomía de Nozick. Sin embargo, de acuerdo con los libertaristas, dicho argumento sólo muestra que no es correcto ver el

libertarismo como una teoría acerca de cómo tratar a las personas como iguales. Peto entonces, ¿qué es el libertarismo? Existen dos alternativas principales en este apartado, consideraré el libertarismo como una teoría de los beneficios mutuos; en el apartado siguiente lo consideraré como una teoría de la libertad.

Las teorías libertaristas de los beneficios mutuos se presentan habitualmente en términos contractuales. Esto puede resultar confuso, dado que a las teorías liberales igualitarias también se las presenta en términos contractuales, y dicha coincidencia podría enmascarar las diferencias fundamentales que existen entre ambas concepciones. Por lo tanto, antes de evaluar la defensa que hace el libertarismo de la teoría de los beneficios mutuos, presentaré algunas de las diferencias que existen entre la versión rawlsiana y la de la teoría de los beneficios mutuos sobre el contractualismo.

Para Rawls, el contrato se vincula a "nuestro natural deber de justicia". Tenemos un deber natural de tratar a los demás de un modo equitativo, porque los demás constituyen "fuentes configuradoras de pretensiones válidas". Desde el punto de vista moral, las personas importan, no porque puedan perjudicarnos o beneficiarnos, sino porque son "fines en sí mismas" (Rawls, 1971, pp. 115-116). El contrato nos ayuda a determinar el contenido de este deber natural, porque requiere que cada parte tome en consideración las necesidades de los demás como "seres libres e iguales". Para asegurar que el contrato dé un tratamiento igualitario a cada uno de los contratantes, la posición original de Rawls hace abstracción de las diferencias de talentos y de fuerza que podrían crear un poder de negociación desigual. Al eliminar estas diferencias arbitrarias, el contrato "reemplaza una desigualdad física por una igualdad moral" (Diggs, 1981, p. 277), y por ese medio "representa la igualdad entre los seres humanos como personas morales" (Rawls, 1971, p. 19). Entonces, para Rawls, el contrato ofrece como un instrumento útil para la determinación del contenido de nuestros deberes naturales de justicia, dado que nos permiten representar adecuadamente nuestra igualdad moral (cap. 3, apartado 3).

Los defensores de la teoría de los beneficios mutuos también recurren al contrito, pero por razones opuestas. Para ellos, no existen deberes naturales o pretensiones morales autoconfiguradas. No existe una igualdad moral subyacente a nuestra desigualdad física natural. Según ellos, la visión moderna del mundo excluye la idea tradicional de que las personas y las acciones tienen algún *status* moral inherente. Lo que las personas toman como valores morales objetivos no son más que las preferencias subjetivas de los individuos (Buchanan, 1975, p. 1; Gauthier, 1986, pp, 55-59; Narveson, 1988, pp. 110-121).

Entonces no existe nada naturalmente "correcto" o "equivocados" en las acciones de uno, aun cuando tales acciones impliquen el perjuicio de otros. De todos modos, aunque no exista nada inherentemente malo en causar tales perjuicios, yo haría mejor en abstenerme de tales conductas sí todas las demás personas van a adoptar la misma actitud. La adopción de una regla en contra de la lesión de derechos resulta algo mutuamente ventajoso, ya que no tenemos que utilizar nuestros recursos para defendernos y para defender nuestra propiedad, y quedamos en condiciones de establecer una cooperación estable. Ocasionalmente, puede resultar beneficioso para nuestro egoísmo a corto plazo la violación de tales acuerdos, pero dicho modo de actuar convierte la cooperación y las autolimitaciones en conductas inestables y, de esa manera, perjudican nuestro egoísmo a largo plazo (finalmente, dicha actitud puede llevarnos a la hobbesiana "guerra de todos contra todos"). Aunque el perjuicio a otros no sea algo inherentemente malo, a largo plazo todos se benefician al aceptar las convenciones que definen tales perjuicios como "incorrectos" e "injustos".

El contenido de tales convenciones, en consecuencia, es objeto de negociación; cada uno va a querer que el acuerdo en cuestión proteja sus propios intereses tanto como sea posible, y que limite sus propias acciones al mínimo. Aunque los acuerdos no son contratos reales, podemos concebir esta negociación sobre acuerdos mutuamente ventajosos como un proceso por medio del cual una comunidad establece su propio "contrato social". Aunque este contrato, a diferencia del que propone Rawls, no aparece como una elaboración de nuestras nociones tradicionales sobre las obligaciones morales y políticas, el mismo incluye algunas de las restricciones que Rawls y otros consideran "deberes naturales", por ejemplo, el deber de no robar, o el deber de compartir los beneficios de la cooperación de modo equitativo entre los contribuyentes. Las convenciones mutuamente ventajosas ocupan, en parte, el lugar de la moral tradicional, y, por dicha razón, puede estimarse que nos proporcionan un código "moral", aun cuando en su origen hayan sido "generadas como una limitación racional a partir de las premisas no morales de la elección racional" (Gauthier, 1986, p. 4).

David Gauthier, el defensor más conocido de este tipo de teorías, las ha descrito adecuadamente como "artificios morales", porque configuran una manera artificial de limitar aquello que las personas pueden naturalmente realizar. Que resulte o no ventajoso seguir un acuerdo particular dependerá de las preferencias y las facultades de cada vino. Aquellos que sean fuertes y más aptos estarán mejor que los más débiles y enfermizos, ya que gozarán de un poder de negociación mucho mayor. Las personas enfermizas

generan pocos beneficios para los demás, y lo poco que producen puede ser expropiado por los demás, sin temor a una venganza. Dado que hay poco que ganar a partir de la cooperación con una persona enfermiza, y nada que temer de su venganza, aquel que es más fuerte no se beneficia de la aceptación de convenciones que reconozcan o protejan los intereses de las personas enfermizas. Esto es precisamente lo que Rawls critica de los argumentos tradicionales, basados en el estado natural; tales argumentos dan lugar a diferencias en el poder de negociación que deberían resultar irrelevantes a la hora de determinar los principios de justicia. Sin embargo, Gauthier recurre a la idea del contrato como modo de definir los principios de los beneficios mutuos, y allí las diferencias en el poder de negociación se revelan determinantes. Las convenciones resultantes otorgan derechos a diferentes personas pero, dado que estos derechos dependen del poder de negociación de cada uno, la teoría de los beneficios mutuos "no proporciona a cada individuo un *status* moral inherente en relación con sus pares" (Gauthier, 1986, p. 222).

Las diferencias entre estas dos versiones del contractualismo no podrían ser más opuestas. Rawls apela al contrato para desarrollar nuestras nociones tradicionales de obligación moral, mientras que Gauthier apela a la misma noción para reemplazarlas; Rawls emplea la idea del contrato para precisar el *status* moral inherente de las personas, mientras que Gauthier se sirve del contrato pira elaborar una pretensión moral artificial; Rawls recurre al contrato como medio para anular las diferencias en el poder de negociación, mientras que Gauthier recurre a él para reflejarlas. Tanto en sus premisas como en sus conclusiones, estas dos versiones de la teoría contractual representan, en términos morales, un mundo aparte.

Brevemente, cuestionaré la plausibilidad del enfoque de los beneficios mutuos. Sin embargo, incluso si lo aceptáramos, difícilmente comprenderíamos de qué modo podría justificar un régimen libertarista en el que cada persona tenga una libertad ilimitada para establecer acuerdos individualmente sobre sí misma y sobre sus capacidades. Por supuesto, la teoría de los beneficios mutuos no puede considerar el hecho de ser dueño de uno mismo como derecho natural. Como dice Gauthier, este tipo de teorías no otorgan un "*status* moral inherente" a las personas, y si no existen deberes naturales que respetar en relación con los demás, entonces, obviamente, no hay un deber natural de respetar la autonomía de tales personas, ni tampoco un deber de tratarlas del modo en que ellas mismas lo hubieran consentido o acordado. Sin embargo, los libertaristas sostienen que el respeto a la autonomía es algo mutuamente beneficioso: reconocer en los demás derechos sobre si mismos, y no tratar de coercerlos para fomentar nuestro propio bien, conviene al interés de cada persona, en tanto los demás nos correspondan con la misma actitud. Los costes de forzar a los otros son demasiado altos, y los beneficios demasiado exiguos, para que valga la pena correr el riesgo de ser objeto de coerción. Las teorías de los beneficios mutuos, de todas formas, no justifican derechos adicionales, por ejemplo, derechos a una cierta porción de recursos según el principio de diferencia de Rawls. Los pobres saldrían beneficiados a partir de tal tipo de derechos, pero los ricos tienen el interés de proteger sus recursos, y los pobres carecen del poder suficiente para tomar aquellos recursos, o para hacer que los costes de la protección excedan a los beneficios de la misma. Entonces, las teorías de los beneficios mutuos conducen al libertarismo, porque todos tienen tanto el interés como la capacidad para exigir su autonomía, pero aquellos que tienen un interés en la redistribución no tienen la capacidad para exigirla (Harman, 1985, pp. 321-322; cf. Barry, 1986, cap. 5).

La teoría de los beneficios mutuos, ¿justifica que se aseguren a cada persona derechos a su autonomía? Dado que las personas carecen de un status moral inherente, el hecho de que uno tenga un derecho ilimitado a contratar respecto de sus talentos y pertenencias dependerá de si tiene o no poder para defender sus talentos y pertenencias contra la coerción de los demás. Los libertaristas que apoyan la teoría de los beneficios mutuos afirman que, de hecho, todos tienen dicho poder. Mantienen que los humanos son iguales, por naturaleza, aunque no en el sentido de Rawls de compartir una igualdad fundamental en los derechos naturales. Más bien, entienden que la igualdad de derechos "se deriva de una fundamental igualdad de condiciones que se da *de hecho*: la común vulnerabilidad frente a las usurpaciones de los demás" (Lessnoff, 1986, p. 107). Las personas son, por naturaleza, más o menos iguales en cuanto a su capacidad para perjudicar a los demás, y en cuanto a su vulnerabilidad frente a los perjuicios que otros quieran causarles, y esta igualdad de hecho cimenta el igual respeto por la propiedad sobre uno mismo.

Mas esta postura no es realista. Muchas personas carecen del poder necesario para defenderse a sí mismas, y por consiguiente no pueden pretender un derecho a su autonomía a partir de la teoría de los beneficios mutuos. Como dice James Buchanan: "si las diferencias personales son suficientemente grandes", entonces los más fuertes pueden tener la capacidad para "eliminar" a los más débiles, o para apropiarse de cualquier bien producido por ellos y establecer por ese medio "algo similar a un contrato de esclavitud" (Buchanan, 1975, pp. 50-60). Éstas no son posibilidades abstractas: las diferencias personales son, efectivamente, enormes. Es uñía consecuencia inevitable de las teorías de los beneficios mutuos la de que los débiles por naturaleza "caigan del otro lado de la empalizada" de la justicia (Gauthier, 1986, p. 268). Así les

ocurre, por ejemplo, a los niños, ya que "es poco lo que pueden hacer para desquitarse de aquellos que ponen en peligro su bienestar" (Lomansky, 1987, p. 161; Grice, 1967, pp. 147-148).

Es dudoso que muchos teóricos de los beneficios mutuos realmente crean en este presupuesto de la igualdad natural en el poder de ¡negociación. A fin de cuentas, su pretensión no es la de que las personas sean, de flecho, iguales por naturaleza sino, más bien, la de que la justicia sólo es posible cuando tal requisito se cumple. Por naturaleza, cada uno tiene el derecho de utilizar cualquier medio del que disponga y, por ello, la única vía por la que pueden surgir limitaciones morales es la de que las personas sean más o menos iguales en cuanto a sus poderes y vulnerabilidades. Porque sólo entonces cada persona gana más con la protección de su propia persona y de su propiedad, que lo que pierde al abstenerse de utilizar los cuerpos y recursos de otras. Pero la igualdad natural no es suficiente, puesto que personas con capacidades físicas similares pueden contar con capacidades tecnológicas radicalmente desiguales, y "aquellos con una tecnología más avanzada, frecuentemente, se encuentran en la posición de establecer frente a sus pares los términos de su relación" (Gauthier, 1986, p. 231; Hampton, 1986, p. 255). En verdad, la tecnología puede llevarnos a un punto en que, como sostuvo Hobbes, llegue a existir un "poder irresistible" sobre la tierra, y para Hobbes y sus seguidores contemporáneos, dicho poder, "quienquiera que sea quien lo posea, justifica real y apropiadamente todo tipo de acciones". Nadie podría pretender derechos de autonomía contra dicho poder.[6]

Las teorías de las ventajas mutuas, de ese modo, subordinan la autonomía individual al poder que tengan los demás. Ésta es la razón por la cual Nozick convierte la autonomía en una cuestión de derechos naturales. Para Nozick, coercer a los otros resulta equivocado, no porque coercer sea demasiado costoso, sino porque las personas son fines en sí mismas, y la coerción vulnera la condición moral inherente de las personas, al tratarlas como meros medios. Entonces, la defensa del libertarismo que hace Nozick descansa precisamente en la premisa que Gauthier niega, es decir, en la idea de que las personas tienen una condición moral inherente. Sin embargo, ninguno de los dos enfoques conduce realmente al libertarismo. El enfoque de Nozick explica por qué cada uno tiene derechos iguales, independientemente de su poder de negociación; sin embargo no puede explicar por qué los derechos de las personas no incluyen pretensiones sobre los recursos sociales. El enfoque de Gauthier explica por qué el débil y el vulnerable no tienen demandas legítimas sobre los recursos externos; sin embargo, no puede explicar por qué, a pesar de su poder de negociación desigual, tienen iguales pretensiones a favor de su autonomía. Tratar a las personas como fines en sí mismas requiere más (o algo diferente) que respetar la autonomía (*contra* Nozick); tratar a las personas de acuerdo con la teoría de los beneficios mutuos habitualmente no requiere respetar la autonomía (*contra* Gauthier).

Aceptemos, de todas formas, que la teoría de los beneficios mutuos conduce al libertarismo. Tal vez Lomansky esté en lo cierto respecto de que cuesta demasiado determinar a quién podemos esclavizar y a quién debemos tratar como un igual, de tal modo que los más fuertes estarían de acuerdo con el establecimiento de reglas que reconozcan su autonomía incluso a las personas más débiles (Lomansky, 1987, pp. 76-77). ¿Podría esta postura erigirse como una defensa del libertarismo? De acuerdo con nuestro sentido común, las actividades mutuamente beneficiosas resultan legítimas sólo si respetan los derechos de otros (incluyendo los derechos de aquellos que son demasiado débiles para defender sus intereses). Puede que no sea beneficioso para el más fuerte abstenerse de matar o esclavizar a los débiles, pero los más débiles tienen derechos prioritarios de justicia respecto de los más fuertes. Negar esto implica "parodiar la idea de justicia, añadiendo un insulto al perjuicio. Normalmente no se piensa que la justicia pierde su pertinencia cuando se presentan condiciones de extrema desigualdad de poder sino, más bien, se considera que resulta especialmente importante, precisamente, en tales circunstancias" (Barry, 1989, p. 163). De acuerdo con nuestra visión cotidiana, explotar a los indefensos constituye la peor de las injusticias, pero los teóricos de los beneficios mutuos sostienen que no tenemos obligaciones respecto de los indefensos.

Esta apelación a nuestra moralidad cotidiana es una petición de principio, ya que el enfoque de los beneficios mutuos indica, precisamente, que no existen deberes naturales hacia los demás; dicho enfoque desautoriza a aquellos que creen que existe "una diferencia moral real entre lo correcto y lo incorrecto que todos los hombres [tienen] el deber de respetar" (Gough, 1957, p. 118). Decir que Gauthier pasa por alto nuestro deber de proteger al vulnerable no es dar un argumento contra su teoría, porque la existencia de tales deberes es el verdadero punto en cuestión. Sin embargo, precisamente porque abandona la idea de que las personas tienen un *status* moral inherente, el enfoque de los beneficios mutuos no supone un criterio alternativo de justicia, sino más bien una alternativa a la justicia. Aunque la teoría de las ventajas mutuas puede generar resultados justos en condiciones de igualdad natural y tecnológica, da lugar a la explotación

[6] Algunos intentos infructuosos tendentes a demostrar que la teoría de los beneficios mutuos es compatible con la ayuda obligatoria a los indefensos, y que en verdad la requiere, pueden encontrarse en Lomansky (1987, pp. 161-162, 204-208); Waldron (1986, pp. 481-482); Narveson (1988. pp. 269-274); Grice (1967, p. 149). Para un examen de tales intentos infructuosos. véase Goodin (1988, p. 163); Copp (1990): Gauthier (1986, pp. 286-287).

cuando “las diferencias personales son suficientemente grandes”. En dicha teoría, no existen fundamentos suficientes para preferir la justicia a la explotación. Si las personas actúan de un modo justo, no es porque ven la justicia como un valor, sino sólo porque carecen de un “poder irresistible” y por lo tanto deben decidirse por la justicia. Desde el punto de vista de la moralidad cotidiana, entonces, el contractualismo de la teoría de los beneficios mutuos puede proporcionarnos un análisis útil sobre nuestro egoísmo racional o sobre la *realpolitik*, “pero sigue siendo todavía un misterio por qué tenemos que considerarlo como un método para la justificación moral” (Sunner, 1987, p. 158; cf. Barry, 1989, p. 284). Como dice Rawls, un principio como el de “a cada uno de acuerdo con su capacidad de amenazar a los demás” simplemente no cuenta como una concepción de justicia (Rawls, 1971, p. 134).

Nada de esto preocupará al teórico de los beneficios mutuos. Si uno rechaza la idea de que las acciones o las personas tienen un *status* moral inherente, los límites morales deben resultar artificiales, y no naturales, al basarse en convenciones mutuamente ventajosas. Y si los acuerdos mutuamente ventajosos entran en conflicto con nuestra moralidad cotidiana, entonces “mucho peor para la moralidad” (Morris, 1988, p. 120). El enfoque de los beneficios mutuos puede ser lo mejor que podemos esperar en un mundo en el que no hay deberes naturales o valores morales objetivos.

El enfoque de los beneficios mutuos convencerá a aquellos que compartan este escepticismo acerca de las pretensiones morales. De todos modos, la mayor parle de la filosofía política dé tradición occidental comparte la visión opuesta, según la cual existen justicias e injusticias que generan obligaciones y que todas las personas tienen el deber de respetar. Desde mi punto de vista, ésta es una presunción legítima. Es cierto que nuestras afirmaciones sobre los deberes naturales no resultan observables o susceptibles de ser puestas a prueba; pero las diferentes áreas del conocimiento se sirven de diferentes tipos de objetividad, y no hay razón para esperar o desear que los deberes morales tengan el mismo tipo de objetividad que las ciencias físicas. Como dice Nagel: “*si* algunos valores son objetivos, lo que son objetivos son los *valores*, y no alguna otra cosa” (Nagel, 1980, p. 98).[7]

Ésta es una cuestión difícil, y algunas personas se mantendrán escépticas acerca de la existencia de valores morales. Si esto es así, entonces, las teorías de las ventajas mutuas pueden llegar a ser todo lo que tenemos para fijar reglas sociales. Sin embargo, nada de esto ayuda al libertarista, porque las convenciones mutuamente ventajosas muchas veces pueden no ser libertarias. Algunas personas tendrán la capacidad de coercer a los demás, vulnerando su autonomía, y algunas personas tendrán la capacidad de tomar la propiedad de los demás, violando su propiedad de bienes externos. Entonces, las teorías de los beneficios mutuos sólo brindan una defensa muy limitada de los derechos de propiedad, la cual no parece una defensa moral aceptable. La mayoría de los libertaristas preferiría defender su compromiso con los derechos de propiedad mediante la justicia, y no mediante el poder. La apelación de Nozick a la igualdad no parece válida, pero todavía tenemos que examinar su apelación a la libertad.

[7] Aun si pudiéramos identificar tales normas de justicia, restaría la difícil pregunta de por qué nos sentimos obligados a obedecerlas. ¿Por qué debería preocuparme por lo que moralmente estoy obligado a hacer? Los teóricos de los beneficios mutuos afirman que sólo tengo una razón para hacer algo si dicha acción ayuda a que satisfaga algún deseo personal. Si las acciones morales no incrementasen la satisfacción de mis deseos, no tendría ninguna razón para realizarlas. Esta teoría de la racionalidad podría llegar a ser cierta incluso si existieran normas morales objetivas. El contractualismo de Rawls puede proveernos de una concepción verdadera sobre la justicia, y aun así “ser sólo una actividad intelectual, una forma de mirar el mundo, sin electos motivacionales sobre la acción humana” (Hampton, 1986, p. 32). ¿Por qué personas con un poder desigual deberían abstenerse de usar este poder en su propio interés? Buchanan apunta que los poderosos tratarán a los demás como moralmente iguales sólo si “artificialmente” se insta a que lo hagan “por medio de adhesión general a normas éticas internas” (Buchanan, 1975, pp. 175, 176). Rawls, en verdad, también invoca la “adhesión a normas éticas internas” –esto es, invoca una disposición preexistente a actuar de modo justo– en la explicación de la racionalidad de la acción moral (Rawls, 1971, pp. 487-489). Cuando Buchanan llama a ésta una motivación “artificial”, lo que quiere decir es que Rawls no ha podido encontrar una motivación “real” para la acción justa. Sin embargo, ¿por, qué nuestra motivación para actuar de modo justo no debería ser una motivación moral? Como sostiene Kant, la moralidad “es una causa suficiente y primaria para nuestra propia determinación”. Las personas pueden llegar a motivarse para actuar de modo justo simplemente entendiendo las razones morales para hacerlo. Esto puede parecer “artificial” pira aquellos que aceptan una concepción de la racionalidad del tipo de las ventajas mutuas, pero la aceptabilidad de esta concepción es precisamente lo que está en juego. Para muchos de nosotros, el solo reconocimiento de que los demás tienen nuestras mismas necesidades y fines nos otorga una razón que nos obliga a adoptar el punto de vista de la justicia (Barry,1989. pp. 174-175, 285-288).

4. El libertarismo como una teoría de la libertad

Algunas personas mantienen que el libertarismo no es una teoría de la igualdad o de los beneficios mutuos. Más bien, como su nombre sugiere, es una teoría de la libertad. De acuerdo con esta visión, la igualdad y la libertad rivalizan con nuestro compromiso con la moral, y lo que define el libertarismo es precisamente el reconocimiento de la libertad como su premisa moral fundacional, y su rechazo a llegar a un acuerdo entre la libertad y la igualdad (a diferencia de lo que ocurre con el estado de bienestar liberal).

Ésta no es una interpretación plausible de la teoría de Nozick. Éste, efectivamente, sostiene que somos libres, moralmente hablando, de utilizar nuestros poderes como deseemos. Pero esta autonomía no se deriva de ningún principio de libertad. No nos dice que la libertad es lo primero, y que luego, con el objeto de ser libres, necesitamos de la propia autonomía. No nos sugiere ningún criterio para considerar la idea de libertad como algo previo, algo desde donde lo cual derivar nuestra autonomía. Su postura, más bien, es la de que el alcance y la naturaleza de la libertad que tenemos resultan una función de nuestra autonomía.

Otros libertaristas, de todas maneras, afirman que el libertarismo se basa en un principio de libertad. ¿Qué significa para una teoría basarse en un principio de libertad? ¿De qué modo dicho principio podría servir para defender el capitalismo? Una respuesta obvia es la siguiente:

(1) Un mercado sin limitaciones implica mayor libertad;
(2) la libertad es un valor fundamental;
(3) por lo tanto, el libre mercado es exigible moralmente.

Sin embargo esta visión, aunque muy común, entraña una confusión. Sostendré que tanto 1) como 2), tal como se les suele presentar, están equivocados, y que cualquier intento de defender el capitalismo apelando a un principio de libertad se enfrentará a problemas similares.

a) El valor de la libertad

1.º El papel de la libertad en las teorías igualitarias

Comencemos con la premisa 2), relativa al valor de la libertad. Antes de examinar la afirmación de que la libertad es un valor fundamental, es importante clarificar el papel que desempeña la libertad en las teorías que hemos examinado. Señalé que el utilitarismo, el liberalismo, y el libertarismo de Nozick son todas teorías igualitarias. Aunque la libertad no aparece como un valor fundamental en ellas, esto no significa que no se preocupen por la libertad. Por el contrario, en cada una de estas teorías la protección de ciertas libertades reviste una gran importancia. Esto es obvio en el caso de Nozick, que pone el acento en las libertades formales de la propia autonomía, y en el caso de Rawls, que asigna prioridad lexicológica a las libertades civiles y políticas básicas. Sin embargo, ello también era cierto en la mayoría de los utilitaristas, como Mill, que estimaban que la utilidad se incrementaba otorgando a las personas la libertad de elegir su propio modo de vida.

Los teóricos igualitarios definen cuáles son las libertades que deberían ser protegidas a partir de un principio de igual consideración por los intereses de las personas. Se preguntan, entonces, si una libertad particular promueve o no los intereses de las personas, y en caso de que la respuesta sea afirmativa, afirman que dicha libertad debería promoverse, dado que los intereses de las personas deben promoverse. Por ejemplo, si todos muestran un interés fundamental en la libertad de elegir a su pareja, negarle a alguien dicha libertad implicaría negarle la consideración y el respeto a que tiene derecho, implicaría negar la igualdad de su condición como un ser humano cuyo bienestar debe tratarse con igual consideración. Defender una libertad particular, por lo tanto, implica responder a las dos preguntas siguientes:

a) ¿Qué libertades son importantes, qué libertades importan, dada nuestra concepción acerca de los intereses de las personas?
b) ¿Qué distribución de libertades fundamentales otorga una igual consideración a los intereses de cada persona?

En otras palabras, los teóricos igualitarios se preguntan, en primer lugar, cómo puede encajar una libertad particular en una teoría sobre los intereses de las personas, y luego, se preguntan qué distribución de esa libertad resulta apropiada respecto de una teoría que trata con igual consideración los intereses de las

personas. En el caso de Rawls, por ejemplo, nos planteamos qué esquema de libertades sería el elegido desde una posición contractual, una posición que refleje una preocupación imparcial por el interés de las personas. De esta forma, algunas libertades particulares pueden llegar a desempeñar un papel importante dentro de las teorías igualitarias. Llamaré a esto "el enfoque rawlsiano" de la asignación de libertades.

Las teorías de los beneficios mutuos definen las libertades de un modo similar. Como en el caso de Rawls, estas tesis se preguntan, en primer lugar, qué libertades particulares propician los intereses de las personas, y luego qué distribución de estas libertades se sigue una vez que los intereses de las personas fueron adecuadamente ponderados. La única diferencia es la de que en las teorías de las ventajas mutuas, los intereses de las personas se evalúan de acuerdo con su poder de negociación, y no a partir de una preocupación por la imparcialidad. En el caso de Gauthier, por ejemplo, nos preguntamos qué esquema de libertades acordarían contratantes que negocien en pos de sus mutuos beneficios sobre la base de sus propios intereses.

Como hemos visto, muchos libertaristas defienden sus libertades preferidas (por ejemplo, la libertad de ejercer los talentos de uno dentro del mercado) de una de estas dos maneras. En verdad, muchos de los libertaristas que dicen que su teoría se "fundamenta en la libertad" también defienden sus libertades preferidas en términos de la consideración por los intereses de las personas, intereses que se evalúan a partir de criterios de igualdad o de beneficios mutuos. Afirman que este argumento se basa en la libertad, para subrayar su creencia de que nuestro interés esencial es un interés por ciertos tipos de libertad, pero esta argumentación no afecta a su argumento subyacente. Con independencia de dicha argumentación, el hecho de que definamos las libertades en términos de igualdad o de beneficios mutuos no nos conduce al libertarismo, por las razones antes esgrimidas.

¿Puede la defensa del libertarismo fundamentarse en la libertad de un modo realmente diferente de la defensa basada en la igualdad o en los beneficios mutuos? ¿Qué significaría para los libertaristas defender sus libertades preferidas apelando al principio de libertad? Existen dos posibilidades. Una consistiría en recurrir al principio según el cual la libertad debe incrementarse al máximo. Los libertaristas que apelan a este principio defienden sus libertades preferidas sosteniendo que el reconocimiento de las mismas incrementa la libertad dentro de la sociedad. Una segunda posibilidad consistiría en recurrir al principio según el cual las personas tienen un derecho a la más amplia libertad compatible con una igual libertad de los demás. Los libertaristas que apelan a este principio defienden sus libertades preferidas apuntando que el reconocimiento de las mismas aumenta la libertad global de cada persona. Yo voy a sostener que el primer principio mencionado es absurdo y poco atractivo, incluso para los propios libertaristas; y que el segundo principio, o bien es un modo confuso de restablecer el argumento igualitario, o bien se apoya en una concepción de la libertad demasiado vaga y poco atractiva. Y aun si aceptásemos las interpretaciones absurdas o poco atractivas del principio de la libertad, éstas tampoco defenderían el libertarismo.

2.º Libertad teleológica

El primer principio de la libertad dice que deberíamos tratar de incrementar la libertad existente en la sociedad. Si la libertad fuera el valor último, ¿Por qué no tratar de tener tanta como sea posible? Ésta, por supuesto, es la forma en que los utilitaristas teleológicos argumentan a favor de la maximización de la utilidad, por lo que llamaré a éste el principio de la libertad "teleológica". Sin embargo, como vimos en el capítulo 2, este tipo de teoría se aleja de nuestras convicciones básicas acerca de lo que significa la moralidad. Puesto que las concepciones teleológicas ven la preocupación por el bien (verbigracia, libertad o utilidad) como algo fundamental, y consideran derivada la preocupación por las personas, la promoción del bien queda disociada de la promoción de los intereses de las personas. Por ejemplo, podríamos incrementar la libertad dentro de la sociedad, aumentando el número de las personas, incluso en el caso de que la libertad de cada persona no acabara siendo modificada. Pero nadie piensa que un país más poblado es, sólo por dicha razón, más libre en algún sentido moral relevante.

Más aún, sería posible promover el bien en cuestión sacrificando a las personas. A modo de ilustración, un principio teleológico podría exigir que forzáramos a la gente a parir y criar niños, para incrementar, por ese medio, la población. Esto privaría a las personas de una libertad, pero el resultado sería el de un incremento en la libertad global, dado que las mayores libertades de la nueva población tendrían más valor que la pérdida de libertad entre la población inicial. El principio podría justificar hasta una distribución desigual de la libertad. Si cinco personas me esclavizan, no hay razón para suponer que la pérdida de mi libertad valga más que la libertad ahora incrementada de los cinco esclavistas. Colectivamente, tales personas pueden llegar a contar con más opciones o elecciones a partir de la libertad de dispone¡- del trabajo

que yo pierdo (dando por sentado que sea posible medir tales cosas. Véase apartado 4, 3º). Pero ningún libertarista apoyaría tales políticas, dado que violan derechos fundamentales.

Cuando los libertaristas dicen que su teoría se basa en la libertad, no pueden querer decir esto. Conforme al principio de la libertad teleológica, el objetivo no es el de respetar a las personas, de quienes se necesitan o demandan ciertas libertades, sino el de respetar la libertad, respecto de la cual algunas personas pueden resultar o no contribuyentes útiles. De todas formas, el libertarismo respeta a las personas en primer lugar, y respeta la libertad como un componente del respeto a las personas.

Por ello, los libertaristas no favorecen el incremento de la libertad en la sociedad. Pero a pesar de ello, ésta es una interpretación natural de la afirmación según la cual la libertad es un valor fundamental, afirmación defendida por la retórica libertarista de rechazo a la igualdad. Los libertaristas creen en la existencia de derechos iguales a la autonomía, pero muchos de ellos no quieren defender tales derechos mediante la apelación a algún principio de igualdad. Tratan de encontrar una razón fundamentada en la libertad para distribuir las libertades de modo igual. Así, algunos libertaristas afirman que favorecen las libertades iguales porque creen en la libertad y, puesto que cada individuo puede ser libre, cada individuo debería ser libre.[8] No obstante, si ésta fuera realmente la explicación del compromiso del libertarismo con la igual libertad, entonces deberían promover un incremento en la población, ya que las personas futuras también pueden ser libres. Los intentos libertaristas por defender la igual libertad apelando a la libertad, y no a la igualdad, los abocan a un principio teleológico de libertad, porque éste es el único principio de libertad que no apela a la igualdad. Sin embargo este planteamiento no se ajusta a sus verdaderos compromisos. Los libertaristas rechazan incrementar la libertad global mediante el incremento de la población, y rechazan esto por la misma razón por la que rechazan incrementar la libertad global a través de la distribución desigual de las libertades, es decir, su teoría se fundamenta en la igualdad. Como dice Peter Jones, "preferir la igual libertad a la libertad desigual es preferir la igualdad sobre la desigualdad, más que preferir la libertad sobre la falta de libertad" (Jones, 1982, p. 233) En tanto los libertaristas se encuentren comprometidos con la igual libertad para cada persona adoptarán una teoría basada en la igualdad. El intento de negar esto traduciendo todo en términos de libertad no sólo confunde la cuestión, sino que amenaza con socavar el propio compromiso de los libertaristas con la autonomía.

3.º Libertad neutral

El segundo, y más prometedor candidato a constituir un principio fundacional de la libertad dice que cada persona tiene derecho a la más amplia libertad compatible con una igual libertad para todos. Llamaré a éste el principio de la "mayor libertad igual". Este principio actúa dentro el sistema general de una teoría igualitaria, dado que ahora la igual libertad no puede sacrificarse en aras de una mayor libertad global, aunque esto difiere, de un modo significativo, de la postura de Rawls (apartado 4, A, 1.º). La postura de Rawls definía las libertades particulares preguntando de qué forma las mismas promovían nuestros intereses. La postura de la mayor libertad igual determina las libertades particulares planteándose cuánta libertad nos proporcionan conforme al presupuesto de que tenemos un interés en la libertad como tal, un interés en el incremento de nuestra libertad global. Ambas posturas recogen el valor de las libertades particulares mediante una explicación acerca de nuestros intereses. Sin embargo, la postura de Rawls no nos decía que tuviésemos un interés en la libertad como tal, o que nuestro interés en alguna libertad particular se correspondiese con la cantidad de libertad contenida en ella. Dicha postura ni siquiera nos decía que tenía sentido comparar la cantidad de libertad contenida en cada libertad particular. Diferentes libertades promueven diferentes intereses por motivos muy distintos, y no hay razón para suponer que las libertades más valoradas son las que conllevan una mayor libertad. En cambio, el enfoque de la mayor libertad igual señala que el valor de cada libertad particular está dado simplemente por la cantidad de libertad que contiene, porque nuestro interés por libertades particulares proviene de nuestro interés en la libertad como tal. A diferencia de lo que ocurre en el enfoque de Rawls, los juicios sobre el valor de libertades diferentes exigen, y derivan de, juicios acerca de la mayor o menor libertad.

Si el libertarismo recurre a este principio de la mayor libertad igual entonces no es, en sentido estricto, una teoría "basada en la libertad" porque (a diferencia de las teorías teleológicas basadas en la libertad) los derechos a la libertad derivan de las pretensiones de una igual consideración. Sin embargo, resulta una teoría basada en la libertad en un sentido más impreciso, puesto que (a diferencia de lo que ocurre

[8] Habitualmente, los teóricos izquierdistas cometen el mismo error. George Brenkert, por ejemplo, defiende que el compromiso de Marx con la libertad no se vincula a ningún principio de igualdad (Brenkert, 1983, pp. 124, 158; pero cf. Anderson, 1981, pp. 220-221; Geras, 1989, pp. 247-251).

con el enfoque de Rawls sobre la libertad) deriva juicios acerca del valor de libertades particulares a partir de juicios acerca de la mayor o menor libertad. ¿Puede el libertarista defender sus libertades preferidas apelando al principio de la mayor libertad igual? Antes de que podamos responder esta pregunta, necesitamos contar con la posibilidad de medir la libertad, de tal modo que podamos determinar si el libre mercado, por ejemplo, incrementa la libertad de cada Individuo.

Para poder medir la libertad, primero necesitamos definirla. Existen muchas definiciones de libertad, pero pueden ser agrupadas, por el momento, en dos posturas (más adelante, consideraré subdivisiones adicionales). La postura "lockeana" define la libertad en términos de ejercicio de nuestros derechos. Si una cierta limitación disminuye o no nuestra libertad depende de si tenemos o no el derecho de realizar aquella actividad que se nos limita. Por ejemplo, los lockeanos afirman que cuando se impide que algunas personas roben, no se está restringiendo la libertad de tales personas, dado que las mismas no tenían el derecho de robar. Ésta es una definición "moralizada" de la libertad, ya que presupone una teoría previa acerca de los derechos. La postura "spenceriana", por otro lado, define la libertad de un modo no moralizado –a partir de la presencia de opciones o elecciones, por ejemplo– sin asumir que tenemos el derecho de ejercer tales opciones. Los spencerianos asignan derechos para incrementar la libertad individual de cada uno, de un modo compatible con una libertad igual para todos. Por lo tanto, si la gente tiene un derecho a apropiarse de recursos naturales previamente no poseídos, ello depende de si ese derecho incrementa o disminuye la libertad de cada persona (cf. Sterba, 1988, pp. 11-15).

Si el principio de la mayor libertad igual tiene que ser un principio fundacional, entonces la definición lockeana queda excluida. Si estamos tratando de derivar derechos a partir de juicios acerca de la mayor o. menor libertad, nuestra definición de libertad no puede presuponer ningún principio de derechos. Los libertaristas que apelan al principio de la mayor libertad igual creen que tener o no un derecho a apropiarnos de recursos no poseídos depende, por ejemplo, de si ese derecho aumenta la libertad de cada persona. Sin embargo, según una definición lockeana de la libertad, primero necesitamos saber si las personas tienen el derecho de apropiarse de recursos no poseídos, para luego saber si la limitación en la apropiación es una restricción de la libertad. Por lo tanto, si la defensa libertarista del capitalismo pretende basarse en la libertad, debe partir de una definición spenceriana de la libertad. (La definición spenceriana es preferible, de todos modos, dado que la definición lockeana entra en conflicto con nuestro uso cotidiano de la idea de "libertad". Decimos que un preso se ve privado de su libertad, aun si su encarcelamiento es legítimo.)

En el seno de la postura spenceriana existen dos propuestas principales para una definición no moralizada de la idea de libertad. Una es una definición "neutral", y la otra una definición "en términos de propósitos". Cada definición intenta ofrecer un criterio para determinar si una libertad particular incrementa o no la libertad global de alguien, que es lo que requiere el principio de la mayor igual libertad. En mi opinión, utilizar la primera definición no parece que nos lleve demasiado lejos, y lleva a resultados muy vagos, mientras que la segunda definición representa sólo una manera contusa de volver a exponer el enfoque rawlsiano de la asignación de libertades.

Según la visión "neutral", somos libres en tanto nadie nos impida actuar conforme a nuestros deseos. Ésta es una visión no moralizada, ya que no presupone que tenemos un derecho a actuar conforme a tales deseos. Utilizando esta definición podemos ser capaces de realizar juicios comparativos acerca de la cantidad de libertad de cada uno. De acuerdo con esta definición, uno puede ser más o menos libre puesto que uno puede ser libre de actuar conforme a ciertos deseos pero no conforme a otros. Si podemos hacer tales juicios cuantitativos acerca de la cantidad de libertad que satisfacen diferentes derechos, entonces podemos determinar qué derechos son más valiosos. Si el principio de la mayor libertad igual emplea esta definición de libertad, entonces cada persona tiene derecho a la mayor cantidad de libertad neutral compatible con una libertad igual para todos.

Sin embargo, a partir de lo dicho ¿se nos ofrece alguna pauta para determinar el valor de libertades diferentes? Existen dos problemas centrales al respecto. En primer lugar, nuestros juicios intuitivos acerca del valor de libertades diferentes no se basan en juicios cuantitativos de libertad neutral. De ahí que tales juicios nos conduzcan a resultados contrarios a nuestras intuiciones. En segundo lugar, los juicios cuantitativos requeridos por la libertad neutral pueden resultar imposibles de realizar.

Los juicios cuantitativos de libertad neutral ¿subyacen al modo en que, cotidianamente, determinamos el valor de libertades diferentes? Comparemos a los habitantes de Londres con los ciudadanos de un país comunista subdesarrollado como Albania. Por lo general pensamos que el ciudadano medio de Londres goza de mejor situación en lo que se refiere a la libertad. Después de todo, dicha persona tiene el derecho de votar, y practica su religión, amén de tener otras libertades civiles y democráticas. El albanés carece de ellas. Pero, por otro lado, Albania no tiene muchos semáforos, y las personas que poseen automóviles en dicho país se enfrentan con pocas, si es que con alguna, restricciones legales en cuanto a

cómo o dónde conducir. El hecho de que Albania cuente con menos limitaciones en el tráfico no cambia nuestra idea de que los albaneses están peor en términos de libertad. Sin embargo, ¿podemos explicar tal hecho apelando a un juicio cuantitativo de libertad neutral?

Si la libertad pudiese ser cuantificada neutralmente, de tal suerte que pudiéramos medir el número de veces en que, cada día, dichos semáforos impiden que los londinenses actúen de cierta manera, no habría razón para decir que estas limitaciones superarán en número a las que sufran los albaneses para practicar su religión en público. Como dice Charles Taylor (de quien he tomado este ejemplo): sólo una minoría de londinenses practican su religión, pero todos tienen que respetar las señales de tráfico. Los que practican una religión lo hacen una vez a la semana, mientras que todos se detienen ante los semáforos varias veces al día. En términos puramente cuantitativos, el número de actos limitados por los semáforos debe ser mayor que los que son limitados por una prohibición en la práctica de la religión" (Taylor, 1985, p. 219).

¿Por qué no aceptamos la "diabólica defensa" que hace Taylor sobre la libertad albanesa?, ¿por qué pensamos que el londinense goza de mejor situación en términos de libertad? Porque las restricciones en las libertades civiles y políticas son más importantes que las restricciones en la circulación determinadas por las señales de tráfico. Son más importantes, no porque impliquen *mayor libertad*, neutralmente definida, sino porque implican *libertades más importantes*. Son más importantes porque, por ejemplo, nos permiten tener un mayor control sobre los proyectos centrales de nuestras vidas, y ello nos da un mayor grado de autodeterminación, de un modo en el que las libertades de tráfico no lo hacen, ya sea que impliquen o no un grado menor de libertad neutral.

La visión neutral de la libertad sostiene que cada libertad neutral es tan importante como cualquier otra. No obstante, cuando pensamos acera del valor de diferentes libertades en relación con los intereses de las personas, vemos que algunas libertades son más importantes que otras, y que en verdad algunas libertades carecen de todo valor real, verbigracia, la libertad para difamar a alguien (Hart, 1975, p. 245). Nuestra teoría tiene que ser capaz de explicar las distinciones que hacemos entre diferentes tipos de libertad.

Los problemas de la libertad neutral son todavía más profundos. Los juicios acerca de la mayor o menor libertad pueden resultar imposibles de hacer, porque no existe un criterio a medida a partir del cual definir las cantidades de libertad neutral. Antes afirmé que si pudiéramos contar el número de actos libres limitados por los semáforos y la censura política, los semáforos, probablemente, limitarían más actos libres. Sin embargo, la idea de "acto libre" es muy resbaladiza. ¿Cuántos actos libres contiene un simple, saludo con una mano? Si un país proscribiera tal gesto, ¿cuántos actos libres habría prohibido? ¿Cómo comparamos esto con una restricción de los cultos religiosos? Podríamos, en cada caso, con igual o menor justificación, decir que las leyes han proscrito un acto (saludar con una mano, celebrar una creencia religiosa), o que han proscrito un número infinito de actos, que podrían haberse realizado un número infinito de veces. Sin embargo, el principio de la igual libertad requiere que podamos distinguir entre estos dos casos. Necesitamos tener la posibilidad de decir, por ejemplo, que prohibir los cultos religiosos nos priva de cinco unidades de actos libres, mientras que prohibir el saludo con la mano nos priva de tres unidades. Sin embargo, el modo en que podríamos realizar estos juicios resulta bastante misterioso. Como sostuvo O'Neill: "Podemos, si queremos, tomar cualquier libertad –por ejemplo, la libertad de competir por un puesto público o la libertad de formar una familia– y dividirla entre tantas libertades constituyentes como creamos útil, o incluso en más libertades de las que creamos útiles" (O'Neill, 1980, p. 50). No hay un modo no arbitrario de dividir el mundo en acciones y acciones posibles que nos permitiría decir que hay más libertad neutral en juego cuando negamos la libertad de conducción que cuando negamos la libertad de palabra. (La única excepción se da cuando comparamos dos conjuntos de derechos esencialmente iguales, en donde el segundo conjunto contiene todas las libertades neutrales que se encuentran en el primer conjunto, más, al menos, un acto libre adicional. Véase Arneson, 1985, pp. 442-445.)

Tanto los semáforos como la opresión política restringen ciertos actos libres. Sin embargo, todo intento de ponderar ambos mediante una misma medida de libertad neutral, basada en alguna individualización y cuantificación de los actos libres, no resulta plausible. Tal medida puede existir, pero aquellos libertaristas que apoyan una versión neutral del principio de mayor libertad igual no han hecho ningún intento significativo destinado a desarrollarla (para ver un intento, por ejemplo, Steiner, 1983). Es interesante observar que las personas que dicen que los juicios cuantitativos de la libertad neutral no sólo son posibles sino necesarios, en realidad no han procurado mostrar de qué modo se puede medir la cantidad de libertad neutral incluida en las libertades religiosas, en comparación con la incluida en las libertades de tráfico.

¿Cómo llegan, entonces, a alguna conclusión los libertaristas que apoyan una versión neutral del principio de la mayor libertad igual? Habitualmente, como mostraré en el apartado 4 B, defienden sus libertades preferidas sencillamente ignorando la pérdida de libertad neutral implicada que conlleva la

aplicación de teorías políticas libertarias, o invocando criterios *ad hoc* para preferir un conjunto de libertades frente a otro.

4º. Libertad en términos de propósitos

Nuestras libertades más valoradas (las que hacen que nos sintamos atraídos por el principio de la mayor libertad igual) no parecen implicar la mayor libertad neutral. El paso obvio, para los defensores del principio de la mayor libertad igual, es el de adoptar una definición de la libertad "en términos de propósitos". Según tal definición, la cantidad de libertad contenida en una libertad particular depende de lo importante que sea tal libertad para nosotros, dados nuestros intereses y nuestros propósitos. Como sostiene Taylor: "La libertad es importante para nosotros porque somos seres con propósitos. Sin embargo, luego debe haber distinciones respecto de la importancia de distintos tipos de libertad basadas en la diferente importancia de diferentes propósitos" (Taylor, 1985, p. 219). Por ejemplo, la libertad religiosa nos da más libertad que la libertad de conducción porque sirve a intereses mas importantes, aun cuando cuantitativamente no contenga mayor libertad neutral.

Una definición de la libertad en términos de propósitos exige de alguna pauta para determinar la importancia de una libertad particular, con el objeto tic medir la cantidad de libertad que contiene. Existen dos pautas básicas: una pauta "subjetiva" señala que el valor de una libertad particular depende del grado en que sea deseada por los individuos; una pauta "objetiva" apunta que ciertas libertades son importantes mis allá de que una persona particular las desee o no. A mentido se piensa que la segunda posibilidad es preferible porque evita el problema potencial del "esclavo satisfecho" que no desea derechos legales y que, por lo tanto, conforme a pautas subjetivas, no carece de ninguna libertad importante.

En cualquiera tic tales visiones (subjetiva u objetiva), estimamos la libertad de alguien determinando cuán valiosas son sus libertades específicas. Aquellas libertades que son más valiosas contienen, por tal razón, más libertad en términos de propósitos. Por lo tanto, el principio de la mayor libertad igual, en su versión de la libertad en términos de propósitos, sostiene que cada persona tiene el derecho a la mayor cantidad posible de libertad en términos de propósitos compatible con una ¡gira¡ libertad de todos. Como ocurría con el enfoque rawlsiano sobre la determinación de las libertades, este enfoque permite realizar juicios cualitativos acerca del valor de ciertas libertades particulares, pero se diferencia del enfoque de Rawls al suponer que estas libertades deben ser determinadas de acuerdo con una única escala de libertad.

Está versión parece más atractiva que la de la libertad neutral, dado que se corresponde con nuestra visión cotidiana según la cual algunas libertades neutrales resultan más valiosas que otras. En cualquier caso, el problema es que todo el lenguaje de las mayores y menores libertades ya no cumple ninguna función en el argumento. De ,hecho, la versión de la libertad en términos de propósitos se revela como una forma confusa de retomar al enfoque de Rawls. Parece diferir de aquél al sostener que la razón por la cual tenemos derecho a ciertas libertades es la de que tenemos un derecho a la mayor cantidad posible de libertad igual, un paso que no se halla en el enfoque de Rawls. Sin embargo, este paso no cumple ninguna función en el argumento, y en verdad sólo confunde las cuestiones reales.

El principio tic la igual mayor libertad proporciona el siguiente argumento para la protección de una libertad particular:

(1) El interés de cada persona importa, e importa de un modo igual.
(2) Las personas tienen interés en la mayor cantidad de libertad.
(3) Por lo tanto, cada persona debería tener la mayor cantidad de libertad compatible con la igual libertad de los demás.
(4) La libertad de hacer *x* es importante, dados nuestros intereses.
(5) Por lo tanto, la libertad de hacer x incrementa nuestra libertad.
(6) Por lo tanto, cada persona (*ceferis paribus*) tiene que tener un derecho a *x*, compatible con el derecho a *x* de todos los demás.

Comparemos este argumento con el argumento rawlsiano:

(1) El interés de cada persona importa, e importa de un modo igual.
(4) La libertad de hacer *x* es importante, dados nuestros intereses.
(6) Por lo tanto (*ceteris paribus*) cada persona tiene que tener el derecho a *x* compatible con el derecho a *x* de todos los demás.

El primer argumento supone una forma innecesariamente compleja de plantear el segundo. El paso de 4) a 5) no agrega nada –y, como resultado, los pasos 2) y 3) tampoco añaden nada–. De acuerdo con esta versión, los libertaristas afirman que, cuando una determinada libertad es importante, ésta incrementa nuestra libertad, y por lo tanto deberíamos tener tanto de esa libertad como sea posible. Sin embargo, el argumento de la libertad se completa con la determinación de su importancia.

Consideremos la teoría de Loevinsohn que emplea una pauta subjetiva para medir la libertad en términos de propósitos. Sostiene que "cuando se utiliza la fuerza o la amenaza de sanciones para impedir que alguien persiga algún curso de acción posible, el grado en el que se recorta su libertad depende... de la importancia que esa persona le asigne a dicho curso de acción" (Loevinsohn, 1977, p. 232; cf`. Arneson, 1985, p. 428). De ahí que cuanto más desee una determinada libertad, mayor será la libertad que ésta me proporcione. Si tengo mayores deseos de una libertad religiosa que de una libertad de conducción, porque aquélla promueve intereses espirituales importantes, entonces tal libertad particular me ofrece más libertad que la libertad de conducción. No obstante, Loevinsohn no explica qué es lo que se gana cambiando el lenguaje de "la libertad más deseada" por el de "mayor libertad". Esta nueva descripción –el paso de 4) a 5) en el argumento anterior– no añade nada, y por lo tanto el principio de la mayor igual libertad –2) y 3)– no cumple ninguna función. No quiero decir que resulte imposible describir las libertades más deseadas como libertades más amplias: podemos usar las palabras del modo en que queramos. Pero el hecho de que podemos describirlas de esta forma no significa que hayamos dicho algo moralmente significativo, o que hayamos encontrado una vía distintiva, basada en la libertad, para determinar el valor de libertades particulares.

La premisa de la mayor libertad igual no sólo es innecesaria, sino que también es confusa, por diferentes razones. Por una parte, apunta falsamente a que tenemos un único interés en la libertad. Decir que evaluamos las diferentes libertades según la cantidad de libertad en términos de propósitos que nos dan sugiere que estas libertades diferentes son importantes por la misma razón, la de que todas promueven e1 mismo interés. Sin embargo, de hecho, diferentes libertades promueven distintos intereses de maneras diferentes. Las libertades religiosas son importantes para la autodeterminación, esto es para actuar conforme a mis valores y creencias más profundas. Las libertades democráticas sirven a un interés más simbólico, negarme el voto representa un ataque a mi dignidad; mas puede no tener ningún efecto sobre mi capacidad para alcanzar mis objetivos. Algunas libertades económicas tienen un valor puramente instrumental: puedo desear el libre comercio entre países porque ello reduce el precio de los bienes de consumo, aunque apoyaría restricciones en el comercio internacional si hacerlo bajase los precios. No deseo estas distintas libertades por la misma razón, y la fuerza de mi deseo no se basa en el alcance con que ellas promueven un único interés[9]. De nuevo, es posible volver a describir estos intereses diferentes como un interés en una libertad más amplia en términos de propósitos. Uno puede decir que desear una libertad particular (por cualquier razón) sólo significa desear una libertad más amplia. Pero esto resulta innecesariamente confuso.

Además, hablar de nuestro interés en libertades más amplias, cómo algo opuesto a nuestros diferentes intereses en diferentes libertades oscurece la relación entre la libertad y otros valores. Cualquiera que sea el interés que tengamos en una libertad particular –sea ésta intrínseca o instrumental, simbólica o sustantiva– es probable que tengamos el mismo interés en otras cosas. Por ejemplo, si la libertad de votar es importante por su efecto en nuestra dignidad, entonces cualquier otra cosa que aumente nuestra dignidad también es importante (verbigracia, satisfacer necesidades básicas, o impedir una difamación), y es importante exactamente por la misma razón. El defensor de la libertad en términos de propósitos dice que el objeto de nuestra preocupación tiene que ver con las libertades más importantes, y no sólo con la libertad neutral. Sin embargo, sí consideramos qué es lo que hace que las libertades sean importantes para nosotros,

[9] Como muestran estos ejemplos, nuestro interés en la libertad de hacer x no es simplemente nuestro interés en hacer *x*. Puedo preocuparme por la libertad de elegir mi ropa, por ejemplo, aun cuando no me preocupe especialmente tal elección. Aunque mi vestuario no me preocupe, consideraría cualquier intento por parte de otros de dictar mi forma de vestir como un atentado intolerable contra mi intimidad. Por otra parte, puedo estar preocupado por las libertades, verbigracia, por la libertad de comprar bienes importados sin tarifas, en tanto y en cuanto estas libertades me capaciten para comprar más bienes. E incluso en otros casos, como en el caso de los cultos religiosos, nuestra libertad de hacer algo puede constituir el mismo valor del acto. Que podamos elegir libremente cierta religión resulta crucial para el valor de la celebración religiosa. Por lo tanto, nuestro interés en la libertad de hacer *x* puede resultar instrumental, intrínseco o bastante independiente de nuestro interés en *x*. De ahí que nuestro interés en diferentes libertades varíe, no sólo de acuerdo con nuestro interés en cada acto particular, sino también de acuerdo con la gama de intereses instrumentales, intrínsecos y simbólicos, promovidos por la libertad de hacer aquel acto particular. No es necesario decir que lleva a confusión sostener que todos estos diferentes intereses constituyen en realidad un único interés en una libertad más amplia.

entonces la libertad ya no competirá, sistemáticamente, con otros valores como el de la dignidad, o la seguridad material, o la autonomía, porque muy frecuentemente éstos son los mismos valores que convierten las libertades particulares en importantes. La descripción de las libertades más importantes como libertades más amplias, de todos modos, invita a este inverosímil concepto, porque pretende que la importancia de libertades particulares proviene de la cantidad de libertad que contienen.

Entonces, ninguna de las versiones del principio de la mayor libertad igual ofrece una alternativa viable al enfoque de Rawls para asignar libertades. Vale la pena observar que el mismo Rawls apoyó alguna vez un derecho a la igual libertad más amplia, y que sólo en la versión final de su teoría adoptó lo que llamé el enfoque rawlsiano. Ahora defiende un principio de derechos iguales a las "libertades básicas", a la vez que rechaza cualquier pretensión sobre la posibilidad, o la importancia de mesurar la libertad global (Rawls, 1982 a, pp. 5-6; Hart, 1975, pp. 233-239). Rawls reconoció que en la determinación de cuáles son las libertades básicas, no nos preguntamos qué libertades incrementan nuestra posesión de una única mercancía llamada "libertad". Habitualmente, la afirmación de que las personas son libres en un grado máximo parece como "una mera elipsis para decir que son libres por lo que hace a cada cuestión de importancia, o por lo que hace a la mayoría de las cuestiones importantes" (MacCallum, 1967, p. 329). Sin embargo, como admitió Rawls, una vez que decimos esto, el principio de la mayor libertad igual no funciona. Porque la razón por la cual es importante ser libre en lo relativo a cierta cuestión, no tienen que ver con la cantidad de libertad que dicha cuestión nos proporciona, sino con la importancia de los varios intereses a los que sirve. Como dice Dworkin:

> Si tenemos un derecho a las libertades básicas no porque existen casos en los que la mercancía libertad está en juego de algún modo especial, sino porque un ataque a las libertades básicas nos causa un perjuicio que va más allá o no de su impacto en la libertad, entonces no tenemos ningún derecho a la libertad, sino a los valores, o intereses, o beneficios que esta limitación particular desbarata (Dworkin, 1977, p. 271).

Al plantear estas pretensiones de libertad, entonces, no tenemos el derecho a la mayor cantidad igual de esta única mercancía, la libertad, sino a la igual consideración de los intereses que convierten las libertades particulares en importantes.

b) Libertad y capitalismo

Muchos libertaristas defienden los derechos de propiedad basándose en un principio de. libertad. Hasta aquí he considerado tres definiciones posibles de libertad que podrían ser utilizadas en su defensa. Las definiciones lockeanas no sirven, porque presuponen una teoría de derechos. La definición neutral tampoco sirve, porque las mediciones cuantitativas de libertad neutral llevan a resultados vagos o no plausibles. Y la definición de la libertad en términos de propósitos solamente oscurece la base real de nuestra determinación del valor de las libertades. Si tales afirmaciones son correctas, nos quedamos con un enigma. ¿Por qué tantas personas pensaron que un principio de libertad ayuda a defender el capitalismo? Trataré de probar que los argumentos libertaristas corrientes se basan en definiciones incoherentes de la libertad.

A menudo, los libertaristas equiparan el capitalismo con la ausencia de restricciones a la libertad. Por ejemplo, Antony Flew define el libertarismo como "opuesto a cualquier limitación social y legal sobre la libertad individual" (Flew, 1979, p. 188; cf. Rothbard, 1982, p. v). Y opone esta posición ala de los liberales igualitarios y los socialistas que favorecen las restricciones gubernamentales sobre el mercado libre. Flew identifica el capitalismo con la ausencia de restricciones en el mercado. Muchos de los que favorecen las limitaciones sobre el mercado reconocen que, de ese modo, restringen la libertad. Se suele decir que esta aprobación del capitalismo del Estado del bienestar es un compromiso entre la libertad y la igualdad, donde la libertad se entiende como mercado libre, y la igualdad como restricciones del Estado del bienestar sobre el mercado. Esta equiparación de capitalismo y libertad es frecuente en nuestra descripción cotidiana del paisaje político.

La libertad de mercado, ¿implica más libertad? Depende de cómo definamos la libertad. Flew parece adoptar una definición neutral de libertad. Eliminando la redistribución que realiza el Estado del bienestar, el libre mercado elimina algunas limitaciones legales sobre la disposición de los recursos de uno, y por ese medio crea algunas libertades neutrales. Por ejemplo, si el gobierno financia un programa de bienestar a través de un impuesto del 80 % sobre las transmisiones y las ganancias de capital, entonces impide a algunas personas que den su propiedad a otros. Flew no nos dice cuánta libertad neutral se ganaría con la eliminación de este impuesto, pero dicha eliminación, claramente, permite que alguien actúe de un modo en que se le impedía hacerlo. Esta ampliación de la libertad neutral aparece como la forma más obvia en la que el

capitalismo aumentaría la libertad; pero muchas de estas libertades neutrales también resultarían valiosas en términos de propósitos, porque hay razones importantes por las que algunas personas podrían dar su propiedad a otros. Entonces el capitalismo aparece como si nos proporcionara ciertas libertades neutrales y libertades en términos de propósitos que no están disponibles en el Estado del bienestar.

Sin embargo, tenemos que ser más concretos acerca de este incremento de libertad. Cada pretensión de libertad, para resultar significativa, debe tener una estructura triádica: debe cumplir la fórmula "*x* es libre de y para hacer *z*", en donde x definiría el agente, y las condiciones que erigen obstáculos, y *z* la acción. Cada pretensión de libertad debe tener estos tres elementos: debe especificar quién es libre de hacer qué respecto de qué obstáculo (MacCaltum, 1967, p. 314). Flew nos ha hablado acerca de los dos últimos elementos –su propuesta tiene que ver con la libertad de disponer de la propiedad sin limitaciones legales–; sin embargo, no nos ha dicho nada acerca del primero de tales elementos, esto es, ¿quién tiene esta libertad? Tan pronto como hacemos esta pregunta, la equiparación que hace Flew entre capitalismo y libertad queda debilitada. Porque son los propietarios del recurso en cuestión los que tienen la libertad de disponer del mismo, mientras que los no propietarios se encuentran privados de tal libertad. Supongamos que una propiedad muy extensa que usted habría heredado (en la ausencia de un impuesto sobre transmisiones) se convierte ahora (como resultado del impuesto) en un porque público, o en viviendas destinadas a aquellos con bajos ingresos. El impuesto sobre transmisiones no *elimina* la libertad de utilizar la propiedad, sino que más bien *redistribuye* esa libertad. Si usted hereda la propiedad, usted es libre de disponer de ella del modo que considere apropiado, pero si yo hago uso de su patio trasero para organizar una merienda sin su permiso, entonces estoy violando la ley, y el gobierno intervendrá y coercitivamente me privará de la libertad de continuar haciéndolo. En cambio, mi libertad de utilizar y disfrutar de la propiedad aumenta cuando el Estado del bienestar establece un impuesto sobre su herencia con el fin de proporcionarme una vivienda que yo pueda costearme, o de un parque público. Entonces el libre mercado legalmente restringe mi libertad, mientras que el Estado del bienestar la incrementa. De nuevo, esto resulta más evidente desde una definición neutral de libertad, pero muchas de las libertades neutrales que gano a partir de un impuesto que grave herencias son, también, importantes libertades en términos de propósitos.

Que los derechos de propiedad incrementan la libertad de algunas personas restringiendo las de otras es obvio cuando pensamos en el origen de la propiedad privada. Cuando Amy, unilateral mente, se apropiaba de la tierra que previamente era comunitaria, Ben acababa siendo legalmente privado de su libertad de utilizar la tierra. Dado que la propiedad privada por parte de una persona presupone la no propiedad por parte de otras, el "libre mercado" restringe y crea libertades, del mismo, modo en que lo hace una redistribución efectuada por el Estado del bienestar. De ahí que, como dice Cohen: "la frase la libre empresa constituye la libertad económica" resulta demostrablemente falsa" (Cohen, 1979, p. 12; cf. Gibbard, 1985, p. 25; Goodin, 1988, pp. 312-313).

Esta consideración socava una significativa afirmación de Nozick acerca de la superioridad de su teoría de justicia respecto de las teorías redistributivas liberales. Este autor mantiene que la teoría de Rawls no puede ser "puesta en práctica sin una constante interferencia en la vida de las personas" (Nozick, 1974, p. 163). Esto es así porque si se deja que las personas hagan lo que les da la gana, van a establecer acuerdos que vulneren el principio de diferencia, de modo tal que la preservación del principio de diferencia requerirá de una continua intervención sobre los intercambios entre las personas. Nozick afirma que su teoría evita esta constante interferencia en la vida de las personas, porque no necesita que los acuerdos libres entre las personas se ajusten a pautas determinadas, Y por lo tanto no precisa de una permanente intervención en esos intercambios[10]. Todo y así, por desgracia, el sistema de intercambios que propone Nozick también requiere de una continua interferencia en la vida de las personas. Si se deja que hagan lo que les dé la gana, las

[10] En realidad, la afirmación que Nozick hace en ente caso no es cierta. Su teoría exige que los libres intercambios entre las personas mantengan una pauta particular –es decir, la estipulación de Locke– y entonces exige también de una constante intervención en los intercambios libres para garantizar una cierta distribución sujeta a pautas. Este hecho socava la famosa oposición entre las teorías "sujetas a pautas", como la de Rawls, y las "teorías históricas", como la de Nozick. Todas las teorías incluyen ciertas pautas y ciertos elementos históricos. Rawls, por ejemplo, permite que las personas lleguen a tener derechos legítimos en virtud de sus acciones y elecciones pasadas en conformidad con el principio de diferencia (un elemento histórico), y Nozick exige que la pauta de distribución que resulte de las acciones de las personas no empeore la situación de ninguno en relación con la que habría tenido en el estado natural (un elemento derivado de un criterio). Nozick sostiene que la estipulación de Locke no implica la presencia de una pauta (Nozick, 1974. p. 181), pero en este caso, entonces, el principio de diferencia de Rawls tampoco la implicaría (Bogart, 1985. PP. 828-832: Steiner, 1977, pp. 45-46). En cualquier caso, aun si pudiera mantenerse esta oposición, no resultaría una oposición entre teorías que interfieren en la vida de las personas, y teorías que no lo hacen.

personas utilizarán libremente los recursos a su alcance, y sólo la permanente intervención estatal impedirá que los principios de justicia de Nozick sean vulnerados.

Como los derechos de propiedad suponen restricciones legales sobre la libertad de los individuos, y dado que los libertaristas (de acuerdo con la definición de Flew), dicen estar en contra de tales restricciones, uno podría esperar que exigieran la abolición de los derechos de propiedad. Mas no lo hacen. Uno podría esperar que los libertaristas digan que el reconocimiento de los derechos de propiedad crea mayor libertad de la que quita. Y en verdad, algunos libertaristas hacen tal afirmación. Con todo, no queda claro de qué modo podríamos valorarla, y aun si pudiésemos establecer una escala en la que los propietarios ganen más libertad con sus derechos que la que pierden los no propietarios por las restricciones resultantes, esta propuesta de incrementar la libertad global no sería un apoyo para el libertarismo. Esta propuesta, más bien, nos llevaría a una teoría basada en la libertad teleológica, que subordinaría el derecho a ser dueño de uno mismo a la suma de la libertad global. Lo que necesitan los libertaristas es que los derechos de propiedad no limitados pasen la prueba de la mayor libertad igual. Pero luego, el hecho de que los propietarios ganen mas libertad de la que pierden los no propietarios no sólo no apoya el libertarismo, sino que lo impugna. ¿Cuál es entonces la conexión entre el libre mercado y la libertad? La definición de Flew implica que el libre mercado no ocasiona pérdidas de libertad, y que por lo tanto no hay ninguna necesidad de ponderar las ganancias en relación con las pérdidas.

¿Cómo puede el libre mercado llegar a verse como un incremento acentuado de libertad? Según una definición no moralizada de la libertad, la propiedad privada crea tanta libertad como falta de libertad. Si los libertaristas niegan el hecho de que el libre mercado ocasiona pérdidas de libertad, ello tiene que deberse al hecho de que utilizan una definición moralizada de libertad, como la definición de Locke, en la que se enuncia la libertad, en términos de ejercicio de derechos. Mi libertad se ve disminuida sólo cuando alguien me impide hacer algo que tenlo el derecho de hacer. Si una persona tiene un derecho a la propiedad privada, entonces el hecho de que proteja su propiedad contra posibles violaciones a la misma. no disminuye mi libertad. Puesto que no tengo derecho a violar su propiedad, mi libertad no se verá disminuida cuando se ejerzan los derechos de propiedad. Sin embargo, una vez que los libertaristas adoptan esta definición moralizada, la afirmación de que el libre mercado incrementa la libertad de las personas pasa a requerir un argumento previo acerca de la existencia de derechos de propiedad, un argumento que no puede basarse en la libertad.

Para defender la afirmación según la cual el libre mercado aumenta la libertad, moralmente definida, los libertaristas deben probar que las personas tienen derecho a la propiedad. Si las personas tienen tal derecho, entonces respetar el libre mercado incrementa la libertad, e impedir que otros usen la propiedad de uno no implica disminuir la libertad de nadie (dado que ninguno tiene derecho a usurpar dicha propiedad). De allí que el mercado, moralmente definido, aumente la libertad. Sin embargo, éste no es un argumento que, desde la libertad, nos conduzca a los derechos de propiedad. Por el contrario, esta propuesta basada en la libertad presupone la existencia de derechos de propiedad, los cuales sólo incrementan la libertad si tenemos alguna razón previa e independiente para juzgar tales derechos como moralmente legítimos.

Entonces, la afirmación de que el libre mercado aumenta la libertad se basa en una definición de libertad inconsecuente. El libertarismo considera obvio que cualquier intervención respecto de la propiedad privada disminuye la libertad. Esto puede ser cierto de acuerdo con una definición spenceriana de la libertad. De hecho, cuando los libertaristas defienden la afirmación de que el capitalismo incrementa la libertad, hablan de pérdidas de libertad en este sentido no moralizado. Sin embargo, incluso en la definición spenceriana se hace evidente que el ejercer los derechos de propiedad disminuye la libertad. Para mostrar que el mercado libre incrementa la libertad, los libertaristas tendrían que proporcionarnos mediciones que demuestren que la libertad que se gana a partir de la propiedad vale más que las restricciones a la libertad que surgen a partir de la no propiedad. (Esto debería ser cierto para cada individuo según el principio de mayor libertad igual, mientras que el principio teleológico sólo requiere que esto sea cierto para la sociedad en su conjunto.) Pero los libertaristas no se ocupan de realizar tales mediciones. En cambio, sostienen que los derechos de propiedad no ocasionan pérdidas de libertad, entendida ésta conforme a la definición moralizada de Locke. Esta afirmación socava la fuerza de la objeción según la cual los derechos de propiedad disminuyen la libertad, ya que tal objeción se basa en una definición no moralizada. De todos modos, también socava la fuerza del argumento inicial que dan los libertaristas para demostrar que los derechos de propiedad incrementan la libertad, porque el mismo también se basa en una definición no moralizada. Cuando se toma una definición moralizada, ya no resulta obvio que los derechos de propiedad no limitados incrementen la libertad, porque no es obvio que alguien deba tener derechos no limitados sobre su propiedad. En verdad, como hemos visto, ésta es una pretensión contraria a nuestras intuiciones y no plausible.

¿Puede alguna definición de libertad, utilizada coherentemente, apoyar la afirmación de que el libertarismo nos ofrece mayor igual libertad que un régimen liberal redistributivo? ¿Qué pasaría si los libertaristas se adhiriesen de forma consecuente a la definición neutral de libertad, y sostuvieran que el libre mercado incrementa la cantidad global de libertad neutral de uno? En primer lugar, se debería demostrar que las ganancias en la libertad neutral debidas a la autorización de la propiedad privada pesan más que las pérdidas ocasionadas por ella. Pero los libertaristas no nos dan ninguna. razón para creer que esto es cierto, o que es posible realizar las mediciones necesarias. Más aún, incluso si incrementase la libertad neutral de uno, todavía querríamos saber cuán importantes son estas libertades neutrales. Si nuestra adhesión al mercado libre fuese sólo tan plena como nuestra adhesión a la libertad de difamar a los demás, o a la libertad de pasar con los semáforos en rojo, entonces no tendríamos una defensa muy sólida del capitalismo.

¿Qué ocurriría si los libertaristas adoptasen una definición de la libertad en términos de propósitos, y sostuvieran que el libre mercado nos provee de nuestras libertades más importantes? El hecho de que los derechos de propiedad no limitados promuevan o no los propósitos más importantes de uno dependen de si uno realmente tiene o no una propiedad. La libertad de legar la propiedad puede promover los propósitos más importantes de uno, pero sólo si uno tiene propiedad que legar. Entonces, cualquiera que sea la relación entre la propiedad y la libertad en términos de propósitos, el objetivo de asegurar una mayor igual libertad sugeriría una distribución igual de la propiedad, y no un capitalismo sin límites. Nozick niega esto, diciendo que los derechos formales de autonomía representan las libertades más importantes aun para aquellos que carecen de propiedad. Sin embargo, como hemos visto, las nociones de dignidad y libertad de actuación en las que se apoya Nozick, y que se basan en la idea de actuar a partir de la propia concepción de uno mismo, exigen tanto de derechos sobre los recursos como de derechos sobre la propia persona. Tener un acceso autónomo a los recursos externos resulta importante para nuestros propósitos, y por lo tanto para nuestra libertad en términos de propósitos, pero esto argumenta a favor de la igualdad liberal y no del libertarismo.

¿Qué ocurriría si los libertaristas se adhiriesen a la definición lockeana de libertad, y sostuvieran que el libre mercado nos proporciona la libertad a la que tenemos derecho? Si partimos de una definición moralizada, sólo podemos decir que respetar una cierta libertad incrementa nuestra libertad en la medida en que ya sepamos que tenemos derecho a tal libertad. Pero los libertaristas no nos han ofrecido argumentos aceptables acerca de nuestro derecho a la presión no limitada. Tal derecho no puede surgir de una teoría admisible de la igualdad (porque permite que las desigualdades inmerecidas tengan demasiada influencia), ni puede surgir de una teoría plausible de los beneficios mutuos (porque permite que las desigualdades inmerecidas tengan demasiada poca influencia). Es difícil mostrar de qué modo otros argumentos evitan estas objeciones aparentemente insuperables. Sin embargo, aun si terminásemos aceptando una concepción plausible de la igualdad o de los beneficios mutuos que incluyese derechos de propiedad capitalistas, resultaría complicado afirmar que es una formulación basada en la libertad.

Ninguna de estas tres definiciones de la libertad apoya la visión según la cual el libertarismo incrementa la libertad. Más aún, el fracaso de estos tres enfoques sugiere que la misma idea de contar con una teoría fundamentada en la libertad es difícil de mantener. Nuestro compromiso con ciertas libertades no se deriva de ningún derecho general a la libertad, sino del papel que ellas pueden desempeñar dentro de nuestra mejor teoría de la igualdad (o los beneficios mutuos). La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿qué libertades específicas resultan más valiosas para las personas, dados sus intereses esenciales, y qué distribución de estas libertades resulta legítima, dadas las demandas de la igualdad o de las ventajas mutuas? La idea de libertad cómo tal, y las menores o mayores cantidades de ésta, no funciona adecuadamente dentro de la argumentación política.

Scott Gordon señala que no es correcto eliminar la "libertad" como categoría de la evaluación política y reemplazarla por la evaluación de libertades específicas: "Si fuéramos conducidos... a mayores y mayores grados de concreción, la libertad como problema filosófico y político desaparecería, oscurecida por innumerables "libertades" concretas" (Gordon, 1980, p. 134). Sin embargo, esto es justamente lo que está en discusión. No hay ningún problema filosófico o político con la libertad como tal, sólo el problema real de considerar libertades concretas. Cada vez que alguien nos dice que deberíamos tener más libertad, deberíamos preguntarle ¿quién debería ser más libre de hacer qué respecto de qué obstáculo? Contrariamente a lo que dice Gordon, no es la especificación de estos puntos, sino la dificultad de especificarlos, lo que enmascara las cuestiones reales[11]. Siempre que alguien trate de defender el libre mercado, o algún otro

[11] La siguiente argumentación de Gordon pone de manifiesto estos riesgos. Por ejemplo, Gordon sostiene que el libre mercado incrementa la libertad de las personas, pero que debe limitarse por razones de justicia. Sin embargo, no especifica qué personas adquieren qué libertades en el libre mercado (especificar esto, sostiene, oscurecería el problema de la "libertad como tal"). Como resultado, pasa por alto las pérdidas de libertad causadas por la propiedad privada, y por ello termina creando un falso conflicto entre la justicia y la libertad. Un intento similarmente confuso por preservar

concepto, basándose en la libertad, deberíamos exigirle que especifique qué personas son libres de hacer qué tipo de actos, y luego preguntarle por qué tales personas tienen una pretensión legítima sobre tales libertades, esto es, qué intereses promueven estas libertades, y qué concepciones de la igualdad o de las ventajas mutuas nos dicen que tenemos que atender a dichos intereses de tal modo. No podemos evitar estas cuestiones apelando a ningún. principio o categoría de la libertad como tal libertad.

5. Las medidas políticas del libertarismo

El libertarismo comparte con la igualdad liberal un compromiso con el principio del respeto por las elecciones de las personas, pero rechaza el principio de rectificación de las circunstancias desiguales. Llevado al extremo, esto no Sólo es intuitivamente inaceptable, sino que también es contraproducente porque el fracaso en la rectificación de las circunstancias desfavorables puede socavar justamente los valores que el principio del respeto por las elecciones intenta promover (verbigracia, el de autodeterminación). La negativa libertarista a reconocer que las diferencias inmerecidas en las circunstancias originan pretensiones morales muestra su, más bien incomprensible, incapacidad para reconocer las consecuencias profundas de tales diferencias en las circunstancias.

En la práctica, no obstante, el libertarismo puede tener un carácter un poco distinto. El libertarismo cosecha buena parte de su popularidad a partir de un argumento del tipo de la ".pendiente resbaladiza" que llama la atención sobre los costes siempre crecientes de tratar de satisfacer el principio de igualación en las circunstancias. Como Rawls, el libertarismo estima que la popular concepción de la igualdad de oportunidades no es cierta. Si pensamos que las desventajas sociales deberían ser rectificadas, entonces parece que no haya razón. para no rectificar las desventajas naturales. Sin embargo, dicen los libertaristas, mientras las circunstancias desiguales, en principio, dan lugar a pretensiones legítimas, el intento de aplicar tal principio nos lleva inevitablemente, como en una pendiente resbaladiza, a la intervención social opresiva, la planificación centralizada, y hasta la ingeniería genética. Nos lleva a la servidumbre, donde el principio del respeto por las elecciones resulta fagocitado por el requisito de igualar las circunstancias.

¿Por qué ocurriría esto? Los liberales esperan satisfacer equilibradamente estas demandas paralelas de respetar las elecciones y rectificar las circunstancias. En algunos casos esto no parece problemático. El intento por igualar las condiciones educativas –por ejemplo, asegurar que las escuelas en los barrios negros sean tan buenas como las escuelas en los barrios blancos– no redunda de forma opresiva en las elecciones individuales. La eliminación de desigualdades muy arraigadas entre grupos sociales diferentes requiere una mínima intervención sobre, y aun poca atención respecto de las elecciones individuales. Las desigualdades resultan tan comunes que nadie podría suponer que sean atribuibles a las diferentes elecciones de los individuos. Sin embargo, el principio de igualar lar; circunstancias se aplica no sólo a las disparidades entre grupos sociales, sino también a las disparidades entre individuos, y se revela más difícil determinar si estas diferencias se deben a las elecciones o a las circunstancias. Consideremos el problema del esfuerzo. Al defender el principio de sensibilidad a la ambición, utilicé el ejemplo del horticultor y el jugador de tenis; que legítimamente llegaba a tener diferentes ingresos debido a su diferente esfuerzo. Era importante para el éxito de tal ejemplo que las dos personas gozaran de la misma situación –es decir, que no existiesen desigualdades en las capacidades o en la: educación que pudieran perjudicar la realización de los esfuerzos pertinentes. Sin embargo, en el mundo real siempre existe alguna diferencia en las circunstancias de las personas, diferencia que podría considerarse la causa de las diferentes elecciones.

Por ejemplo, las diferencias en el esfuerzo se vinculan muchas veces a diferencias en el amor propio, que a su vez 'se vinculan, por lo general, a factores contextuales. Algunos niños tienen padres o amigos que

---

la idea de "libertad" como un valor separado puede verse en Raphael (1970, pp. 140-141). Raphael advierte que la redistribución de la propiedad podría verse como una redistribución de la libertad en el nombre de la justicia, más que como un sacrificio de la libertad en el nombre de la justicia. Sin embargo, afirma, esto eliminaría la libertad como un valor aislado, y por ello "tiene más sentido reconocer la complejidad de los objetivos morales que deben ser perseguidos por el Estado, y decir que la justicia y el bien común no se identifican con la libertad: aunque se encuentren muy estrechamente vinculados entre sí", y que por lo tanto "el Estado no tiene que intervenir en la vida social hasta que ello no sea estrictamente necesario para servir a los objetivos de la justicia y el bien común" (Raphael, 1970. pp. 140-141). Con el fin de mantener las citadas oposiciones entre la libertad y la justicia o la igualdad, tanto Gordon como Raphael distorsionan o pasan por alto la libertad y la falta de libertad que en realidad están implícitas. Otras argumentaciones acerca de lo que podría significar para la libertad "tener prioridad sobre otros bienes políticos o valores" se basan en confusiones similares, por ejemplo. Invocar criterios para medir la libertad que apelan a estos otros valores, y que convierten así a la pretensión de la prioridad de la libertad en una pretensión ininteligible (véase Grey, 1999, pp. 140-160; Loeveinsohn, 1977).

les brindan un enorme apoyo, o sencillamente se benefician de las contingencias de la vida social (por ejemplo, no estando enfermos el día de un examen). Estas diferentes influencias no resultan predecibles, y cualquier intento serio de establecer su presencia acabará atentando contra ciertos derechos. Rawls dice que las "bases sociales del amor propio" representan quizás el bien primario más importante (Rawls, 1971, p. 440), sin embargo ¿queremos gobiernos que evalúen cuánto apoyo dan los padres a sus hijos? La situación es otra, por supuesto, cuando el diferente amor propio tiene como causa alguna institución pública. La Corte Suprema de Estados Unidos consideró inconstitucional la educación segregada para los negros (aun cuando se garantizasen iguales condiciones), porque era percibida como prueba de inferioridad, lo cual mermaba la motivación y el amor propio de los niños negros. En cambio, algunas feministas sostienen que la educación integrada de niños y niñas afecta negativamente al amor propio de las niñas, y que una educación no mixta en igualdad de condiciones prestaría mejor servicio al amor propio. Estos intentos por igualar las bases sociales del amor propio pueden ser puestos en práctica sin una excesiva]imitación del respeto por la elección individual. Mas, de nuevo, la posibilidad de hacerlo se vincula al hecho de que las diferencias sean fácilmente identificables dentro de cada grupo. Las diferencias entre blancos y negros, o entre niños y niñas, son tan comunes, que no tenemos que ponernos a analizar los detalles acerca de las circunstancias o la personalidad de ningún individuo en particular. Sin embargo, la situación es más compleja cuando las diferencias se dan a escala estrictamente individual.

Asimismo, más que compensar por el efecto de las circunstancias desiguales en el esfuerzo, ¿por qué no garantizar que no haya influencias diferentes en el esfuerzo, educando a los niños de modo idéntico? Los liberales juzgarían tal posibilidad como una limitación inaceptable de las propias elecciones. No obstante, los libertaristas temen que ésta sea la culminación lógica del compromiso de los liberales igualitarios con la igualación de circunstancias. Los liberales quieren igualar las circunstancias con el objeto de respetar más plenamente las elecciones, pero, una vez que nos concentramos en las diferencias individuales y las disposiciones subjetivas, las circunstancias acaban invalidando las elecciones.

¿Y por qué no ampliar el principio de la igualación de circunstancias a la ingeniería genética, o al menos a algunos tipos de intercambios biológicos? Si una persona nace ciega y otra nace con sus dos ojos, ¿por qué no requerir que el último entregue uno de sus ojos en buen estado al ciego? (Nozick, 1974, p. 206; Flew, 1989, p. 159). Dworkin señala que existe una diferencia entre cambiar las cosas de modo tal que las personas sean tratadas como iguales, y cambiar a las personas de modo tal que sean, como resultado del cambio, iguales. El principio de igualación de las circunstancias exige lo primero, porque se integra dentro de la exigencia más general de que tratemos a las personas como iguales (Dworkin, 1983, p. 39; Williams, 1971, pp. 133-134). Ésta es una distinción válida, pero no evita todos los problemas, porque en la propia teoría de Dworkin, los talentos naturales de las personas son parte de sus circunstancias ("aquello que se utiliza en la prosecución del bien"), y no una parte de la persona ("creencias que definen una buena vida"). Entonces, ¿por qué las transferencias de ojos deberían considerarse como un cambio de las personas, y no simplemente como un cambio de sus circunstancias? Dworkin sostiene que algunos aspectos de nuestra constitución humana pueden ser tanto una parte de la persona (en el sentido de una parte constitutiva de nuestra identidad) como una parte de las circunstancias de una persona (un recurso). De nuevo, este argumento parece razonable. Pero las líneas divisorias no serán fáciles de trazar. ¿Dónde encajaría la sangre? ¿Estaríamos cambiando a las personas si exigiéramos a las personas sanas que diesen sangre a los hemofílicos? Pienso que no. Sin embargo, ¿qué ocurriría con los riñones? Como con la sangre, la presencia de un segundo riñón no forma una parte importante de nuestra identidad, pero somos renuentes a considerar tales transferencias como legítimas demandas.

De nuevo encontramos el problema de la pendiente resbaladiza. Una vez que empezamos a deslizarnos hacia la igualación de las dotaciones naturales, ¿dónde acabamos? Dworkin reconoce esta pendiente resbaladiza, y mantiene que podríamos decidir trazar un límite por lo que hace al cuerpo, sin considerar cuán poco importante sea para nosotros una determinada parte del mismo, con el objeto de asegurar que el principio de igualación de las circunstancias no viole nuestra persona. Los. libertaristas, en la práctica, sencillamente amplían esta manera de proceder a otras esferas. Si podemos trazar un límite respecto del cuerpo, para asegurar el respeto por la personalidad individual, ¿por qué no trazar un límite también por lo que hace a sus circunstancias? Para asegurar que no terminamos con personalidades idénticas debido a una idéntica educación, ¿por qué no decir que las circunstancias diferenciales no dan lugar a pretensiones morales ejecutables?

Si vemos el libertarismo de este modo, es más comprensible su popularidad. Resulta inhumano negar que las circunstancias desiguales crean injusticias, y los intentos de los libertaristas por demostrar que la pobreza no supone una limitación a la libertad, o a la propiedad sobre uno mismo, tan sólo revela cuán débil es su defensa del libre mercado. Sin embargo, hasta que podamos encontrar un límite claro y aceptable entre

elecciones y circunstancias, el reconocimiento de este tipo de injusticias como base de pretensiones ejecutables siempre generará alguna inquietud. El libertarismo saca partido de inquietudes al sugerir que el trazado de dicho límite puede evitarse.

CAPÍTULO 5
MARXISMO

La crítica izquierdista más frecuente a la justicia liberal es la de que ésta acepta la igualdad formal, entendida como igualdad de oportunidades o derechos civiles y políticos iguales, mientras que desatiende las desigualdades materiales al no ocuparse de promover un igual acceso a los recursos. Ésta es una objeción válida contra el libertarismo, dado su compromiso con los derechos formales a ser dueño de uno mismo a costa de una autodeterminación sustantiva. Sin embargo, las teorías liberales igualitarias contemporáneas, como las de Rawls y Dworkin, no parecen vulnerables a la misma crítica. Rawls cree efectivamente que (según el principio de diferencia) las desigualdades materiales son compatibles con la igualdad de derechos (según el principio de la libertad), y varios críticos toman esto como evidencia de un firme compromiso con la igualdad formal. (por ejemplo, Daniels, 1975, p. 279; Nielsen, 1978, p. 231; MacPherson, 1973, pp. 87-94). Sin embargo, las desigualdades permitidas por el principio de diferencia tienen el objeto de promover las condiciones materiales de los menos favorecidos. Lejos de descuidar la autodeterminación sustantiva en aras de la igualdad formal, el principio de diferencia se justifica precisamente porque "la capacidad de los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus fines acabaría siendo todavía menor" si rechazasen las desigualdades que satisfacen el principio de diferencia (Rawls, 1971, p. 204). Por tanto, oponerse a estas desigualdades en nombre de la autodeterminación sustantiva de las personas resulta bastante engañoso[12].

Dado este compromiso común con la igualdad material, ¿podría decirse entonces que los socialistas y los liberales igualitarios comparten el mismo criterio de justicia? De acuerdo con algunas formulaciones del pensamiento socialista, sí. Parece no haber profundas diferencias entre la teoría liberal de Dworkin sobre la igualdad de recursos y las diversas teorías socialistas sobre la "justicia retributiva", que también se orientan hacia una distribución sensible a la ambición e insensible a las aptitudes y circunstancias personales (por ejemplo, Dick, 1975; DiQuattro, 1983; cf. Carens, 1985). Pero existen otras formulaciones del pensamiento socialista que se orientan en una dirección diferente. En este capítulo examinaré dos de dichas formulaciones, que pueden encontrarse en escritos marxistas recientes. Una de ellas objeta la misma idea de justicia. Conforme a esta postura, la justicia es una virtud rectificadora, una respuesta a algún defecto de la vida social. La justicia procura mediar en los conflictos entre individuos, mientras que el comunismo aspira a superar tales conflictos, y por lo tanto a superar la necesidad de la justicia. La segunda formulación que analizaré comparte el acento liberal en la justicia, pero rechaza la creencia liberal de que la justicia es compatible con la propiedad privada de los medios de producción. Según esta segunda postura, existe una división entre aquellos que critican la propiedad privada basándose en la idea de explotación, y aquellos que la critican basándose en la idea de alienación. Mas en ambos casos, la justicia marxista requiere la socialización de los medios de producción, de suerte que los bienes producidos sean propiedad del conjunto de la comunidad, o de los trabajadores de cada empresa. Mientras que las teorías liberales igualitarias de la justicia defienden la propiedad privada –aunque traten de negar sus desigualdades–, los marxistas apelan a una teoría de la justicia más radical, que ve la propiedad privada como algo intrínsecamente injusto.

1. El comunismo como algo que se encuentra más allá de la justicia

Uno de los aspectos más sobresalientes de la teoría rawlsiana es su afirmación de que la "justicia es la primera virtud de las instituciones sociales" (Rawls, 1971, p. 3). Al decir de este autor, la justicia no es uno más entre otros muchos valores políticos, como la libertad, la comunidad, y la eficiencia. Más bien, la justicia constituye el parámetro a partir del cual evaluamos la importancia de estos otros valores. Si una política es injusta, no hay un conjunto de valores a los que apelar con la esperanza de dejar de lado la justicia, porque la importancia de estos otros valores depende del lugar que les asignemos en la teoría más válida de la justicia. (En cambio, una de las pruebas de que una teoría de la justicia resultaría adecuada es la de que pondere correctamente estos otros valores. Como argumenta Rawls, si una teoría de la justicia no asigna un lugar adecuado a las ideas de comunidad y libertad, entonces dicha teoría puede satisfacemos.)

[12] Aunque los liberales igualitarios y los marxistas comparten un compromiso con la igualdad material, están en desacuerdo en cuanto a los medios que pueden usarse para alcanzarla. Si una sociedad vulnerase el principio de diferencia, pero respetase los derechos civiles, entonces Rawls y Dworkin se opondrían a la limitación de las libertades civiles con el fin de corregir las desigualdades materiales. Como mencioné en el capítulo 3, ambos defienden objetivos radicales, pero rechazan la adopción de medios radicales para conseguirlos (véase cap. 3, n. 9).

Los liberales subrayan la idea de justicia porque ven una estrecha conexión entre ésta y la idea básica de la igualdad moral. Los liberales promueven la igualdad moral de las personas formulando una teoría de la igualdad jurídica, que articula las pretensiones de cada individuo con las condiciones que fomentan su bienestar Muchos marxistas, en cambio, no sólo no subrayan la idea de la justicia sino que, más bien, objetan la idea de que el comunismo se base en un principio de justicia. En este sentido, siguen al mismo Marx, que atacaba las ideas de "derechos iguales" y "distribución justa", considerándolas "obsoleta palabrería" (Marx y. Engels, 1968, p. 321). Marx llegaba a esta conclusión a partir de su análisis del "principio de la retribución", esto es, la afinación de que los trabajadores tenían derecho al producto de su trabajo. Aunque en su tiempo algunos socialistas vieron el principio de la retribución como un importante argumento a favor del socialismo, Marx sostenía que el mismo tenía muchos "defectos" que lo convertían, en el mejor de los casos, en un principio de transición entre el capitalismo y el comunismo. El principio de la retribución asigna a todas las personas un "derecho igual", dado que a cada uno se le valora según un mismo criterio (es decir, el trabajo). Sin embargo, algunas personas tienen mayores capacidades que otras, por lo que este derecho igual pasa a convertirse en un "derecho desigual por un trabajo desigual":

> admite tácitamente como un privilegio natural la desigualdad de las aptitudes individuales y por consiguiente la desigualdad de la capacidad productiva. Así pues, *por su contenido, como todos los derechos, es un derecho a la desigualdad*. Por su naturaleza el derecho consiste sólo en la aplicación de un mismo criterio. Pero los individuos desiguales (y no serían individuos diferentes si no fueran desiguales) sólo son mensurables según el mismo criterio cuando se los considera desde el mismo punto de vista, únicamente cuando se los considera desde un *determinado* aspecto, por ejemplo, en el presente caso, *sólo* juzgarlos *como trabajadores*, no ver en ellos otra cosa y prescindir de todo lo demás (Marx y Engels, 1968, p. 320).

De acuerdo con Allen Wood, este pasaje muestra que Marx no sólo era contrario a la idea de justicia, sino también al concepto de igualdad moral subyacente a la misma. En la visión de Wood, Marx "no, veía la idea de "igualdad" como algo bueno en sí mismo", y no "creí en la sociedad de iguales" (Wood, 1979, p. 281; 1981, p. 195; cf. Miller, 1984, capítulo l).

Sin embargo, en rigor, el argumento de Marx no rechaza la idea de que la comunidad deba tratar a sus miembros como iguales. Lo que niega es que la comunidad deba hacerlo mediante la aplicación de una teoría de la igualdad jurídica. En el citado pasaje, Marx suscribe un principio de igual consideración, pero niega que la idea de "derechos iguales" pueda llegar a recoger dicho principio, porque la idea de derechos siempre toma un punto de vista limitado, desde el cual pretende considerar de modo igual a los individuos. Esto es, el principio de la retribución ve a las personas sólo como trabajadores, pero pasa por alto el hecho de que los trabajadores difieren tanto en sus talentos como en sus necesidades; por ejemplo, "un trabajador está casado, y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc." (Marx y Engels, 1968, p. 320). En realidad, el número de puntos de vista pertinentes para la determinación del verdadero significado de la igual consideración resulta indefinido o, en todo caso, no puede ser precisado con antelación. Conviene observar, no obstante, que esta descripción del efecto de los "derechos iguales" sólo representa una crítica válida si es que se les debe una igual consideración y respeto a las personas; ésta es la razón por la cual las desigualdades constituyen "defectos". Marx rechazaba la idea de los derechos iguales, pero no porque rechazara la idea de tratar a las personas como iguales, sino precisamente porque pensaba que los derechos no servían para asegurar el cumplimiento de tal ideal. De hecho, la idea de igualdad moral es fundamental en el pensamiento de Marx (Arneson, 1981, pp. 214-216, Reiman, 1981, pp. 320-322; 1983. p. 158; Geras, 1989, pp. 231, 258-261; Elster, 1983, p. 296; 1985, cap. 4)[13].

Los marxistas presentan diversas objeciones a la idea de igualdad jurídica. La primera, como hemos visto, es la de que los derechos iguales tienen efectos desiguales, dado que sólo consideran algunos de entre los puntos de vista moralmente relevantes. Sin embargo tal argumento resulta poco sólido, porque aun cuando sea cierto que no podemos definir con antelación todos los puntos de vista pertinentes, de ahí no se sigue que la mejor forma de tratar a las personas con igual consideración consista en no elegir ningún criterio concreto. Aunque una lista de derechos no pudiera definir cabalmente la igual consideración, tal vez podría

[13] La idea de la igualdad moral aparece habitualmente en Marx del mismo modo que aparece en .Kant, Rawls y Nozick: como el requisito de que deberíamos tratar a la personas como fines en sí mismos, y no como medios. Marx pensaba que el capitalismo era incapaz de tratar a las personas como fines, tanto en las relaciones de producción (donde el proceso de trabajo capitalista reduce al trabajador a la condición de objeto. un instrumento, para ser explotado par el capitalista), y en las relaciones de intercambio (donde "cada uno ve las necesidades y deseos del otro no como necesidades y deseos, sino como palancas que pueden ser manipuladas, como debilidades de las que sacar partido" (Buchanan. 1982, p. 39).

cumplir dicho papel mejor que cualquier otra alternativa. De hecho, ¿qué otra cosa podemos hacer si no tratar de seleccionar todos los puntos de vista que consideremos moralmente relevantes? La única manera de evitar esta difícil tarea es la de evitar la toma de decisiones distributivas. Algunos marxistas, de hecho, albergaron dicha esperanza, pues daban por sentado que en el comunismo iba a llegarse a una plenitud de recursos; pero, como veremos, esta esperanza se revela poco realista.

Una segunda objeción es la de que las teorías de la "distribución justa" se centran demasiado en la *distribución*, en lugar de centrarse en las cuestiones más fundamentales de la *producción* (Young, 1981; Wood, 1972, p. 268; Buchanan, 1982, pp. 56-57, 122-126; Wolff, 1977, pp. 199-208; Holmstrom, 1977, p. 361; cf. Marx y Engels, 1968, p. 321). Si todo lo que hacemos es redistribuir los ingresos de los que, poseen bienes de producción a aquellos que no, entonces seguiremos teniendo clases, explotación, y por lo tanto el tipo de intereses enfrentados que convierten la justicia en una primera necesidad. En lugar de hacer esto, tal vez, deberíamos preocuparnos por transferir los mismos medios de producción. Una vez logrado este objetivo, las cuestiones de la justa distribución quedarían superadas.

Éste es un punto importante. Deberíamos preocuparnos por la propiedad, porque la propiedad no sólo permite que algunos incrementen sus ingresos, sino que además permite que algunos obtengan un cierto control sobre las vidas de otras personas. Un esquema de impuestos redistributivos podría dejar al capitalista y al trabajador con iguales ingresos, pero todavía dejaría al capitalista el poder de decidir de qué modo va a emplear su tiempo el trabajador. El trabajador, en cambio, carece de este poder, respecto del capitalista. De todos modos, esta crítica no sirve como objeción contra la idea de justicia. Nada en la idea de justicia limita a ésta a cuestiones de ingresos. Por el contrario, como hemos visto, tanto Rawls como Dworkin incluyen los bienes de producción como parte de los recursos sociales que deben distribuirse de acuerdo con una teoría de la justicia. En efecto, Rawls sostiene que su ideal de una "democracia de propietarios" requiere de un criterio más igualitario en cuanto a la propiedad de bienes externos. Y si Dworkin, cuando presenta la aplicación práctica de su teoría, tiende a centrarse en los esquemas de redistribución de ingresos, en lugar de atender a una más fundamental redistribución de la riqueza, ello resulta incompatible con su teoría de la justicia (cap. 3, apartado 5). Ante todo, la objeción marxista a la estructura de clases de las relaciones capitalistas de producción es una objeción a la distribución allí presente, y, por lo tanto, dicha objeción encaja perfectamente dentro del alcance habitual de las teorías de la justicia (como el mismo Marx advierte, en ocasiones: Marx y Engels, 1968, p. 321; Marx, 1973, p. 832; cf`. Arneson, 1981, pp. 222-225; Geras, 1989, pp. 228-229; Cohen, 1988, pp. 299-300).

En el mejor de los casos, estas dos objeciones apuntan al modo en que algunas personas han desarrollado sus concepciones de la justicia. De todas formas, el núcleo de la crítica marxista es la objeción a la misma idea de una comunidad jurídica. Los marxistas creen que la justicia, lejos de ser la primera virtud de las instituciones sociales, es algo que una comunidad verdaderamente satisfactoria no necesita. La justicia sólo resulta adecuada cuando se dan las "circunstancias de la justicia", circunstancias estas que crean el tipo de problemas que sólo pueden resolverse mediante principios de justicia. Por lo general, se dice que estas circunstancias son fundamentalmente de dos tipos: objetivos conflictivos, y recursos materiales escasos. Si las personas difieren respecto de sus fines, y cuentan con escasos recursos, entonces inevitablemente sus respectivas pretensiones entrarán en conflicto. Pero, si pudiéramos eliminar los conflictos entre los objetivos de las personas, o la escasez de recursos, entonces no tendríamos necesidad de una teoría de la igualdad jurídica, y sin ella, además, estaríamos mejor (Buchanan, 1982, p. 57; Lukes, 1985, cap. 3).

Según algunos marxistas, la circunstancia pertinente para la justicia que el comunismo trata de superar es la de las concepciones conflictivas del bien. La familia (idealizada) sería el ejemplo de una institución no jurídica, donde existiría una identidad de intereses, y en la que las personas, espontáneamente y por afecto, serían sensibles a las necesidades de los demás, en lugar de reaccionar con la vista puesta en deberes justos o cálculos de beneficio personal (cf. Buchanan, 1982, p. 13). Si la totalidad de la comunidad también tuviera una identidad de intereses y lazos afectivos, entonces la justicia no sería necesaria, porque el hecho de concebirse uno mismo como un portador de derechos implica "verse como una parte potencial de conflictos interpersonales frente a los cuales resulta *necesario* reclamar y "alzarse" en defensa de lo que a uno le corresponde" (Buchanan, 1982, p. 76). Si satisficiéramos las necesidades de los demás movidos por el afecto o por una armonía de intereses, entonces no habría motivo para la existencia de tal concepto de derechos.

En otro lugar afirmé que Marx no creía en esta visión de una comunidad conformada por los afectos y con una identidad de intereses. Para Marx, las relaciones comunistas se hallan libres de antagonismos, "no en el sentido de antagonismos individuales, sino en el de aquellos que resultan de las condiciones sociales de

vida" (Marx y Engels, 1968, p. 182)[14]. De hecho, la propuesta de una "armonía de fines" frente a las circunstancias de la justicia resulta más un ideal comunitarista que un ideal marxista (cf. cap. 6, apartado 4, c). Además, puede dudarse que ésta sea una solución posible frente a las circunstancias de la justicia. Porque aun si compartiéramos un conjunto de objetivos, todavía podríamos tener intereses personales conflictivos (por ejemplo, dos amantes de la música que pretenden la única entrada disponible para la ópera). E incluso si careciéramos de intereses personales conflictivos, podríamos no estar de acuerdo en cómo alcanzar un proyecto compartido, o en el apoyo que correspondería dar a tal proyecto. Usted y yo podríamos creer que la experiencia de la música configura una parte valiosa de una buena vida, y que por lo tanto debemos dedicar a la música tiempo y dinero. Sin embargo, usted podría desear promover la música de suerte que la disfrutara el mayor número posible de personas, aun cuando ello signifique que disfrutaran de música de baja calidad, mientras que yo podría desear promover la música más elevada, aun cuando ello signifique que algunas personas jamás lleguen a disfrutarla. Mientras existan recursos escasos, siempre tendremos desacuerdos respecto de cuánto emplean en promover qué proyectos musicales. Los fines compartidos sólo eliminan los conflictos sobre la utilización de recursos escasos cuando las personas tienen ideas comunes tanto respecto de los medios que deben utilizarse como respecto de sus prioridades. Pero las únicas personas que comparten fines idénticos por idénticas razones y con idéntica intensidad son las personas idénticas. Y esto suscita la pregunta de si la mejor forma de describir los fines conflictivos es la de presentarlos como un "problema" que necesita ser "remediado" o como un problema que necesita ser superado. Tal vez sea cierto que los conflictos no son algo valioso en sí mismo. Sin embargo, tal vez sí merezca valorarse la diversidad de fines que toma inevitables tales conflictos.

La otra solución a las circunstancias de la justicia es la de eliminar la escasez de bienes. Como dice Marx:

En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la sumisión esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, por tanto, el antagonismo entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo se convierta no solamente en medio de vida, sino en la primera condición de la existencia; cuando al desarrollarse en todos sus aspectos los individuos, se desarrollen también las fuerzas productivas y fluyan con todo su caudal los manantial es de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡A cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad! (Marx y Engels, 1968, pp. 320-321).

Marx ponía gran acento en la necesidad de la abundancia, porque pensaba que la escasez transformaba los conflictos en irresolubles. La máxima prosperidad de las fuerzas productivas "constituye una premisa práctica (del comunismo) absolutamente necesaria, porque sin éste desarrollo la *necesidad* se generaliza y con la *indigencia* la lucha por las necesidades y por la vieja cuestión de la abundancia necesariamente se reproduciría" (Marx y Engels, 1970, p. 56). Tal vez Marx llegó a ser tan optimista sobre la posibilidad de la abundancia debido a su enorme pesimismo sobre los efectos sociales de la escasez (Cohen, 1990 b).

. De todos modos, esta solución a las circunstancias de la justicia tampoco parece admisible (Lukes, 1985, pp. 63-66; Buchanan, 1982, pp. 165-169; Nove, 1983, pp. 15-20). Ciertos recursos (por ejemplo, el espacio) son por sí mismos limitados, y las recientes crisis han revelado las limitaciones propias de otros recursos de los que dependemos (por citar un caso, las reservas de petróleo). Más aún cierto tipo de conflictos y perjuicios pueden darse aun con abundancia de recursos. Un ejemplo de esto, derivado del deseo de ayudar a los otros, son los potenciales conflictos del paternalismo. Por lo tanto, aun cuando la justicia resultase apropiada sólo como una respuesta frente a los problemas sociales, podría ocurrir que fuese imposible resolver estos problemas.

Pero ¿es acaso posible que la mejor forma de ver la justicia sea la de concebirla como una virtud reparadora que debe ser superada? Los marxistas defienden que aunque la justicia ayude a resolver conflictos, también tiende a crearlos o, en todo caso, a atenuar la natural manifestación de la sociabilidad. De ahí que la justicia sea en rigor no sólo una lamentable necesidad, sino también un obstáculo en el camino, hacia una forma superior de comunismo en condiciones de abundancia. Es preferible que las personas actúen espontáneamente por sentimientos de afecto, que por verse a sí mismos y a los demás como portadores de justos derechos.

[14] Marx afirma que la vida en una sociedad comunista va a ser una "vida social" (Marx. 1977 a, pp. 90-93), y que los individuos comunistas van a ser "individuos sociales" (Marx, 1973, pp. 705, 832). Sin embargo, no considera que en el comunismo vaya a existir una inherente armonía de intereses, ni que deberíamos tratar de crear tal armonía. Para conocer mi punto de vista el respecto, véase Kymlicka (1989 a, cap. 6).

Todo y así, ¿hay alguna razón para juzgar estas dos posibilidades como opuestas? ¿Por qué tener que elegir entre el afecto y la justicia? Después de todo, algunas personas consideran que el sentido de la justicia es una condición para, y en verdad una parte constitutiva de, el amor por los demás. El presupuesto marxista parece ser el de que si concedemos derechos a las personas, los reclamarán inmediatamente, sin importarles los efectos de tales pretensiones sobre los demás, ni aun sobre aquellos a quienes aman. Por ejemplo, Buchanan dice que la justicia implica "empujar a las partes a enfrentarse en su rígido e inflexible papel de portadores de derechos" (Buchanan, 1982, p. 178; cf. Sandel, 1982, pp. 30-33). Sin embargo, ¿por qué suponer que no puedo renunciar a mis derechos cada vez que el ejercicio de los mismos perjudique a aquellas personas que amo? Consideremos el caso de la familia. El hecho de que en Francia, actualmente, las mujeres tengan el derecho de trasladarse a otra ciudad y trabajar sin el permiso de sus maridos ¿significa que van a ejercer tal derecho en detrimento de mantener unida a su familia? (De modo similar, ¿es que los hombres, que siempre tuvieron ese derecho, nunca se trasladaron a algún lugar, al poner a su familia delante de sus carreras?) Buchanan dice que "para aquellos que consideran los límites del mutuo respeto entre portadores de derechos demasiado rígidos e insensibles para que incluyan buena parte de lo mejor que existe dentro de las relaciones humanas, la visión de Marx de una verdadera comunidad, *en lugar de* una mera asociación jurídica, seguirá siendo atractiva" (Buchanan, 1982, p. 178, en lo que yo insistía). Sin embargo, si la familia constituye un ejemplo de lo mejor que existe dentro de las relaciones humanas, entonces la oposición a la que se alude resulta falsa. La familia siempre ha sido una asociación jurídica, en la que los esposos y los hijos son portadores de derechos (aunque no lo sean del mismo modo). ¿Significa esto, en última instancia, que el matrimonio no representa una esfera de mutuo afecto, sino, como sostuvo Kant, un acuerdo entre dos personas para "el uso recíproco de los órganos sexuales del otro"? Por supuesto que no. Las familias pueden tener relaciones afectivas, que la naturaleza jurídica del matrimonio no impide en absoluto. Seguramente nadie cree que las personas actúan por amor sólo si se les impide que actúen de otra manera.

La afirmación de Rawls acerca de la prioridad de la justicia no significa que "las distintas personas llevan o deberían llevar hasta el extremo sus justas pretensiones" (Baker,. 1985, p. 918). Aunque la prioridad de la justicia es la que hace posible que los individuos reclamen ciertos beneficios, también es la que hace posible que compartan tales beneficios con aquellos que aman. Las personas generosas y afectuosas siempre serán generosas y afectuosas con sus justos derechos, y la prioridad de la justicia, lejos de impedir esto, lo hará posible. Lo que la justicia excluye no es el amor o el afecto, sino la injusticia: la subordinación de algunas personas al bien de otros mediante el no reconocimiento de sus derechos (Baker, 1985, p. 920). Y esto, por supuesto, es lo opuesto al amor y el afecto.

La justicia no sólo es compatible con la preocupación por los demás, sino que en sí misma representa una forma de preocupación por los demás. Habitualmente se dice que la preocupación por los derechos implica una reflexión basada en el egoísmo y destinada a proteger los intereses de uno contra la posible hostilidad de los demás, dentro de un mundo social de suma cero. Por ejemplo, Buchanan afirma que pensar en uno como un portador de derechos implica "verse como una parte potencial de conflictos interpersonales frente a los cuales se hace *necesario* reclamar" (Buchanan, 1982, p. 76). Conforme a esta visión, reclamar un derecho implica tener una postura pesimista acerca del modo en que los demás responderán a nuestras pretensiones. Sin embargo, el mismo Buchanan sugiere otra razón por la cual valorar el reconocimiento de los derechos. Mantiene que para alguien, pensarse a sí mismo como un portador de derechos significa "pensarse a sí mismo como alguien capaz de pretender algo porque le corresponde por derecho, en lugar de pretenderlo como si ello fuera simplemente algo deseable" (Buchanan, 1982, pp. 75-76). Estás dos visiones de uno mismo son muy diferentes entre sí, a pesar de que Buchanan las presente conjuntamente. La segunda no se refiere a la posibilidad de obtener algo que yo quiero o necesito, sino a los fundamentos a partir de los cuales pienso que es correcto que yo lo tenga (es decir, no de un modo egoísta). Puedo querer evitar aprovecharme del amor de otros (esto es, de la capacidad de sacrificio de los demás). Si es así, entonces la justicia puede servir como un criterio para determinar qué es aquello a lo que tengo derecho, de un modo no egoísta, aun cuando otros estén dispuestos a darme más de aquello que me corresponde.

La justicia puede servir, además, como un criterio para determinar cómo responder a las necesidades de los demás, aunque la razón por la que los quiera ayudar sea, sencillamente, la de, mi amor hacia ellos. Puedo desear ayudar a muchas personas, todas las cuales se encuentran necesitadas, porque las amo, y no porque les deba mi ayuda. Sin embargo, ¿qué es lo que tengo que hacer si sus necesidades se encuentran en conflicto? Como muestra Rawls, no está bien decir que debo actuar con más bondad que justicia, porque "la bondad es incierta en la medida en que sus muchos amores entran en oposición en las personas que constituyen sus múltiples objetos" (Rawls, 197 1, p. 190). Todo y que mi motivación sea el amor, la justicia puede ser el criterio al que corresponda apelar, dado que el amor conduce a imperativos en conflicto. De ahí

que, “aunque la amistad puede convertir la justicia en innecesaria como *motivo*, puede requerir todavía algunos aspectos de la justicia como *criterio*. Los amigos no conocen automáticamente qué es lo que tienen que hacer el uno por el otro” (Galston, 1980, p. 289, n. 1 l). La justicia, por lo tanto, sirve a dos propósitos importantes. Al pretender algo, yo puedo desear saber qué es lo que propiamente me corresponde, aun cuando otros vayan a satisfacer mis requerimientos sin preocuparse Por lo que me corresponde. Al responder a las pretensiones de otros, puedo desear saber qué es lo que les corresponde, aun cuando la motivación de mi respuesta sea el amor. En ninguno de estos casos mi interés por las enseñanzas de la justicia se vincula a la idea de “alzarme en defensa de lo que me corresponde”.

El reconocimiento público de los derechos puede resultar valioso de otro modo. Una persona puede estar segura de obtener lo que quiere, en virtud de haber desempeñado una profesión social muy respetada (por ejemplo, como maestra). Tal persona no tiene necesidad de derechos, de acuerdo con la primera formulación analizada por Buchanan, porque los demás valoran su entrega a dicha profesión, y por tanto la recompensan generosamente. Aun así, ella podría tener interés en saber que los demás le concederían sus derechos aun cuando no compartiesen sus compromisos. Y puede querer saber esto aun cuando no tenga deseos de abandonar esa profesión, porque reconoce que ella es una fuente de valor en y por sí misma, y no simplemente una persona cualquiera que desempeña un cometido.

La justicia es más que una virtud reparadora. La justicia soluciona defectos en la coordinación social, que no son erradicables, pero también expresa el respeto que se les debe a los individuos como fines en sí mismos, y no como medios para el bien de algún otro, o incluso para el bien común. La justicia reconoce la igualdad de los *status* de los miembros de la comunidad, definiendo los derechos y los títulos que podemos pretender de un modo justo. No obstante, esto no fuerza a las personas a que ejerzan tales derechos a costa de personas o de proyectos por los cuales tenemos interés. La justicia representa el tipo de preocupación que deberíamos tener por los miembros de nuestra comunidad, y nos capacita para la prosecución de todas las demás formas de amor y afecto que sean consecuentes con tal igualdad moral subyacente. La postura según la cual podríamos crear una comunidad de iguales a través del abandono de estas nociones de equidad, derechos y deberes resulta insostenible[15].

2. La justicia comunista

Si la justicia es tanto inabrogable como deseable, ¿qué forma podría adoptar la justicia marxista? Se suele suponer que el marxismo es igualitario –y por cierto más igualitario que el liberalismo– y se entiende que está a la izquierda del liberalismo. Esto es realmente así, en relación con la principal formulación del liberalismo y su idea de la igualdad de oportunidades, conforme a la cual las desigualdades ilimitadas resultan legítimas en tanto haya una justa competencia por las ocupaciones mejor pagadas (cap. 3, apartado 2). Mas con todo, no resulta tan obvio qué es lo que queda a la izquierda de la versión rawlsiana de la justicia liberal igualitaria, dado que ella también rechaza la ideología predominante, y no establece límites en cuanto al grado en que deberían igualarse los recursos. Lo que distingue a la justicia marxista de la rawlsiana no es la medida en que deberían igualarse los recursos, sino la forma en que debería realizarse dicha igualación. Rawls cree que la igualdad de recursos debería consistir en igualar la cantidad de propiedad privada al alcance de cada persona. Para Marx, en cambio, “la teoría de los comunistas puede resumirse en una única frase: Abolición de la propiedad privada”. La propiedad privada es lícita en los ámbitos de la “propiedad personal” como las vestimentas, los muebles, y los bienes que utilizamos en nuestros momentos de ocio y entretenimiento. Sin embargo, para el marxismo es “fundamental” que “no exista un derecho moral a la propiedad privada y al control de los recursos productivos” (Geras, 1989, p. 255; Cohen, 1988, p. 298). La igualación de los recursos productivos debería consistir en la socialización de los medios de producción, de tal modo que cada persona tenga una participación igual en las decisiones colectivas –que deben tomarse

[15] Los marxistas tienen otras objeciones contra la justicia. Por ejemplo, se dice que las apelaciones a la justicia, desde un punto de vista estratégico, resultan divisivas dado el carácter esencialmente polémico de la idea de justicia, y que además resultan innecesarias. dado que el motor de la historia es beneficiar razonablemente a los menos favorecidos. Del mismo modo, los marxistas sostienen que las concepciones de la justicia son ideológicas, que están modelados para acomodarse a las relaciones de propiedad existentes, y que por eso una concepción socialista de la justicia debe seguir, y no preceder, a los cambios en las relaciones de producción. Muchos de estos supuestos defectos de la justicia se consideran consecuencias de la teoría marxista del materialismo histórico. Para la objeción que se refiere a la ideología, véase Wood (198 1, pp. 131-132); Brenkert (1983, pp. 154-155); Wood (1972. p. 274): y la respuesta en Geras (1989, pp. 226-228); Nielsen (1989); Arneson (1981, pp. 217-222). Para ver el papel de la motivación moral en la lucha de clases, véase Wood (1984); Miller (1984. PP. 15-97); y la respuesta en Geras (1989, pp. 251-254); Nielsen (1987).

tanto al nivel de las empresas individuales como al de la planificación económica nacional– relativas al desarrollo de los bienes de producción.

¿Por qué la igualdad debería consistir en un acceso igual a los recursos públicos, en lugar de consistir en la igual distribución de los recursos privados? Una razón podría ser, simplemente, que la idea rawlsiana de una "democracia de propietarios" no es empíricamente viable. Podría resultar imposible igualar los recursos productivos en las economías modernas, excepto a través de la socialización de la propiedad. Como (fijo Engels: "la burguesía... no podría transformar estos insignificantes medios de producción en potentes fuerzas productivas sin transformarlos, al mismo tiempo, de medios de producción individuales a medios sociales de producción, sólo explotables por una colectividad de personas". Sin embargo, en el capitalismo, estos "medios de producción socializados" se consideran "del mismo modo en que lo eran antes, esto es, medios de producción individuales". La solución a esta contradicción "sólo puede provenir de una sociedad que, abierta y directamente, esté en manos de las fuerzas productivas, que ahora ya no tienen otro control que el de la sociedad como un todo" (Marx y Engels, 1968,, pp. 413, 414, 423).

Según Engels, la necesidad de socializar la propiedad no se basa en ninguna teoría concreta de la justicia, sino sencillamente en la imposibilidad de concebir cualquier otro medio para igualar los recursos dentro de las economías industriales modernas. Algunos marxistas también han objetado, por razones empíricas, el presupuesto rawlsiano de que las desigualdades que surgen a partir de las transacciones en el mercado en una sociedad bien organizada tenderían a beneficiar a los menos favorecidos. Si no pudieran hacerlo (y Rawls no da ninguna evidencia de que puedan hacerlo), y si los mecanismos redistributivos se mostrasen inherentemente vulnerables a las presiones políticas, entonces podríamos adoptar el socialismo basándonos en un "principio de la mayor posibilidad" (Schweickart, 1978, pp. 11, 23; DiQuattro, 1983, pp. 68-69; Clarck y Gintis, 1978, p. 324).

Estas afirmaciones sugieren que la idea de Rawls acerca de una democracia de propietarios es "en el mejor de los casos, una idea fantasiosa" (Nielsen, 1978, p. 228). En efecto, algunos críticos sostienen que toda la idea de la democracia de propietarios sólo tiene sentido en su contexto jeffersoniatio original: una sociedad agraria compuesta de campesinos independientes (MacPherson, 1973, pp. 135-136; Weale, 1983, p. 57). Si esto es así, entonces socializar los medios de producción puede ser la única forma viable de aplicar el principio de diferencia. Por desgracia, Rawls no ha desarrollado suficientemente su modelo de una sociedad justa, como para evaluar su viabilidad.

Aunque estas objeciones acerca de la viabilidad de un régimen de propiedad privada igualitario explican buena parte de las críticas de la izquierda a la teoría de Rawls –y buena parte del actual debate entre liberales igualitarios y socialistas– también existen otras objeciones teóricas a la misma idea de la propiedad privada. En opinión de los marxistas, la propiedad privada de los medios de producción debería abolirse porque da lugar a la relación trabajo-salario, la cual es intrínsecamente injusta. Algunos marxistas afirman que el trabajo por un salario es una explotación en sí misma; otros afirman que es inherentemente alienante. Conforme a cualquiera de estas dos visiones, la justicia se garantiza a partir de la abolición de la propiedad privada, y ello, aun en el caso de que la democracia de propietarios (te Rawls resultase empíricamente viable.

a) Explotación

Para los marxistas, el paradigma de la injusticia es la explotación y, en nuestra sociedad, más concretamente, la explotación del trabajador por parte del capitalista. Los marxistas señalan que el principal defecto de la justicia liberal es el de que permite que la explotación continúe, dado que permite que continúe la compra y venta de trabajo. Pero ¿es cierto que la justicia liberal permite que unos exploten a otros? Esto depende, por supuesto, del modo en que definamos la explotación. Según su significado cotidiano, la explotación significa (cuando se aplica a personas y no a recursos naturales) "aprovecharse injustamente de alguien". Por lo tanto, cada teoría de la justicia tiene su propia teoría de la explotación, puesto que cada teoría incluye un criterio sobre los modos en que resulta lícito o ¡lícito beneficiarse de los otros. Por ejemplo, en la teoría de Rawls, una persona con mayores capacidades se aprovecha injustamente de los que no son tan capaces si saca partido de la posición negociadora más débil de estos últimos para imponer una desigualdad de recursos no justificada por el principio de diferencia. Pero no constituiría explotación que alguien se beneficiase empleando a otros, si esto sirve para el mayor beneficio de los menos favorecidos. Si estamos convencidos de que la teoría de Rawls es equitativa, entonces negaremos que ésta permita la explotación, dado que aceptar una teoría de la justicia implica, en parte, aceptar. los criterios por ella establecidos para juzgar cuándo. alguien se aprovecha injustamente de los demás.

De todos modos, los marxistas parten de una definición más técnica de la explotación. Desde este punto de vista, la explotación se define como el fenómeno concreto por el que un capitalista obtiene más

valor a partir del trabajo de un obrero (en la forma de bienes producidos) del que le paga a cambio de su trabajo (en la forma de salarios). De acuerdo con la teoría marxista clásica, los capitalistas sólo contratan trabajadores cuando pueden obtener esta "plusvalía", y, por lo tanto, esta transferencia lograda mediante la explotación de plusvalía que tiene como origen al trabajador y como destinatario al capitalista se presenta en todas las relaciones asalariadas. En ocasiones, se dice que esta definición de la explotación tiene un mayor interés científico que moral. Por ejemplo, se afirma que el hecho de que los capitalistas obtengan una plusvalía explica el modo en que son posibles las ganancias en una economía competitiva, y se dice que esta afirmación, por sí misma, no nos demuestra que la obtención de la plusvalía esté mal. De cualquier forma, la mayoría de los marxistas ha considerado la obtención de una plusvalía como evidencia de Una injusticia, de hecho, como el paradigma de la injusticia.

Ahora bien, la explotación marxista ¿tiene algún significado moral?, ¿es decir, implica el hecho de que alguien se aproveche injustamente de otro? El argumento tradicional según el cual esta explotación es injusta se enuncia de la siguiente manera (Cohen, 1988, p. 214):

(1) El trabajo y sólo el trabajo crea valor.
(2) El capitalista recibe parte del valor del producto.
Por lo tanto:
(3) El trabajador recibe menos valor del que crea.
(4) El capitalista recibe parte del valor que crea el trabajador.
Por lo tanto:
(5) El capitalista explota al trabajador.

Hay una serie de puntos débiles en este razonamiento. Como mínimo, la premisa 1) es controvertible. Muchos marxistas han tratado de defenderla apelando a la "teoría del valor trabajo", conforme a la cual el valor de un objeto producido viene determinado por la cantidad de trabajo requerido para producirlo. Pero, en verdad, como muestra Cohen, la teoría del valor trabajo contradice l), porque afirma que el valor de un objeto viene determinado por la cantidad de trabajo normalmente requerida para producirlo, y no por la cantidad de trabajo realmente empleada 'en su producción. Si la tecnología cambia de un modo tal que un objeto puede fabricarse ahora, con la mitad del trabajo antes requerido, la teoría del valor trabajo sostendría que el valor del objeto se reduce' a la mitad, aun cuando la cantidad de trabajo empleada permanezca idéntica. Si la teoría del valor trabajo fuese cierta, el trabajo real utilizado por el trabajador resultaría irrelevante.

Moralmente hablando, lo que importa no es que los trabajadores hayan creado valor, sino que "hayan creado *aquello que tiene valor*... Lo que da lugar a la crítica de la explotación no es que el capitalista se apropie de parte del valor producido por el trabajador, sino que se apropie de parte del valor de *aquello* que el trabajador produce" (Cohen, 1988, pp. 226-227). Fabricar productos que tienen valor es diferente de crear el valor de tales productos, y lo primero es lo realmente relevante para la acusación de que hay explotación. Aun si el valor del producto fuese creado por una persona distinta del trabajador –si, por ejemplo, su valor viniera determinado por los deseos de sus consumidores–, los marxistas todavía dirían que el capitalista explota al trabajador, porque es el trabajador quien creó el producto, y no el capitalista o los consumidores. De ahí que el argumento correcto sea el siguiente (Cohen, 1988, p. 228):

(1) El trabajador es la única persona que crea el producto, el producto que tiene valor.
(2) El capitalista recibe parte del valor del producto.
Por lo tanto:
(3) El trabajador recibe menos valor del valor de lo que crea.
(4) El capitalista recibe parte del valor de lo que crea el trabajador.
Por lo tanto:
(5) El capitalista explota al trabajador.

Esta formulación, modificada, del argumento marxista nos lleva a la conclusión de que las relaciones salariales son intrínsecamente relaciones de explotación. Sin embargo, no queda claro que la explotación que aquí se da constituya una injusticia. En primer lugar, no hay nada injusto en ofrecerse a aportar el trabajo de uno a los demás. Por ello, la mayoría de los marxistas tiende a añadir una estipulación según la cual el trabajador debe ser forzado a trabajar para el capitalista. Dado que, en general, los trabajadores no son propietarios de ningún medio de producción, y sólo pueden ganar su sustento trabajando para un capitalista

acaudalado (aunque no necesariamente para un capitalista en particular), la mayoría de las relaciones asalariadas entran dentro de esta estipulación (Reiman, 1987, p. 3, Holmstrom, 1977, p. 358).

Entendiendo la explotación en el sentido corriente del término, ¿puede decirse que la transferencia forzada. de plusvalía es una relación de explotación? Esta afirmación resulta muy poco sólida y demasiado radical. Es muy poco sólida en el sentido de no considerar explotación el trabajo asalariado que no es, estrictamente hablando, forzado. Si, por ejemplo, existiera una red de seguridad social, que garantizase unos ingresos mínimos para todos, entonces los no propietarios podrían recibir, gracias al Estado del bienestar, unos ingresos de subsistencia sin tener que trabajar para un capitalista. Aun así, sin embargo, podríamos afirmar que se explota a los trabajadores. Aunque los no propietarios no estén forzados a trabajar para un capitalista para poder sobrevivir, tal vez ésa sea la única salida que tengan para llegar a un nivel de vida decente. Por ello, podríamos pensar que es injusto que los trabajadores, para poder asegurarse un nivel de vida confortable, tengan que generar una plusvalía para el capitalista. Podría decirse que estas personas se encuentran "forzadas" a trabajar para el capitalista, ya que las alternativas son, en algún sentido, inaceptables o irrazonables. Sin embargo, como veremos, lo importante no es si los trabajadores se hallan o no forzados a trabajar para los capitalistas, sino si es justo o no es justo el acceso desigual a los recursos que "fuerza" a los trabajadores a aceptar la transferencia de la plusvalía.

Definir la explotación como una transferencia forzada de plusvalía también es demasiado radical, ya que existen muchos casos legítimos de transferencias forzadas de plusvalía. ¿Qué ocurriría si los trabajadores fueran algo así como aprendices que deben trabajar para otros por un período de cinco años, pero que luego quedan capacitados para convertirse ellos mismos en capitalistas (o en maestros de su oficio)? De acuerdo con Jeffrey Reiman, esta hipótesis entraría dentro de la explotación- "Nos preocupa que los trabajadores estén forzados a vender su fuerza de trabajo, porque entendemos que esto es forzarlos a trabajar sin salario. Y nos preocupa la cantidad de tiempo durante la cual se fuerza a los trabajadores a trabajar sin salario, porque nos afecta el hecho de que se fuerce a algunas personas a trabajar sin salario por cualquier período de tiempo" (Reiman, 1987, p. 36). Pero esto no resulta admisible. Si todos los trabajadores pudieran convertirse en capitalistas, y si todos los capitalistas comenzaran sus carreras como trabajadores, entonces no existiría ninguna desigualdad a lo largo de la vida de la gente. Como en el caso de los aprendices, simplemente existiría un período durante el cual los trabajadores ten-(irían que pagar lo que les corresponde pagar (Cohen, 1988, p. 261, n. 9). Insistir en que la transferencia forzosa de plusvalía es una explotación, sin tener en cuenta el modo en que se inserta dentro de un esquema más amplio de justicia distributiva, priva de toda fuerza moral a la acusación explotación. Dicha actitud es una suerte de fetichismo respecto de la propiedad del propio trabajo. En verdad, expresa una preocupación libertarista respecto del hecho de ser dueño de uno mismo:

> Los marxistas dicen que los capitalistas roban el tiempo de trabajo de los trabajadores. Sin embargo, usted sólo puede robarle a alguien aquello que le pertenece a esa persona. La crítica marxista a la Injusticia capitalista, entonces, implica que el trabajador es el justo propietario de su tiempo de trabajo: él, y no otro, tiene el derecho de decidir qué es lo que va a hacer con dicho tiempo... De ahí que la creencia marxista de que el capitalista explota al trabajador presupone que las personas son las justas propietarias de sus propios poderes... Si [en verdad], y tal como hacen los marxistas, usted juzga la apropiación del tiempo de trabajo de ese modo, esto es, como un paradigma de injusticia, entonces no puede evitar la afirmación de algo parecido al principio del ser dueño de uno mismo (Cohen, 1990 a, pp. 366, 369).

Que éste es un presupuesto libertarista queda demostrado por el hecho de que los impuestos destinados a subsidiar a los niños o a los enfermos también se consideran una explotación, según la definición de Reiman. Si forzamos a los trabajadores a pagar impuestos para asistir a los enfermos, entonces los forzamos a trabajar sin salario[16].

---

[16] Reiman niega que la ayuda obligatoria a los enfermos y disminuidos físicos sea una explotación porque puede ser vista como una política de seguros que todos compran, y por lo tanto como "un ingreso indirecto de los individuos dado el trabajo igual con el que han contribuido, que en consecuencia no altera el principio distributivo básico" según el cual a nadie se le obliga a trabajar en beneficio de ningún otro" (Reiman, 1989, p. 312. n. 12). Sin embargo, esto en claramente falso respecto de muchos de los que reciben tal ayuda, por ejemplo, los congénitamente enfermos. Holmstrom quien, como Reiman, define la explotación en términos de "excedente de trabajo no pagado, forzado" (Holmstrom, 1977, p. 159), sostiene que el apoyo a los enfermos no es una explotación, porque "La plusvalía se encuentra bajo el control de aquellos que la producen. No existe una clase de no productores que se apropia de lo que los trabajadores han producido. Los trabajadores, como clase, no lo consumen todo, directa o indirectamente, pero lo controlan" (Holmstrom, 1977, p. 363). No obstante, el hecho de que los trabajadores, como clase, controlen lo

En su formulación inicial del argumento marxista sobre la explotación, Cohen niega que éste presuponga que las personas son propietarias de su trabajo: “Uno puede sostener que los capitalistas explotan a los trabajadores al apropiarse de parte del valor de lo que los trabajadores producen sin defender que todo ese valor debería ir a los trabajadores. Uno puede afirmar un principio de distribución conforme a la necesidad, y agregar que el capitalista explota al trabajador porque recibe parte del valor de lo que el trabajador produce, y no porque lo necesite” (Cohen, 1988, p. 230, n. 37). Pero, entonces, ¿cuál sería la justificación para decir que el capitalista está explotando al trabajador? Del hecho de que el capitalista no necesita el objeto producido, y que por lo tanto no tiene una pretensión legítima sobre dicho objeto, no se sigue que el trabajador sí tenga alguna pretensión sobre el mismo, en virtud del principio de las necesidades. Tal vez la persona más necesitada sea un tercero (un niño, por poner un caso), y por lo tanto éste sería el único con una pretensión legítima sobre dicho objeto. Si, no obstante, el capitalista se apropiase de lo producido, entonces trataría al niño, y no al trabajador, de un modo injustos. Cuando se vulnera el principio de las necesidades, las personas a las que se trata injustamente son los necesitados, y no los productores.

Es más, ¿qué ocurriría en el caso de que los capitalistas necesiten la plusvalía? Digamos que el capitalista se encuentra enfermo, y tuvo la buena fortuna de heredar un alto número de acciones en una compañía. Cohen considera esto explotación, ya que el capitalista “recibe parte del valor de lo que el trabajador produce y no porque lo necesite”. Más bien, recibe dicho valor porque es propietario de los medios de producción. Pero la necesidad del trabajador tampoco es la razón por la cual éste recibe el producto. Para ser exactos, lo recibe en razón de haber producido el objeto en cuestión. Entonces ¿a quién estaría explotando el capitalista? A nadie, dado que de conformidad con el principio de las necesidades, nadie más tenía una pretensión legítima sobre los recursos. Más aún, ¿por qué el capitalista no podría recibir la plusvalía en virtud de la necesidad? ¿Qué ocurriría, por ejemplo, si el gobierno, para evitar que la asistencia a los enfermos quede sujeta a los vaivenes de la política cotidiana, proporcionara a los enfermos un capital a partir del cual éstos podrían obtener un flujo permanente de recursos? De hecho, la distribución de capital a los enfermos podría resultar una buena manera de satisfacer el principio de las necesidades (cf. Cohen, 1990 a, pp. 369-371; Arneson, 1981, pp. 206-208). Cuando dejamos de lado la pretensión de ser dueño de uno mismo, entonces la apropiación de la plusvalía, como tal, no entraña una explotación, todo depende del modo en que la transacción particular se inserte dentro de un esquema más amplio de justicia distributiva.

Existe otro problema con el argumento de la explotación. ¿Qué decir respecto de aquellos que están forzados a no vender su trabajo? A las casadas, en muchos países, se les prohibía por ley desempeñar trabajos remunerados. De ahí que no estén explotados. Por el contrario, estarían siendo protegidas de la explotación. (Por cierto, muchas personas defienden la discriminación sexual con este argumento.) Sin embargo, si en estos países las casadas recibieran unos pequeños ingresos a partir de impuestos establecidos por el gobierno, entonces se convertirían en explotadoras, según el argumento marxista de la explotación ya que, forzadamente, se estaría restando parte de los ingresos de cada trabajador para ponerla a disposición de las casadas. Pero sería un tanto irrazonable ver a las mujeres en estas circunstancias como beneficiarias de la explotación. Ellas sufren de una injusticia peor que la explotación por los capitalistas, y una de las primeras tareas de los movimientos feministas ha sido la de intentar que las mujeres obtengan un igual acceso al mercado del trabajo remunerado. O consideremos el caso de los desempleados, quienes pueden legalmente aceptar un trabajo asalariado, pero no pueden encontrarlo. De acuerdo con la definición marxista, ellos tampoco estarían explotados, puesto que no producen un valor añadido para el capitalista. Y si el gobierno cobrase un impuesto a los trabajadores para garantizar a aquéllos un beneficio, los desempleados pasarían a convertirse en explotadores. Sin embargo, lo cierto es que estarían peor que aquellos que entran en el mercado de trabajo (Roemer, 1982 b, p. 297; t988, pp. 134-135).

Estos ejemplos muestran que existe una injusticia más profunda subyacente a la explotación, a saber, un acceso desigual a los medios de producción. Las mujeres no emancipadas, los desocupados y los trabajadores asalariados sufren todos esta injusticia, mientras que los capitalistas se benefician de ella. La explotación' de los trabajadores por los capitalistas es sólo una de las formas que puede adoptar esta desigualdad distributiva. La posiciones subordinadas de las mujeres y de los desempleados constituyen otras

---

producido, no demuestra que los trabajadores individuales no se encuentren forzados a entregar a otros el producto excedente. ¿Qué ocurriría s,. como trabajador individual, se opusiera a lo que la clase obrera como un todo decida hacer con el producto excedente? ¿Podría insistir en recobrar el valor total de lo que he producido? En caso de que no pueda hacerlo, y si en que debo trabajar para ganar mi sustento, entonces por definición estaría siendo explotado. Más aún, ¿qué ocurriría si existiese una garantía constitucional de derechos al bienestar, que exigiera a los trabajadores que ayuden a los enfermos? En ese caso, según la definición de Holmstrom, la clase obrera como un todo estaría siendo explotada, dado que no controla legalmente todo el excedente.

formas posibles de esta desigualdad y, a juzgar por la competencia que se da por la obtención de un empleo, representarían formas todavía más perjudiciales. Para aquellos que carecen de acceso a la propiedad, ser forzado a vender el propio trabajo puede resultar mejor que ser forzado a no hacerlo (las mujeres), o que no estar en disposición de hacerlo (los desempleados), o que ganarse la vida infringiendo la ley llevando una existencia marginal, o que pedir limosna, o que subsistir gracias a cualquier porción de tierra que permanezca como propiedad común (el "lumpenproletariado" en Marx).

Pero hay algo erróneo en todo esto. Supuestamente, la teoría de la explotación tenía que proporcionarnos una crítica radical del capitalismo. Sin embargo, en su formulación clásica, dicha teoría parece descuidar a muchos de los que están peor bajo el capitalismo, e incluso parece impedir el tipo de acciones necesarias para ayudarlos (esto es, la asistencia social a los niños, a los desempleados, a los enfermos). Si la teoría de la explotación pretendiese tener en cuenta como es debido a estos grupos, debería abandonar el limitado enfoque sobre la transferencia de la plusvalía, y examinar en su lugar el esquema distributivo más amplio dentro del cual ocurren tales transferencias. Éste es el principal propósito del trabajo de Roemer sobre la explotación. Este autor define la explotación marxista en términos de acceso desigual a los medios de producción, y no en términos de transferencia de la plusvalía. De acuerdo con su visión, si uno es objeto de explotación o no depende de si uno hubiera estado mejor en una hipotética situación de igual distribución, a saber, una situación en la cual uno se retirase con su propio trabajo y su porción *per capita* de recursos externos. Si vemos los diferentes grupos participantes en la economía como jugadores de un juego cuyas reglas estuviesen definidas por la existencia de relaciones de propiedad, entonces un grupo sería objeto de explotación si les fuera mejor abandonando tal juego, retirando su porción pe*r capita* de recursos externos, y empezaran a jugar a su propio juego. Según Roemer, tanto los obreros empleados como los desempleados estarían mejor retirándose del juego capitalista, por lo que podría deducirse que están. Explotados.

La explotación en el sentido de la transferencia de plusvalía sólo desempeña un papel limitado dentro de la teoría de Roemer: es uno de los resultados más comunes de la injusticia distributiva dentro del capitalismo, pero no reviste interés ético fuera' de tal desigualdad. Constituye "algo malo sólo cuando es la consecuencia de una distribución desigual injusta de los medios de producción" (Roemer, 1988, p. 130). En cambio, la transferencia de la plusvalía es legítima cuando no resulta corrompida por la distribución desigual, o cuando ayuda a compensar tal desigualdad. Por ejemplo, la asistencia, por mandato del Estado, a los desempleados y a las mujeres no emancipadas, no genera sino que reduce la explotación, porque ayuda a rectificar "la pérdida sufrida [por ellos] como resultado de la desigual distribución inicial de la propiedad" (Roemer, 1988, p. 134). En opinión de Roemer, entonces, el imperativo ético de la teoría de la explotación no es el de eliminar las transferencias de plusvalía, sino el de "abolir la propiedad desigual de los medios de producción enajenables" (Roemer, 1982 b, p. 305; 1982 c, p. 280).

Cohen sostiene que la teoría de Roemer torna a los marxistas "más coherentemente igualitarios" (Cohen, 1990 *a*, p. 382). No obstante, la explicación de Roemer de la explotación marxista todavía considera la ayuda económica a los enfermos (o a los niños) una explotación, puesto que dicha ayuda les proporciona más de lo que ellos serían capaces de asegurarse con su porción *per capita* de recursos[17]. Las desigualdades debidas a las capacidades naturales desiguales no constituyen un objeto de preocupación para la teoría marxista de la explotación, y por lo tanto el "imperativo ético" de Roemer sigue siendo menos igualitario que otras teorías que sí tratan de compensar las desventajas naturales. Al definir la explotación en términos de los resultados de una distribución desigual en los recursos externos, Roemer "no recurre a la premisa igualitarista más radical, que niega el hecho de ser dueño de uno mismo" (Roemer, 1988, p. 168). Roemer expresa su simpatía por las teorías que dan este paso radical, como las de Rawls y Dworkin. Y él mismo da ese paso cuando dice que las diferencias en las capacidades naturales originan una "explotación socialista" (es decir, una forma de explotación que continúa existiendo en un marco socialista). Pero aunque se opone a la explotación socialista, y apoya algunas limitaciones en cuanto al hecho de ser dueño de uno mismo, afirma que ésta es una cuestión diferente de la cuestión "específicamente marxista de la explotación", que presupone que las personas tienen derechos sobre los frutos de su trabajo (Roemer, 1982 c, pp. 282-283; 1982 b, pp. 301-302). La teoría marxista de la explotación funciona a partir de la premisa "más moderada"

[17] Roemer trata de evitar esta implicación, añadiendo una "condición normativa" (Roemer, 1982 *a*. p 237), o la exigencia de que no existan "repercusiones para el consumo" (esto es, los trabajadores no deben obtener ninguna gratificación por su ayuda a los enfermos y disminuidos) (Roemer, 1089. p. 259). Sin embargo, éstas son estipulaciones *ad hoc*, dado que no se vinculan al "imperativo ético" que identifica como base de la teoría de la explotación (como él admite; Roemer, 1982 *c*, n. 277). Tales estipulaciones parecen ser peticiones de principio destinadas a repudiar la visión libertaristas de la teoría de la explotación, y a impedir la afirmación libertarista según la cual el Estado del bienestar entraña una explotación (Bertram, 1988, pp. 126-127).

de que lis personas tienen derechos a ser dueñas de sí mismas, de manera que la igualdad de recursos no incluye ninguna exigencia sobre la compensación de las capacidades (Roemer, 1988, p. 160; cf. 1982 a, caps. 7-8).

Arneson presenta una explicación similar de la explotación. Como Roemer, defiende que los juicios acerca de una "explotación injusta" requieren de una comparación con una distribución igualitaria hipotética. Y puesto que en la explicación de Roemer de la explotación socialista (como opuesta a la explotación específica mente marxista), la propuesta de distribución igualitaria de Arneson tiende a impedir tanto las diferencias originadas por capacidades naturales desiguales como las originadas por recursos externos desiguales. Arneson, de acuerdo con este criterio, cree que, en una sociedad capitalista, la mayoría de los trabajadores son explotados, dado que sufren por desigualdades no merecidas en su riqueza o capacidades que permiten que otros se aprovechen de ellos (Arneson, 1981, p. 208). Al igual que en él caso de Roemer, la transferencia de la plusvalía desempeña un papel derivado en la teoría de Arneson. La transferencia de la plusvalía es injusta si es el resultado de. una distribución desigual, pero es legítima si surge, independientemente de las diferencias no merecidas en la riqueza o las Capacidades naturales, o si se la utiliza para compensarlas. Por lo tanto, la ayuda obligatoria a los desempleados es legítima (a diferencia de lo que ocurría en el caso de Reiman), como lo es la ayuda a los débiles (a diferencia de lo que ocurría en la visión de Roemer sobre la "explotación marxista"). No obstante, la mayor parte de la plusvalía que se obtiene de los trabajadores en el marco del capitalismo no resultaría legítima, ya que acaba en las manos de aquellos que se benefician de una distribución desigual de las capacidades y la riqueza. De ahí que el capitalismo sea un sistema de explotación, aunque por razones más complejas de las que sugería el argumento marxista original sobre la explotación.

Ésta es una explicación más plausible de la explotación. Al centrarse no sólo en el intercambio propio de la relación salarial, sino también en el esquema distributivo más amplio dentro del cual se da tal intercambio, Roemer y Arneson evitan los dos problemas que presentaba la explicación de Reiman. Sus propuestas nos permiten decir que los trabajadores pueden ser explotados dentro del Estado del bienestar, al margen de si los capitalistas los fuerzan o no a trabajar, en la medida en que se les niegue un acceso equitativo a los medios de producción. Sus propuestas también nos permiten ocuparnos de casos de injusticias distributivas que se dan fuera de la relación salarial, como la injusticia de no estar en disposición o no de tener la libertad para encontrar empleo, dado que en estos casos también se cumple la privación de un acceso equitativo a los recursos.

Por desgracia, este enfoque es más atractivo precisamente porque ha dejado de lado todo lo que distinguía al enfoque marxista tradicional de la explotación. Este nuevo enfoque se diferencia del más tradicional, en tres cuestiones principales. En primer lugar, la idea de la explotación se deriva ahora de un principio más amplio de justicia distributiva. Para saber qué es lo que se considera explotación, antes que nada, necesitamos saber a qué cosas tienen derechos las personas en virtud de los derechos sobre sí mismos y sobre los recursos externos. Y una vez que identificamos estos principios subyacentes, se pone de manifiesto que la explotación es tan sólo una de las muchas formas de la injusticia distributiva, y no el paradigma de la injusticia. Desafortunadamente, los marxistas siguen inclinados a exagerar el alcance moral y la posición central de la explotación. Por ejemplo, Roemer amplía la noción de explotación basta abarcar todas las formas de desigualdad distributiva[18]. Como hemos visto, esto le permite considerar tanto el caso de los desempleados como el de los trabajadores asalariados. Sin embargo, resulta confuso considerar ambas situaciones como casos de explotación. Nuestro sentido común nos dice que la explotación requiere de alguna interacción directa entre el explotador y el explotado, en la cual el primero obtiene una ventaja no

[18] En algunos escritos, Roemer se ha distanciado de esta identificación entre la injusticia y la explotación. Con el objeto de recoger nuestro sentir cotidiano, según el cual la explotación implica que alguien se aproveche de otro, añade la siguiente estipulación: no sólo debe Irle mejor al grupo explotado retirándose con sus capacidades y su porción de recursos, sino que a los explotadores les debe ir peor (Roemer, 1982 b, p. 285). Cuando esta condición añadida no se satisface, a los grupos a los que se les niega el acceso igual a los recursos se les trata "injustamente en un sentido marxista"; pero no se les "explota", porque otros no se aprovechan de ellos ("ellos podrían desaparecer de la escena y el ingreso de los demás no cambiaría"; Roemer, 1992 b, p. 292). Sin embargo, como él mismo admite, esta condición adicional todavía¡ no recoge nuestro sentido intuitivo de lo que significa "aprovecharse de alguien" (Roemer, 1982 1, p. 304, n. 12: cl Elster, 1982, pp. 366-369). En su reciente libro, Roemer vuelve a su definición original de explotación como "la pérdida sufrida por una persona como resultado de la desigual distribución inicial de la propiedad" (Roemer, 1988, p. 134). provenga esta pérdida o no de que otros se aprovechen de ellos. De ahí que una persona estaría siendo explotada de modo capitalista "si pudiese ganar más mediante una redistribución igualitaria de los medios de producción alienables de la sociedad" (Roemer, 1988, p. 135). De ahí también que. conforme a este condición. los desempleados resulten tan explotados como los trabajadores asalariados.

equitativa del último, y esto, por lo común, no es cierto en el caso de los desempleados. Éstos son marginados o excluidos de una manera injusta pero, sin embargo, tales circunstancias no significan, necesariamente, que alguien se aproveche de los desempleados, dado que tal vez los capitalistas no obtengan ningún beneficio a partir de tal situación. Decir que todas las formas de injusticia Son formas de explotación no implica una comprensión más profunda, sólo un cambio de palabra. Más aún, el intento de asimilación. de Roemer oscurece la relación entre la igualdad y la explotación. Según él, las distintas formas de desigualdad (ventajas injustas, exclusión, marginación) son casos particulares dentro de la categoría más amplia de la explotación. Con todo, parece más adecuado decir lo opuesto: la explotación es una de las diferentes formas de la desigualdad, todas las cuales: se juzgan a partir de un principio de igualdad, más profundo y amplio. En la teoría de Roemer, este principio de igualdad, más profundo, se recoge en el "imperativo ético" de igualar el acceso a los recursos. La explotación ya no se sitúa en el núcleo moral de la teoría.

En segundo lugar, la teoría de la justicia más amplia en la que se engloba la teoría de la explotación se ha acercado progresivamente a la teoría rawlsiana de la justicia. El argumento marxista original sostiene que los trabajadores tienen derecho al producto de su trabajo, y que lo que convierte el capitalismo en un sistema injusto es que a algunos se les niegue tales derechos de modo forzoso. Sin embargo, la mayoría de los marxistas contemporáneos ha tratado de evitar la premisa libertarista (entre otras razones) porque hace que la ayuda a los necesitados se convierta en algo moralmente sospechoso. Pero cuanto más se esfuerzan por incorporar nuestro sentir cotidiano, según el cual no toda explotación. teórica es injusta, más tienen que recurrir a principios rawlsianos de igualdad. Aunque la retórica marxista sobre la explotación se considera más radical que las visiones liberal-igualitarias sobre la justicia, "la condena marxista a la injustica del capitalismo. no es tan diferente de la conclusión a la que llegan, con un lenguaje menos pomposo que el de los marxistas, otras teorías contemporáneas de filosofía política, aparentemente menos radicales" (Roemer, 1988, p. 5). Por ejemplo, la teoría marxista de Arneson sobre la explotación apela al mismo principio distributivo, sensible a la ambición, e insensible a las dotaciones, que subyace a la teoría de Dworkin. Conforme a estos nuevos criterios, la teoría de la explotación marxista parece aplicar principios liberal-igualitarios, más que competir con ellos.

Por último, esta nueva formulación acerca de la explotación abandona lo que era la *raison d'être* del argumento original marxista sobre la explotación, es decir, la afirmación según la cual el trabajo asalariado es intrínsecamente injusto. Porque si el test de la explotación injusta se centra en la existencia o no de desigualdades inmerecidas, entonces podría ocurrir que algunas relaciones asalariadas no fuesen relaciones de explotación. Existen dos "vías puras" para el. trabajo asalariado. En primer lugar, como hemos visto, medidas como la de facilitar la propiedad de capital a la persona enfermiza pueden ayudarnos a compensar las capacidades naturales desiguales y así, a acercarnos a una distribución insensible a la ambición. En segundo lugar; puede ocurrir que personas con dotaciones idénticas terminen con una propiedad desigual por lo que hace a los medios de producción, si parten de preferencias distintas en cuanto a las inversiones y el riesgo. En el ejemplo del horticultor y el jugador de tenis que usé en el capítulo 3, el jugador de tenis quería consumir inmediatamente sus recursos, adquiriendo una cancha de tenis, mientras que el horticultor prefería invertirlos en la producción, adquiriendo una huerta (cap. 3, apartado 3, 2.º). Sostuve que ésta situación era legítima, aun citando el jugador de tenis terminaba trabajando para el horticultor (o para algún otro propietario de bienes de producción), porque en ella, el "test de la envidia" resultaba satisfecho. Aunque cada uno de ellos era libre de realizar las mismas elecciones que el otro, ninguno deseaba el estilo de vida por el que el otro optaba, dadas sus diferentes preferencias en lo tocante al trabajo y el ocio. El horticultor podía haber adquirido más bienes corriendo un riesgo mayor, mientras que el jugador de tenis, que podía haber optado por el mismo riesgo, prefería un ingreso menor, pero libre de riesgos. De este modo, en una forma legítima y no susceptible de suscitar envidias, diferentes elecciones respecto del ocio y el riesgo pueden llevar a una propiedad desigual de los medios o activos de producción. Cuando las preferencias de las distintas personas no difieren de este modo, o cuando sus diferencias pesan menos que su deseo compartido de poder opinar democráticamente en el lugar de trabajo, entonces se presenta la posibilidad de mantener un sistema de igual propiedad de los bienes de producción. Sin embargo, si se llegase a esta situación mediante una prohibición del trabajo asalariado se estaría vulnerando arbitrariamente la exigencia de que la distribución justa sea sensible a la ambición.

En cualquier caso, nada de lo dicho justifica las actuales desigualdades en la propiedad de los medios de producción. Marx desapreciaba a aquellos que sostenían que los capitalistas adquirieron su propiedad por medio de pacientes ahorros, y por ello siguió afirmando que en la acumulación capitalista "la mayor parte se debió a la conquista, la esclavitud, el robo, el asesinato, la fuerza, en una palabra" (Marx, 1977 c, pp. 873-876, 926; cf. Roemer, 1988, pp. 58-59).

Esta adquisición inicial injusta socava el argumento del riesgo, porque aun si los capitalistas estuvieran dispuestos a correr riesgos con su capital, no sería (moralmente hablando) su capital el que arriesgan. Los trabajadores podrían tener la voluntad de correr los mismos riesgos si tuvieran algún capital con el que arriesgarse. En cualquier caso, "no puede mantenerse seriamente que la vida del trabajador implique menos riesgos que la del capitalista". Los trabajadores se enfrentan al riesgo de las enfermedades laborales, el desempleo, y una jubilación con ingresos reducidos, a los que los capitalistas y los empresarios no se enfrentan (Roemer, 988, p. 66). Por lo tanto, ni el esfuerzo, ni ser contrario al riesgo pueden justificar las desigualdades existentes (Roemer, 1982 b, p. 308; *contra* Nozick, 1974, pp. 254-255). Todo y así, el hecho de que el capitalismo haya surgido, históricamente, a partir, de desigualdades inmerecidas, no prueba que el trabajo asalariado no podría haberse originado legítimamente dentro de un régimen como el de la "democracia de propietarios" de Rawls. En efecto, si las personas están bien informadas acerca de las consecuencias de sus elecciones, y si sus diferentes. preferencias se formaron en condiciones justas, entonces "el argumento resultaría irrefutable" (Elster, 1983, p. 294)[19].

La propiedad privada, por consiguiente, no necesita entrañar una explotación. En cambio, la socialización de los medios de producción podría serio. Los marxistas se muestran orgullosos al decir que la explotación es imposible dentro del socialismo, ya que en dicho sistema los productores controlan su producto (por ejemplo, Holmstrom, 1977, p. 353). Sin embargo, según el nuevo enfoque sobre la explotación, no es suficiente con que las personas tengan un igual acceso a los recursos sociales, a través de un voto en una empresa dirigida democráticamente y perteneciente a los trabajadores. Todo depende de lo que las personas, democráticamente, decidan hacer con sus recursos. Consideremos el caso de una empresa que se encuentra dividida permanentemente entre dos grupos: una mayoría que, como el horticultor, prefiere el ingreso al ocio, y una minoría que, como el tenista, prefiere el ocio al ingreso. Si la mayoría resulta victoriosa en todas las decisiones, y la minoría no tiene la posibilidad de convertir su derecho socialista a un acceso igual sobre los recursos sociales en un derecho liberal a los recursos individuales iguales (verbigracia, vendiendo su parte de la empresa), entonces los otros se estarían aprovechando de ellos. Los miembros de la minoría estarían siendo explotados, de acuerdo con el enfoque de Roemer y Arneson, dado que estarían mejor si se retirasen con su porción per capita de recursos (Arneson, 1981, p. 226; Geras, 1989, p. 257).

En consecuencia, la preocupación por la explotación no justifica una preferencia general a favor de la socialización, antes que una igualación en los medios de producción. La igualación de los recursos puede no entrañar una explotación, aun si algunas personas trabajan para otros, y la socialización de los recursos puede entrañar una explotación, aun si todos trabajan para los demás. Todo depende de las preferencias que tenga la gente, y las circunstancias en las que se encuentren. Lo que importa es que las personas puedan acceder a los recursos de tal modo que, en materia de trabajo, ocio, o riesgos, puedan tomar las decisiones que mejor se ajusten a sus objetivos vitales. Tal vez, el mejor sistema de alcanzar tal grado de autodeterminación sea a través de una combinación de propiedad privada, propiedad pública, y democracia obrera, dado que cada forma de propiedad posibilita ciertas opciones mientras que impide otras (Lindblom, 1977, cap. 24; Goodin, 1982, pp. 91-92; Weale, 1982, pp. 61-62). Estas preguntas teóricas, en buena medida, no pueden eludirse mediante una acusación general de explotación.

b) Necesidades

Hasta ahora, apenas si he hecho mención de la frase de Marx: según la cual, en el comunismo, la distribución se basará en el principio "a cada uno de acuerdo con sus necesidades". Sí dije que este principio

[19] En cuanto al intento de Roemer de refutar este argumento, véase Roemer (1988, pp. 149-155). Su principal objeción es la de que incluso si igualáramos Ion recursos, la propiedad desigual de capital que se establecería a partir de las elecciones de las personas se reflejaría, en gran medida, en la persistencia de las injusticias anteriores. A las personas nacidas en el seno de familias pobres nadie les enseñaría comportamientos tales como asumir riesgos y saber esperar a que la gratificación venga a largo plazo, comportamientos que sí se transmiten en el seno de las familias ricas. Las diferentes preferencias respecto del trabajo y el ocio no justifican una propiedad desigual de los medios de producción, porque las mismas preferencias se formaron en condiciones de injusticia (Roemer, 1988, pp. 62-63, 152- 153: 1985 b, p. 52). Éste es un punto válido: las personas son plenamente responsables de sus elecciones sólo cuando sus preferencias se forman en condiciones de justicia (cf. Rawls, 1979, p. 14; Arneson, 1981. p. 205; Scanlon, 1988. pp. 185-201). Sin embargo, este criterio difícilmente defiende una prohibición general sobre la propiedad privada. El mismo sugiere que, por una o dos generaciones, deberíamos atender, y tal vez compensar, esta influencia de las condiciones de injusticia. Tal vez podríamos aplicar un programa para alentar a grupos de menos favorecidos a adquirir y transmitir las actitudes pertinentes. Esto no socava el principio general según el cual las diferentes ambiciones pueden dar lugar, legítimamente, a una propiedad desigual sobre los medios de producción.

es incompatible con la concepción marxista tradicional de la explotación, que excluye la transferencia obligatoria de la plusvalía de los trabajadores a otros grupos. Pero ¿qué puede decirse sobre este mismo principio en cuanto principio de justicia? Como hemos visto, es posible que el mismo Marx no lo haya concebido a modo de principio de justicia. Dada su predicción acerca de la abundancia, el principio de "a cada uno según sus necesidades" no es un principio para la distribución de recursos escasos, sino tan sólo una descripción de lo que va a ocurrir en una sociedad comunista: las personas van a tomar aquello que necesiten, de una abundante reserva de recursos. (Wood, 1979, pp. 291-292; Cohen, 1990 *b*; cf. Geras, 1989, p. 263).

De todas formas, la mayoría de los marxistas contemporáneos no comparte el optimismo de Marx acerca de la abundancia, e invocan por ello el principio de las necesidades como un principio distributivo. Entendido de esta manera, resulta plausible interpretar dicho principio como un principio de igual satisfacción de necesidades, puesto que Marx lo presentó como solución frente a los "defectos" del principio de la retribución que, como hemos visto, tienen que ver con las desigualdades creadas por las diferentes necesidades de la gente (Elster, 1983, pp. 296; 1985, pp. 231-232). ¿Es éste un principio atractivo? No lo es tanto si las necesidades se interpretan en términos de necesidades materiales básicas. Un gobierno socialista que sólo tienda a satisfacer las necesidades materiales básicas difícilmente representará un avance sobre los programas del Estado del bienestar de algunas democracias occidentales. Los marxistas, de todas formas, interpretan las "necesidades" de un modo mucho más amplio. Para los marxistas las necesidades humanas se distinguen por su "naturaleza ilimitada y flexible", de tal modo que las necesidades de las personas incluyen "una rica individuación que es multilateral tanto en su producción como en su consumo" (Marx, 1977 c; p. 1068; 1973, p. 325). Por eso la idea de "necesidades" se utiliza aquí como sinónimo de la idea de "intereses", que engloba tanto las necesidades materiales como los diversos bienes que las personas consideren valiosos para sus vidas. Interpretadas de este modo, las necesidades incluyen cosas tales como los deseos más importantes y las ambiciones, y así el principio de ¡,a-, necesidades "se describe mejor como un principio de igual bienestar" (Elster, 1983, p. 296), que como un principio de igual satisfacción de las necesidades.

Por desgracia, una vez que adoptamos esta interpretación amplia del principio de las necesidades, éste deja de proporcionarnos un criterio acerca de cómo distribuir los recursos. Los marxistas parecen pensar que el principio de las necesidades constituye una respuesta a la pregunta de como tratar los intereses de la gente con igual consideración. Sin embargo, una vez que ampliamos la idea de "necesidades", hasta abarcar todos los intereses, y abandonamos el presupuesto de la abundancia, decir que la distribución tiene que hacerse de acuerdo con las necesidades de cada uno no nos responde la pregunta, sino que sólo es otra manera de formularla. No nos dice nada acerca de cómo tratar los diferentes intereses que tenemos. Por ejemplo, aunque las necesidades, en su sentido más limitado, no son una cuestión de elecciones, en el sentido marxista participan tanto de la categoría de las elecciones como de la de las circunstancias, Una porción dada de recursos satisfará o no las necesidades de alguien, según lo caras que sean tales necesidades lo cual, a su vez, depende tanto de las circunstancias como de las elecciones de cada uno. ¿Deberíamos proporcionar recursos adicionales a aquellos con necesidades caras? Y si es así, ¿deberíamos gastar todos nuestros recursos en aquellos mis gravemente desfavorecidos? ¿Deberíamos distinguir entre necesidades caras que son elegidas y aquellas que no lo son? Éste es el tipo de preguntas en las que se centraron Rawls y Dworkin debido a que, sin una respuesta a las mismas, la teoría de la justicia resulta incompleta. Sin embargo, por lo general, los marxistas no han explicado de qué modo el principio de la necesidad tiene en cuenta los intereses de las personas.

Puesto que los marxistas han dado cierto contenido al principio de las necesidades, el principal punto de desacuerdo con el liberalismo igualitario tiene que ver con la idea de que las distribuciones deberían ser sensibles a la ambición, dado que las personas son responsables; por el coste de sus elecciones. Algunos marxistas rechazan directamente tal afirmación, basándose en que las elecciones de la gente son el producto de sus circunstancias materiales o culturales, por lo que las personas no son responsables de sus elecciones (por ejemplo, Roemer, 1985 a; pp. 178-179; 1986, pp. 107, 109; 1988, pp. 62-63). Levine apunta que la negativa de Roemer a aceptar que los individuos son responsables de sus elecciones "sugiere una concepción mucho más radical acerca de qué es tratar a las personas como iguales" de la que se encuentra en la teoría de Dworkin (Levine, 1989, p. 51 n. 25). Sin embargo no queda claro qué hay de particularmente radical (o atractivo) en pedir a algunas personas que subvencionen los gustos caros de otras, algo que muchos marxistas verían como injusto. Como dijo Arneson: "Consideremos el caso de dos personas, ambas con necesidades artísticas, una de las cuales es consciente de los costes de su elección y aprende a satisfacer tal necesidad utilizando medios baratos (acuarelas, bolígrafo y tinta), mientras que la otra no se preocupa de los costes y desarrolla talentos que pueden ejercerse sólo a un coste excesivamente caro ienormes esculturas de mármol, fotografías de las profundidades del mar). No es obvio que el principio de "a cada uno según sus necesidades" resulte apropiado para distribuir recursos sociales escasos entre estos artistas" (Arneson, 1981, p. 215). Para saber cómo tratar las elecciones caras, el principio de las necesidades requiere de una pauta que

determine cuándo las necesidades son “razonables”, de manera que “en las etapas iniciales de la formación de preferencias pueda decirse a las personas que la sociedad no contribuirá a cualquier gusto caro” (Elster, 1983, p. 298; Geras, 1989, p. 264). En opinión de Arneson, la necesidad de tal norma social refleja “la vaguedad del lema marxista, pero no pone en tela de juicio su fuerza moral básica” (Arneson, 1981, p. 215). De hecho, sin embargo, y como observa Elster, ésta es una visión muy peculiar del principio de las necesidades, puesto que dice a las personas que ajusten sus necesidades a una pauta de distribución preexistente, mientras que, por lo común, el principio de las necesidades se interpreta como una exigencia de que ajustemos la distribución a las necesidades preexistentes de las personas (Elster, 1983, p. 298).

Más allá de si este requerimiento de la sensibilidad a la ambición cabe interpretarlo mejor como una limitación del principio de las necesidades o como una elaboración del mismo, el efecto es el de convertir la igualdad marxista en algo más o menos similar a la teoría de Dworkin acerca de la igualdad de recursos (Elster, 1983, p. 298, n. 65)[20]. O, en caso de que sea algo diferente, los marxistas no nos dicen en dónde se hallan esas diferencias, porque no nos dicen cómo medir los costes de las elecciones. Por ejemplo, ¿qué es lo que ocupa el lugar de la subasta de Dworkin? Tradicionalmente, los marxistas se han opuesto a los mecanismos de mercado. Pero si se ha de considerar a las personas responsables de los costes de sus elecciones, entonces se requiere de algo como el mercado para medir los costes de las oportunidades. (Véase Nove, 1983, apartado 1, acerca de cómo la hostilidad de Marx hacia los mercados, combinada con su presupuesto sobre la abundancia, ha impedido que los marxistas alcanzaran una noción coherente sobre los costes de las posibilidades.)

La controversia es menor en lo relativo a la idea de que una distribución justa debería ser insensible a las dotaciones. El principio de las necesidades “excluye toda posible conexión entre los beneficios que uno recibe de la economía y los factores genéticos y sociales “moralmente arbitrarios” que determinan la capacidad de uno para contribuir a tal economía” (Arneson, 1981, pp. 215-216). Aquí, las exigencias del principio de las necesidades son más claras, porque el mismo estaba “destinado precisamente a encargarse de tales cuestiones” (Elster, 1983, p. 298). Con todo, en este caso el principio de las necesidades es incompleto, porque no nos dice qué hacer cuando se hace impracticable compensar plenamente las desventajas naturales. Como vimos en el capítulo 3, el imposible igualar las circunstancias de un inválido múltiple, y no es deseable utilizar todos los recursos en dicha tarea. Esto es lo que lleva a Dworkin a idear su esquema hipotético de seguros. Sin embargo, en la literatura marxista contemporánea. no se ofrece una solución similar a este problema, y en verdad no existe un reconocimiento similar de que dicha cuestión representa un problema. No es suficiente con afirmar que el principio, de las necesidades compensa las circunstancias desiguales. Necesitamos saber cómo lo hace, y a qué precio. Dadas estas preguntas sin responder, el principio de las necesidades no compite en el campo teórico con las teorías liberales sobre la igualdad, porque simplemente se encuentra en un grado de formulación menos desarrollado.

---

[20] No obstante, algunos socialistas que aceptan el principio de que la distribución debería ser sensible a la ambición se preocupan por limitar este tipo de desigualdades. Por ejemplo, algunos mantienen que las amplias diferencias en los ingresos lesionarían la propia estima (Nielsen, 1978. p. 230: Daniels, 1975. pp. 273-277; Doppelt, 1981, pp. 259-307; Keat, 1982. pp. 68-70); cf. Rawls, 1971. p. 107: DiQuattro, 19831 pp. 59-60; Gutman, 1980. pp. 135-138), o socavarían las condiciones necesarias para el desarrollo de un sentido de la justicia (Clark y Gintis, 1978, pp. 315-316), o de la solidaridad (Crocker, 1977, p.263). Me parece dudoso que puedan surgir estos problemas a partir de diferencias de ingresos que superan el test de la envidia (¿por qué decir que los mayores recursos de otros lesionan mi propia estima cuando éstos conllevan un estilo de vida que no quise y que libremente rechacé?). Según algunos, sí se permitiesen desigualdades muy amplias en los ingresos, éstas socavarían la igualdad en el poder político necesaria para la democracia (Daniels, 1975, pp. 256-258), o crearían oportunidades desiguales para los niños (Nielsen. 1995, pp. 297-298). Éstos son problemas serios, y Rawls y Dworkin los tienen en cuenta; ambos están de acuerdo en que limitan las desigualdades legítimas (*re* igualdad política, véase Rawls, 1971, pp. 225-226: Dworkin, 1988; *re* oportunidades desiguales, véase Rawls, 1971. p. 73). Para otros puntos de vista socialistas respecto de la sensibilidad frente a la ambición, véase Nielsen (1985, pp. 293-302); Elster (1985. pp. 231-232, 524); Levine (1998. p. 51). Carens señala que la diferencia central entre los socialistas y los liberales no afecta al principio de las necesidades, sino a la otra mitad del famoso lema marxista (“a cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”). Carens toma esto como si se impusiera a las personas un deber de contribuir, un deber de hacer un “buen uso” de sus capacidades, mientras que los liberales, piensan que esto podría implicar una esclavización de los más capaces, dado que se los forzarían a hacer algo que se. les da bien, pero que no les procura satisfacción (Carens, 1986, pp. 41-45). Realmente no creo que la mayoría de los marxistas comparta la interpretación de Carens acerca del lema marxista, conforme a la cual dicho lema implicaría la imposición de deberes, pero éste resultar un punto importante que merece una mayor discusión.

c) Alienación

Si los marxistas deben abolir la propiedad privada, deben apelar a algo diferente de la idea de explotación. Según Steven Lukes, la crítica de Marx al capitalismo no sólo apela a una preocupación "kantiana" por la explotación, sino también a una preocupación "perfeccionista" por la alienación (Lukes, 1985, p. 87; ce Miller, 1989, pp. 52-54)[21]. Mientras que la versión kantiana subraya el modo en que la propiedad privada convierte a algunas personas (los trabajadores) en medios para el beneficio de otros (los capitalistas), la versión perfeccionista pone el acento en el modo en que la propiedad privada impide el desarrollo de nuestras capacidades más significativas. El problema con la propiedad privada no es simplemente el de que entrañe una explotación porque aun aquellos que se benefician de la explotación resultan alienados de sus facultades humanas esenciales. Este argumento de la alienación parece representar una vía más prometedora para defender una prohibición de la propiedad privada, porque aunque la igualación de la propiedad privada pueda eliminar la explotación, tal vez ello no haga más que universalizar la alienación. .

Los argumentos perfeccionistas, como ocurre con el marxista sobre la alienación, dicen que los recursos deberían ser distribuidos de tal manera que se aliente la "realización de las potencialidades y excelencias distintivamente humanas", y desalentar las formas de vida que carezcan de estas excelencias (Lukes, 1985, p. 87). Tales teorías son "perfeccionistas" porque afirman que ciertas formas de vida representan la "perfección" humana (o la "excelencia"), y que tales formas de vida deberían fomentarse, mientras que a las formas de vida menos valiosas se les debería imponer cortapisas. Esto es distinto de lo que hacen las teorías liberales o libertaristas, que no tratan de alentar una forma particular de vida, sino que dejan a los individuos la libertad de utilizar sus recursos del modo que crean más conveniente. Consideraré la oposición entre las teorías liberales y las perfeccionistas en el próximo capítulo, pero aquí examinaré brevemente el modo en el que el perfeccionismo marxista podría defender una prohibición de la propiedad privada.

Cualquier argumento perfeccionista debe explicar cuáles son las "excelencias humanas distintivas", y cómo deberían distribuirse los recursos para hacer posible su promoción. En el caso de Marx, se sostiene que nuestra superior cualidad distintiva es nuestra capacidad para la producción cooperativa libremente creativa. Producir de un modo que impida el desarrollo de esta capacidad significa estar "alienado" de nuestra verdadera "naturaleza como especie". De ahí que, según defienden los marxistas perfeccionistas, los recursos en una sociedad comunista deberían distribuirse de manera que fomentaran' la propia realización a través de la producción cooperativa. La distribución todavía, podría estar gobernada por el principio de las necesidades, pero para los perfeccionistas el principio de las necesidades no se refiere a todas las necesidades, sino más bien a "una selección de ,entre aquellas formas del interés y la preocupación humanas que mejor expresen el ideal de las actividades cooperativas, creativas, y productivas" (Campbell, 1983, p. 138; cf. Elster, 1985, p. 522).

¿Cómo debería promoverse este ideal? Los marxistas mantienen que el mejor modo de hacerlo es por medio de la abolición del trabajo asalariado y la socialización de los medios de producción. El trabajo asalariado nos aliena de nuestras capacidades más relevantes,' porque convierte la fuerza de trabajo del obrero en una mera mercancía que queda bajo el control de otro. Más aún, para muchos trabajadores dentro del sistema capitalista, este ejercicio del trabajo tiende a ser irreflexivo y carente de toda satisfacción intrínseca. La socialización de los medios de producción asegura que cada persona tenga una participación efectiva en la organización de su vida laboral, y permite que la producción se organice de tal modo que incremente si¡ satisfacción intrínseca, en lugar de incrementar las ganancias del capitalista. El capitalismo reduce nuestra actividad vital a un medio, que soportamos con el fin de asegurarnos condiciones de vida decentes; pero el socialismo pretende restablecer el trabajo en su justo lugar, como un fin en sí. mismo, como "el primer deseo de la vida" (o, para decirlo de un modo más adecuado, el socialismo va a hacer posible que, por primera vez en la historia, el trabajo ocupe su justo lugar).

Éste es el argumento perfeccionista a Favor de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción. ¿Cómo debemos considerarlo? Puestos a elegir entre un trabajo intrínsecamente satisfactorio y un trabajo intrínsecamente. insatisfactorio, la, mayoría de las personas estará a favor del trabajo creativo y cooperativo. No hay duda que la mayoría de los trabajadores en el capitalismo preferiría encontrar más

[21] Luckes también observa una faceta "utilitarista" en el pensamiento de Marx, pero lo dejaré de lado, en parte porque ya hemos examinado el utilitarismo. y en parte porque este aspecto del pensamiento de Marx ha tenido menos influencia, dentro del marxismo contemporáneo, que las lecturas kantiana y perfeccionista. Además, dudo que haya existido un aspecto utilitarista en el pensamiento de Marx. Éste rechazó la idea de que una persona pueda resultar perjudicada sólo para incrementar el bienestar general (Murphy, 1973. pp. 217-220; cf. Allen, 1973: Brenkert, 1981).

satisfacción en sus trabajos. La "degradación del trabajo" que ha impuesto el capitalismo es detestable, una limitación irrazonable de la posibilidad de que las personas desarrollen sus potencialidades (Schwartz, 1982, pp. 636-638; Dopplet, 1981). Los liberales tratan de hacer, frente a estas cuestiones distinguiendo entre formas legítimas e ¡legítimas en que unas personas puedan emplear a otras. Sin embargo, en la visión marxista, cualquier relación salarial es alienante, dado que la persona que trabaja pierde el control sobre su fuerza de trabajo y sobre los productos de su trabajo. Si ambas partes comienzan con porciones iguales de recursos, el trabajo asalariado podría no ser una explotación, pero incluso en ese caso seguiría siendo alienante. El fin de la alienación requiere una socialización de los recursos productivos más que una igualación en la propiedad privada.

No obstante, aunque el trabajo no alienante es seguramente mejor que el trabajo alienante, éstos no son los únicos valores implicados. Puedo valorar el trabajo no alienante, pero valorar aún más otras cosas, tales como mi ocio. Puedo preferir jugar al tenis a producir de un modo no alienante. Para asegurarme los recursos necesarios para jugar al tenis, debo desempeñar algún trabajo productivo y, si todo lo demás se mantiene igual preferiría que éste sea un trabajo no alienante. Sin embargo, todo lo demás no siempre se mantiene igual. La forma más eficiente de producir bienes puede hacer muy difícil la creatividad o la cooperación (por ejemplo, la producción en serie). Si esto es así, entonces, desempeñar un trabajo no alienante puede exigir mayores inversiones de tiempo de las que estoy dispuesto a hacer. Una demostración, si puedo adquirir los recursos que necesito con dos horas de trabajo alienante, o cuatro horas de trabajo no alienante, las dos horas extras de tenis pueden pesar más que las dos horas de trabajo alienante. La cuestión, entonces, no es la de si prefiero el trabajo no alienante al trabajo alienante. Lo que interesa saber es si valoro tanto el ocio como para llegar a aceptar un trabajo alienante en aras de tal objetivo. Las oportunidades de trabajo no alienante "no son como maná que viene del cielo. Los recursos deben utilizarse para hacer que estas oportunidades estén a nuestro alcance, lo que significa que otros bienes (como, por ejemplo, el ocio) estén menos a nuestro alcance" (Arneson, 1987, p. 544, n. 38)[22].

El consumo es otro bien que puede entrar en conflicto con la producción no alienante. Algunas personas disfrutan consumiendo una amplia variedad de bienes y servicios, desde comida hasta ópera u ordenadores. Tales personas pueden estar de acuerdo con realizar un trabajo alienante a cambio de salarios altos, de suerte que puedan incrementar su consumo tal como lo desean. Si prohibimos el trabajo alienante, eliminamos la alienación de tales personas, pero también les dificultamos la obtención de formas de consumo que quizás valoren. A los marxistas perfeccionistas no les preocupa, por lo general, un descenso del consumo de bienes. Para ellos, el consumismo aparece como el síntoma de una patología materialista creada por el capitalismo, y por eso afirman que la transición al socialismo "implicará un giro radical, que cambiará el acento de nuestra cultura en el consumo por el acento en la producción, entendida ésta como esfera primaria de la realización humana" (Arneson, 1987, pp. 525, 528). Pero ¿resulta realmente patológica la preocupación por consumir más? Tal vez el síndrome de "mantenerse al nivel de los Jones" lo sea, ya que suele haber algo de irracional en esa pretensión de mantener un cierto *status*. Sin embargo, ello no resulta cierto respecto de muchos deseos por un mayor consumo. No hay nada patológico en ser un amante de la música que pretende un caro equipo estereofónico, y estar dispuesto a realizar un trabajo alienado con el fin

[22] El mismo Marx ha afirmado alguna vez que "el reino de la libertad sólo comienza realmente cuando termina el trabajo determinado por la necesidad y lo dictado como provechoso por las circunstancias; por su propia naturaleza se encuentra más allá de la esfera de la producción material" (Marx, 1981, pp. 958-959). Ésta no es su visión habitual sobre la cuestión, no la comparten la mayoría de los marxistas contemporáneos (por ejemplo, Cohen, 1978. pp. 323-325). pero es cierto. seguramente, que el "desarrollo de las facultades humanas como un fin en ni mismo" puede darse fuera del ámbito de la producción y que "nada en la naturaleza de las cosas impide que la esfera del ocio se convierta en el espacio principal para aquella autorrealización libre y múltiple del individuo, elogiada por Marx". (Arneson, 1987, p. 526). Aun si aceptáramos la importancia que se atribuye a la producción como espacio de la propia realización, existirían otros valores en juego. Los marxistas defienden que el valor de la producción se encuentra en "el desarrollo de las facultades humanas como un fin en sí mismo". Sin embargo, algunas personas piensan que el valor del trabajo productivo reside en que el mismo contribuye a una organización que atiende eficazmente las necesidades vitales. Para tales trabajadores "predispuestos al servicio de la comunidad", la democracia en el lugar de trabajo puede acabar en una "autocomplacencia dilapidadora" que sitúa el bienestar del trabajador por encima del bienestar del conjunto de todos los destinatarios (Arneson, 1997, p. 525). Los perfeccionistas sostienen que el trabajo sólo no es alienante si existe democracia obrera (Nielsen, 1978, p. 239; Schwartz, '1982. p. 644). Sin embargo, ¿qué hay de malo con preocuparse más respecto de qué se logra, en lugar de cómo se logra? Existe una diversidad de bienes que pueden obtenerse mediante el trabajo –Arneson enumera 17 de ellos– de los cuales el libre desarrollo de las propias capacidades es sólo uno. Además, diferentes bienes se desarrollan mejor dentro de diferentes sistemas de organización del trabajo y la propiedad (Arneson, 19117, p. 527). Entonces, no existe una correlación simple entre socializar los bienes de producción e incrementar el valor de nuestras actividades productivas.

de lograr tal objetivo. De ahí que no haya razón para que el comunismo "excluya o estigmatice a aquellos que prefieren los placeres pasivos del consumo", a los placeres activos de la producción (Elster, 1985, p. 522).

El trabajo no alienante también puede entrar en conflicto con las relaciones de familia y los amigos. Yo puedo querer un trabajo a tiempo parcial que me permita tanto tiempo libre como sea posible para dedicárselo a mi hijo, o tal vez un trabajo de temporada, de suerte que pueda pasar parte de cada año- con mis amigos o parientes. Como observa Elster, el acento marxista en la propia realización en el trabajo puede entrar en conflicto con las naturales relaciones personales, porque existe una "tendencia a que la propia realización se proyecte sobre todo el tiempo disponible... [y esto] supone una amenaza tanto para el consumo como para las amistades" (Elster, 1986, 101).

No hay duda que el trabajo no alienante constituye un bien. Lo que se discute es si constituye un bien supremo, un bien necesario para cualquier proyecto de una vida satisfactoria, y capaz de imponerse sobre todos los demás bienes. Y lo cierto es que no parece que el trabajo no alienante pueda considerarse de ese modo. El propio argumento, de Marx al respecto revela la no plausibilidad de tales consideraciones. Marx sostenía que la producción libremente cooperativa constituía nuestra excelencia humana distintiva porque era lo que nos diferenciaba de otras especies, lo que nos definirla como humanos. Pero este argumento de la "diferencia" se revela como un *non sequitur*. La cuestión de qué es lo mejor para la vida del hombre no es una cuestión acerca de "nuestra clasificación biológica. Es una pregunta sobre Filosofía moral. Y para responderla, en nada nos ayuda que decidamos por anticipado que la respuesta debe ser una característica única y simple, no compartida por otras especies" (Midgley, 1978. p. 204). La exaltación de la actividad productiva cooperativa "representa una posición moral: particular, y como tal, debe defenderse frente a otras posiciones morales; no puede llevarnos a la aceptación de un grosero método taxonómico" (Midgley, 1978, p. 204). El hecho de que otros animales tengan o no la misma capacidad que los humanos para el trabajo productivo no es pertinente para la cuestión del valor de tal capacidad en nuestras vidas. No hay razón para pensar que nuestras capacidades más relevantes son aquellas que más se diferencian de las de otros animales.

Este centrarse en la actividad productiva también es sexista. Consideremos la afirmación de Marx según la cual por el hecho de que los trabajadores se encuentran alienados de la "vida propia de su especie" (esto es, "trabajo, actividad vital, la misma vida productiva"), por lo que "el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, comer, beber, procrear, o a lo sumo en lo tocante a su morada o atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como un animal" (Marx, 1977 a, p. 66). Sin embargo, ¿por qué deberíamos considerar que la producción es una "función más humana" que la reproducción (esto es, que criar niños)? Tal vez la reproducción sea una función menos distintivamente humana, en el sentido de que otros animales también se reproducen. Pero esto sólo demuestra lo irrelevante de tal criterio, porque para nosotros la vida en familia es seguramente tan importante como la producción. Marx: combinó una profunda sensibilidad respecto de las variaciones históricas en la esfera predominantemente masculina de la producción con una casi total insensibilidad hacia las variaciones históricas en la esfera predominantemente femenina de la vida reproductiva, a la que veía como esencialmente natural, y no distintivamente humana (Jaggar, 1983, cap. 4; O'Brien, 1981, pp. 169-184). Y una teoría que pretende incorporar la experiencia de las mujeres tiene que cuestionar la exaltación del trabajo productivo.

Existen muchos valores que pueden competir con la producción no alienante, tales como "la salud corporal y mental, el desarrollo de destrezas cognitivas, el desarrollo de ciertas cualidades de carácter y respuestas emocionales, el juego, el sexo, la amistad, el amor, el arte, la religión" (Brown, 1986, p. 126; cf. Cohen, 1988, pp. 137-146). Algunas personas verán el trabajo productivo como una "necesidad vital primaria", pero otras no. Por lo tanto, prohibir el trabajo alienado privilegiaría injustamente a algunas personas sobre otras. Como dice Arneson, la identificación del socialismo con una particular visión de una buena vida "exalta una categoría particular del bien, como lo es la satisfacción intrínseca del trabajo, y privilegia de un modo arbitrario dicho bien y a aquellas personas que prefieren el trabajo, en detrimento de otros bienes igualmente deseables y de otras personas igualmente partidarias de estos otros bienes" (Arneson, 1987, P. 525). Dado que las personas difieren en el valor que adjudican al trabajo, "la diferente alienación producida por el trabajo, a partir de una posición inicial de igualdad de oportunidades y división equitativa de los bienes, puede incrementar enormemente el bienestar y la calidad de vida de las personas". De ahí que "la defensa perfeccionista de la no alienación no parezca de recibo" (Roemer, 1985 b, p. 52).

No todos los marxistas que hacen hincapié en que una sociedad comunista hará posible la aparición de una producción no alienante son perfeccionistas. Algunos marxistas que proclaman el fin de la alienación simplemente tratan de predecir lo que harán las personas cuando dispongan de iguales recursos. No intentan dar un mandato de tipo perfeccionista acerca de cómo deberían distribuirse tales recursos; predicen que las

personas valorarán tanto el trabajo no alienante que no aceptarán nunca más la alienación a cambio de ventajas relativas al tiempo libre o la vida familiar. Pero si esta predicción se revelase falsa, no habría razón para interferir en las elecciones de la gente, que es lo que implica prohibir la alienación. No queda claro si los comentarios de Marx sobre la alienación constituyen predicciones o directrices de tipo perfeccionista (Arneson, 1987, p. 521). En cualquier caso, Engels era antiperfeccionista, por lo menos en el caso de las relaciones sexuales. Cuando discute la naturaleza de las relaciones sexuales en una sociedad comunista, dice que las viejas relaciones patriarcales terminarán, pero

> ¿qué vendrá a sustituirlas? La respuesta se encontrará cuando haya crecido una nueva generación: una generación de hombres que nunca en sus vidas haya conocido lo que es comprar la entrega de una mujer mediante el dinero o cualquier otro medio social de poder; una generación de mujeres que nunca haya conocido lo que es entregarse a un hombre por alguna otra razón que no sea la del amor real, o lo que es rehusarse a su amante por el temor de las consecuencias económicas que puedan resultar de dicha negativa. Cuando estas personas se hallen en el mundo, va a importarles bien poco lo que hoy se diga acerca de lo que ellos tienen que hacer; van a desarrollar sus propios comportamientos y sus propias opiniones acerca de los comportamientos de cada individuo, y ése será el fin de esto (Engels, 1972, p. 145).

La distribución igual de recursos asegura que no se den relaciones de explotación, pero no contamos con un modelo socialista correcto acerca de las relaciones personales que pueda ser alentado o impuesto. Pero ¿por qué no dejar que las relaciones económicas, del mismo modo, queden sujetas a las elecciones libres de las personas desde una posición de igualdad material? Deberíamos esperar y ver qué es lo que la "nueva generación" querrá hacer con sus vidas y sus capacidades, y aunque sistemáticamente puedan favorecer el trabajo no alienante, vio hay razón para que una intervención perfeccionista aliente tal resultado.

De nuevo, nada de esto justificará la teórica distribución del trabajo no alienante. Antes sostuve que las personas deberían ser libres de sacrificar la calidad de la vida laboral a costa de otros valores, como una mayor calidad de tiempo libre. De todos modos, en una sociedad capitalista, aquellos con los mejores trabajos también gozan de mayor grado de consumo y de una mayor calidad de tiempo libre, mientras que aquellos con los peores trabajos no resultan compensados por lo que trace a su ocio o consumo. Mas la solución no es la de darles a todos el mejor trabajo posible, a costa de una mayor calidad de tiempo libre, dado que algunas personas preferirían una mayor calidad de tal tiempo libre. Como dice Arneson: " La objeción central del socialismo al mercado capitalista es la de que las personas que tienen menos recursos, sin que ello se les pueda achicar a ellos mismos, injustamente no tienen posibilidad de satisfacer sus preferencias. La solución a este problema no es la de privilegiar ciertas preferencias [por ejemplo, las del trabajo por encima de las del ocio], sino la de tratar de remediar esto mediante la distribución de los recursos que los individuos aportan al mercado." De ahí que el objetivo de Dworkin, una distribución de mercado libre de envidias, sea un aspecto de una aspiración socialista, y no una doctrina rival" (Arneson, 1987, pp. 533, 537).

Esto nos lleva otra vez a la versión "kantiana" del pensamiento marxista, que deja que los individuos decidan libremente y por sí mismos qué prefieren hacer con su porción equitativa de recursos. Y, lo hemos visto, esto nos conduce a una serie de interrogantes acerca de la distribución equitativa, que los marxistas sencillamente han dejado de lado. Hasta que no traten dichas cuestiones, resultará difícil decir si el marxismo tiene una postura distintiva, en cuanto a la justicia, frente a las propias de otras tradiciones políticas.

3. La política del marxismo

Las dos formulaciones del pensamiento marxista comparten una misma preocupación por el trabajo. La versión kantiana ve el trabajo como el ámbito por excelencia de la injusticia capitalista (esto es, la explotación). La versión perfeccionista ve el trabajo como el ámbito por excelencia para el objetivo socialista de, la no alienación. Pero existe un tercer sentido en que e 1 trabajo resulta fundamental para el marxismo, y éste tiene que ver con el hecho de que a los trabajadores se les identifica con los principales agentes del cambio social. Según la sociología marxista, la lucha contra la injusticia capitalista adoptará la forma de una lucha entre dos clases crecientemente polarizadas: trabajadores y capitalistas. Los capitalistas deben oprimir a los trabajadores, porque su riqueza proviene de la explotación de éstos, y los trabajadores se deben oponer a los capitalistas, dado que no tienen riada que perder salvo sus cadenas. El conflicto de clases es consustancial a la relación salarial, que es consustancial al capitalismo, y por lo tanto la relación salarial es el eje alrededor del cual se libra la lucha revolucionaria. También pueden tratarse otros grupos injustamente, pero para los marxistas éstos resultan marginales tanto en términos de poder como de motivación. Sólo los trabajadores parecen tener la capacidad y la voluntad de desafiar el edificio completo de la injusticia

capitalista. La preocupación por el destino de otros grupos supone una actitud reformista, no revolucionaria, ya que la opresión que padecen tales grupos es menor, y menos esencial, que la que padecen los trabajadores".

> Las teorías de la justicia marxistas son, en buena medida, intentos de dar una razón de ser a esta lucha de clases. Como dice Roemer: "el propósito de la teoría de la explotación es el de... explicar la lucha de clases. Si adoptamos la óptica marxista, miramos la historia y vemos a pobres trabajadores luchando contra ricos capitalistas. Para explicar esta lucha, o para justificarla, o para dirigirla y dotarla de un contenido ideológico, elaboramos una teoría de la explotación en la que los dos antagonistas se les clasifica como explotadores y explotados" (Roemer, t982, pp. 274-275). Y como la explicación de la lucha de clases se encuentra directamente vinculada a la relación salarial, muchos marxistas han tendido a vincular la justificación del socialismo a esa relación salarial. De manera que lo que se obtiene son teorías sobre la explotación o la alienación inherentes al trabajo asalariado.

Se hace cada vez más difícil aceptar esta visión marxista tradicional acerca de la posición central del trabajo en toda política progresista. Muchas de las luchas más importantes que se dan en nuestro tiempo, en pos de la justicia, tienen como sujetos a grupos que no son, o no son Únicamente, grupos oprimidos por la relación salarial, por ejemplo, grupos raciales, madres solteras, inmigrantes, homosexuales y lesbianas, inválidos, ancianos. Como hemos visto, la ayuda a estos grupos puede entrar en conflicto con aquellos argumentos a favor del socialismo que ponen el acento en la cuestión del trabajo. En la práctica, los marxistas han tendido a apoyar las demandas de estos grupos no proletarios. han tendido a ayudar a los necesitados, estén o no sus necesidades relacionadas con algún principio de la alienación o la explotación basado en el trabajo. Sin embargo, como señala Cohen, habitualmente han justificado dicha actitud tratando "al conjunto de los productores explotados en una situación de paridad con la de aquellos que necesitan de la ayuda del Estado del bienestar" (Cohen, 1990 a, p. 374). En otras palabras, aunque la teoría marxista se ha basado en el trabajo, su práctica se ha basado en las necesidades, y las obvias incoherencias entre ambas posturas han sido salvadas asumiendo que los necesitados también son explotados.

Pese a esto, se hace cada vez más claro que los necesitados y los explotados según el marxismo no siempre son las mismas personas. Esto "obliga a una elección entre. el principio del ser dueño de uno mismo incorporado en la doctrina de la explotación y el principio de igualdad de cargas y beneficios que niega el principio del ser dueño de uno mismo y que es exigido para defender la ayuda a las personas más necesitadas que ¡lo son productoras y que, por lo tanto, no son explotadas" (Cohen, 1990 *a*, pp. 13-14). He sostenido que, por lo que hace a la teoría, supone una arbitrariedad suscribir el " fetichismo del trabajo" implícito en las doctrinas, de la explotación y fa alienación (Roemer, 1995 *b*, p. 64). Pero dicha actitud ayuda en la práctica, porque deja de lado formas de injusticia que originan algunos de los movimientos políticos progresistas contemporáneos más importantes. Si se quisiera formar un movimiento capaz de lograr un cambio social radical, el mismo tendría que basarse en una coalición de los necesitados y los explotados. Sin embargo, la retórica de la explotación y la alienación marxista no se ocupa de las necesidades de los que no trabajan y en verdad puede llegar a oponerse a ellos.

> Los marxistas están orgullosos de la unidad que mantienen entre teoría y práctica. Mas su teoría traiciona su práctica. Enfrentados a una elección entre el ser dueño de uno mismo y la igualdad distributiva, los marxistas, en la práctica, se han inclinado por la igualdad, y lo han hecho de un modo mucho más comprometido que los liberales. Pero en la teoría, los marxistas han seguido comprometidos con una fetichización del trabajo que en cierta medida es menos radical, y menos atractiva, que las teorías de la justicia liberal igualitarias, y esto ha dificultado la consecución de un movimiento radical efectivo. Una auténtica unidad entre la teoría y la práctica puede requerir una mayor unidad entre el marxismo y la igualdad liberal.