



**VNiVERSIDAD
D SALAMANCA**

CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL

TRABAJO FIN DE GRADO

GRADO EN DERECHO

**Departamento de H^a del Derecho y F^a Jurídica, Moral y
Política**

**Filosofía del Derecho
Curso 2018/2019**

UNA DEFENSA DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA LIBERTARIA Y SU APLICACIÓN CRÍTICA AL SOCIOLIBERALISMO RAWLSIANO.

Vicente Martín de Dios

Tutor: Juan Manuel Pérez Bermejo

Salamanca, junio de 2019

TRABAJO FIN DE GRADO

GRADO EN DERECHO

**Departamento de H^a del Derecho y F^a Jurídica, Moral y
Política**

Filosofía del Derecho

**UNA DEFENSA DE LA TEORÍA DE
LA JUSTICIA LIBERTARIA Y SU
APLICACIÓN CRÍTICA AL
SOCIOLIBERALISMO RAWLSIANO**

**A DEFENSE OF LIBERTARIAN
THEORY OF JUSTICE AND ITS
CRITICAL APPLICATION TO
RAWLSIAN SOCIAL LIBERALISM**

Vicente Martín de Dios
E-mail: vicente.martin716@gmail.com

Tutor: Juan Manuel Pérez Bermejo

RESUMEN

Una teoría de la justicia trata de dilucidar cuáles deben ser los principios de justicia que fundamentan un determinado ordenamiento jurídico, es decir, los principios de justicia que determinan el contenido del derecho positivo, y de justificar dicha selección de principios y su jerarquización a través de la argumentación racional y crítica. El libertarismo como filosofía política, partiendo de la igualdad moral de los individuos, tiene como fin último permitir que cada individuo pueda desarrollar su propio proyecto de vida compatibilizándolo con los proyectos de vida del resto de individuos de la sociedad. Para lograr la conciliación de los distintos proyectos de vida que permita una coexistencia pacífica el libertarismo adopta un enfoque minimalista. La teoría de justicia libertaria promueve un marco de mínimos conformado por tres principios de justicia: principio de libertad, principio de propiedad y principio de autonomía contractual. Frente a la teoría de justicia libertaria, la teoría de justicia que diseñó John Rawls apuesta por dos principios: El principio de libertad y el principio de diferencia. Este último principio genera obligaciones políticas en los individuos que desde un punto de vista libertario son de carácter maximalista y carecen de justificación moral. La teoría de justicia rawlsiana es, para un libertario y en terminología del propio Rawls, una doctrina comprehensiva.

PALABRAS CLAVE: plan de vida, autoridad política, coacción, derechos individuales, libertad, equidad, intuición, Estado, democracia.

ABSTRACT

A theory of justice seeks to elucidate which principles of justice should underlie any legal system, that is, which principles should determine the content of positive law, and to justify this selection of principles and its hierarchy through rational and critical argumentation. Libertarianism's ultimate goal, starting from the moral equality of individuals, is to allow each individual to develop their own life project, making it compatible with the life projects of the rest of individuals of society. To achieve the reconciliation of different life projects that allow peaceful coexistence, libertarianism adopts a minimalist approach. The libertarian theory of justice promotes a framework of minimums conformed by three principles of justice: the liberty principle, the private property principle and the principle of contractual autonomy. Faced with the libertarian theory of justice, John Rawls's theory of justice relies on two principles: The liberty principle and the difference principle. This last principle generates in individuals some political obligations which are maximalist and lack moral justification from a libertarian perspective. The Rawlsian theory of justice is, for a libertarian and in Rawl's own terminology, a comprehensive doctrine.

KEYWORDS: life project, political authority, coercion, individual rights, liberty, fairness, intuition, State, democracy.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN

- 1.1. UNA INTRODUCCIÓN AL LIBERTARISMO
- 1.2. DOS MODELOS POLÍTICOS LIBERTARIOS: MINARQUISMO Y ANARQUISMO.....
- 1.3. LIBERTARISMO Y NEOLIBERALISMO: UNA ACLARACIÓN
TERMINOLÓGICA.....

2. UNA DEFENSA DEL LIBERTARISMO

- 2.1 LA POSICIÓN CENTRAL DE LA LIBERTAD
- 2.2 EL LIBERTARISMO CONTRA LA AUTORIDAD POLÍTICA.....
- 2.3 EL LIBERTARISMO CONTRA LA AUTORIDAD DEMOCRÁTICA

3. LA JUSTIFICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA LIBERTARIOS.....

- 3.1 EL CONSENSO ENTRECRUZADO DEL LIBERTARISMO.....
- 3.2 UNA JUSTIFICACIÓN NO NATURALISTA DE LOS PRINCIPIOS LIBERTARIOS DE
JUSTICIA.....

4. UNA CRÍTICA LIBERTARIA AL SOCIOLIBERALISMO RAWLSIANO

- 4.1 BREVE INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA DE JUSTICIA DE JOHN RAWLS
- 4.2 UNA CRÍTICA LIBERTARIA A LA TEORÍA DE JUSTICIA RAWLSIANA
- 4.2.1. EL CONTRATO SOCIAL HIPOTÉTICO.....
- 4.2.2. EL EXCEPCIONALISMO ECONÓMICO.....
- 4.2.3. LA CONTRADICCIÓN DEL PRINCIPIO DE DIFERENCIA
- 4.2.4. LA IRRELEVANCIA MORAL DE LA LOTERÍA NATURAL Y SOCIAL Y EL
PRINCIPIO DE DIFERENCIA.....

5. CONCLUSIONES

6. BIBLIOGRAFÍA.....

1. INTRODUCCIÓN

“Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar esos derechos” Robert Nozick

En este trabajo nos proponemos en primer lugar hacer una defensa del libertarismo y en segundo lugar ofrecer una crítica al igualitarismo en general y a la teoría política de Rawls en particular, estableciendo una comparación con la teoría política libertaria e intentando justificar la superioridad moral de esta última como concepción de justicia. Para ello debemos empezar mediante una introducción a la filosofía política libertaria.

1.1. Una introducción al libertarismo

El libertarismo es una filosofía política que fundamenta su concepción de justicia en el valor de la libertad individual y que propugna la primacía de los derechos individuales como criterio para regir las relaciones humanas. Antes de nada, conviene hacer una aclaración terminológica: el libertarismo no es plenamente equivalente al liberalismo; aunque ambas corrientes sí son coincidentes en una parte muy mayoritaria de su doctrina, el libertarismo sería más bien la evolución lógica del liberalismo, un desarrollo moderno coherente de esta tradición de pensamiento clásica. De hecho, la definición que acabamos de aportar de libertarismo sería perfectamente aplicable al liberalismo, por lo que se requiere de un elemento adicional para el libertarismo que permita establecer una distinción apreciable entre ambas corrientes. Podríamos decir que el libertarismo es una especie de entre otras varias dentro del género del liberalismo y en este trabajo mantendremos además que resulta la versión más coherente con las raíces filosóficas del liberalismo, es decir, la forma más coherente de liberalismo.

Para poder explicar la diferencia entre liberalismo y libertarismo necesitamos proporcionar una definición más esencial de liberalismo, lo más minimalista posible. Algunos autores señalan que el contenido mínimo del liberalismo que constituiría sus

señas de identidad lo conforman tres tesis: la equidad o trato igual, la neutralidad estatal y el contractualismo o consensualismo. Creemos que esta definición no es lo suficientemente esencial y que intercambia algunos desarrollos intermedios con rasgos distintivos. En su lugar, siguiendo a Michael Huemer, nosotros señalaremos otros tres rasgos que creemos que sí son intrínsecamente liberales: el compromiso con la igualdad moral de las personas, el respeto por la dignidad del individuo y la aversión a la coerción (Huemer, 2016, capítulo 8). Este último rasgo puede ser el más discutido, pero a nuestro juicio no cabe duda de que el liberalismo tiene una fuerte raíz antiautoritaria. Podemos hacer una observación, y es que, como vemos, estos valores en su conjunto, y sobre todo el último particularmente, están en tensión con el concepto de autoridad política, y es aquí donde enlazamos de nuevo con el libertarismo. Dijimos que faltaba un elemento esencial para caracterizar al libertarismo y completar su definición, pues bien, esta característica es el escepticismo en torno a la autoridad, concretamente a la autoridad política. Si como hemos dicho, de los rasgos esenciales del liberalismo se deduce cierta tensión con la autoridad, es fácil resolver la ecuación y concluir que el libertarismo, una filosofía que tiene como uno de sus pilares fundamentales el cuestionamiento de la autoridad política, será prácticamente la continuación natural del liberalismo y una modalidad más coherente que cualquier otra que abrace o se muestre indiferente a la autoridad. Quizá haga falta una justificación de la mencionada tensión entre liberalismo y autoridad política para apuntalar nuestro razonamiento. Brevemente, podemos decir que la autoridad política supone la subordinación forzosa de un agente respecto a otro, lo cual socava su dignidad al mantenerlo preso de los designios del agente dominador. Otros tipos de autoridad, en cambio, al no ser inherentemente coactivas, derivan en un tratamiento moral del individuo, pues en última instancia su voluntad permanece y por lo tanto no se puede decir que haya sido *mediatizado*, quedando salvaguardada su dignidad.

Así pues, el libertarismo se erige como una corriente eminentemente voluntarista¹ (y por extensión antiestatista), que fundamenta la legitimidad de los actos en función de la voluntariedad de su origen y que prescribe un sistema dirigido a minimizar la coacción (Nozick, 1969), es decir, los actos que van en contra de la voluntad de los individuos y vulneran su libertad. Ahora bien, este concepto de coacción ha de estar inserto en un

¹ En el sentido político de la palabra, no filosófico. Véase [https://es.wikipedia.org/wiki/Voluntarismo_\(pol%C3%ADtica\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Voluntarismo_(pol%C3%ADtica))

marco jurídico para su correcta definición, por sí solo no resuelve nada si no viene referido a una determinada estructura jurídica que determine qué está permitido y qué no (Hayek, 1960). De otro modo, en caso de una colisión de voluntades contrarias, no habría manera de determinar cuál de las dos es legítima y por tanto ha de prevalecer. Esto no es más que una manera más sofisticada de expresar la clásica regla “tu libertad empieza donde acaba la mía”, es decir, de poner límites a la libertad y determinar qué es libertad y qué no lo es. Al fin y al cabo, una persona podría tener la férrea voluntad de esclavizar a los demás y es evidente que de hacerlo no estaría ejerciendo su libertad, sino conculcando la del resto. Pues bien, aquí entramos en el terreno de los principios de justicia libertarios, que han de ser consistentes con los rasgos distintivos que hemos enunciado previamente.

Los principios de justicia son los principios generales que informan una determinada filosofía política y sobre los que se asienta la estructura básica de la sociedad que esa concreta teoría de la justicia propone. Los principios de justicia que postula el libertarismo son básicamente tres: el principio de libertad, el principio de propiedad y el principio de autonomía contractual (Rallo, 2015). Los libertarios, por tanto, promueven un orden político en el que imperen la libertad de los individuos, su propiedad privada y los acuerdos libremente alcanzados entre ellos. De estos principios se derivan los derechos individuales correspondientes. Los derechos individuales son la base del libertarismo y su respeto o no constituirá el criterio de referencia para un libertario a la hora de examinar la legitimidad moral de una acción. Los derechos individuales se erigen como límite a la conducta humana. Ya sean de origen privado o público, los actos deben someterse a ese límite de validez universal. Es por eso por lo que los derechos individuales conforman una esfera de autonomía para cada individuo de acceso vetado para todos los demás; los derechos individuales crean lo que ha venido denominándose un coto vedado.

Hemos incidido constantemente en el termino “individual” y es que el primer presupuesto ético del libertarismo es el individualismo. El individualismo implica que el punto de referencia moral es el individuo, es decir, será el individuo el sujeto titular de esos derechos (de ahí derechos individuales) y no cualquier otra entidad (nación, naturaleza, clase social, etc.). El individualismo metodológico no debe confundirse con el atomismo social, error básico en el que han incurrido algunos autores críticos del liberalismo (Franz, 2016, capítulo 2). El individualismo no niega la existencia de los grupos ni su

importancia, simplemente afirma que tales grupos son relevantes en tanto en cuanto están conformados por individuos: son los grupos los que sirven a los individuos y no los individuos a los grupos. El sujeto moral será el individuo y no el grupo, pero eso no quiere decir que los grupos sean innecesarios o no cumplan ninguna función social. Así pues, el individualismo no da la espalda a la dimensión social del individuo, sencillamente se opone al colectivismo filosófico, la idea de que los grupos también son susceptibles de ser receptores de derechos y pueden imponerse a los individuos. El libertarismo, de hecho, remarca la importancia de las instituciones sociales, (Horwitz, 2015), pero también incide en un aspecto en relación a la colectividad: esta ha de ser de carácter voluntario. El libertarismo considera que para estar dotado de legitimidad todo grupo debe ser de libre adscripción; para un libertario no es legítimo promover la adhesión forzosa de un individuo a un determinado grupo y la formación de un grupo ha de estar siempre precedida por el consentimiento de todos sus miembros. De la autonomía contractual que defiende el libertarismo se deriva un mecanismo para la conformación de grupos: la libertad de asociación y desasociación. Un individuo podrá ejercer esta libertad para anexionarse a un grupo o desligarse de un grupo del que formaba parte y conformar otro nuevo. Esta, por tanto, será una libertad fundamental que garantizará el carácter voluntario de los grupos y por ende su legitimidad.

Para terminar de explicar el individualismo, hemos de señalar una idea más, y es la inexorable conexión que este concepto tiene con el de soberanía. Poner al individuo en el centro del sistema moral y convertirlo en sujeto de derechos supone reconocer al individuo como ente soberano (Rallo, 2019). Esto es lo que se conoce como soberanía individual. La unidad básica y en origen única (es perfectamente posible que existan otros entes soberanos pero esa soberanía siempre vendrá adquirida de un ejercicio de delegación previo realizado por individuos) de soberanía es el individuo, lo cual implica que sea el propio individuo quien decide sobre sí mismo y no otros quienes deciden sobre él. El individuo es su propio dueño, por lo cual, dispone de un espacio moral de acceso restringido para los demás y a su vez está obligado a respetar ese mismo espacio del resto de individuos que componen la sociedad.

De la soberanía individual se deriva a su vez la otra premisa de partida del libertarismo: la igualdad jurídica de los individuos. Si cada sujeto individualmente considerado es soberano de manera indistinguible a los demás, entonces todos los sujetos serán titulares

del mismo haz de derechos. Por tanto, la ética que propone el libertarismo, además de verificar la universalidad, cumple también la condición de simetría: todos los derechos que un individuo posee frente a los demás, los demás los poseen igualmente frente a él. Conviene aclarar bien este concepto: la igualdad jurídica supone la igualdad *ante* la ley de los individuos, no la igualdad *mediante* la ley. La igualdad ante la ley proscribire cualquier trato preferencial por parte del sistema jurídico hacia un determinado individuo o grupo que genere un agravio comparativo a los demás, es decir, impide la concesión de privilegios, sea cual sea la finalidad de la discriminación, como por ejemplo perseguir una supuestamente deseable igualdad de resultados, la igualdad ante la ley la considerará ilegítima y la vetará. El hecho de que todos seamos individuos no implica que todos seamos iguales; tenemos diferentes capacidades y preferencias y tomamos diferentes decisiones y este hecho conducirá inevitablemente a una desigualdad de resultados; pero para el libertarismo, las desigualdades en condiciones de los individuos que conducen a diferentes resultados no son moralmente relevantes; lo será la condición compartida, común a todos, de ser persona. Es esta condición el criterio que debe regir la moralidad, no nuestra inteligencia, nuestra condición sexual, nuestra raza o nuestra nacionalidad y dado que todos somos personas, todos somos moralmente iguales. Si cada uno de nosotros es un individuo soberano sujeto de derechos y todos somos moralmente iguales, entonces todos tenemos los mismos derechos, somos iguales ante la ley.

Por consiguiente, todos en tanto que personas, disponemos por igual de los derechos que proclama el libertarismo. Estos derechos individuales ya hemos dicho que son la libertad, que abarca el derecho a la vida y todas las libertades personales, y el derecho de propiedad privada y la autonomía contractual, dos derechos que en conjunto englobarían todas las libertades económicas. De acuerdo con algunos autores, como Nozick, todos estos derechos se podrían reducir en uno solo, el derecho de propiedad, ya que se puede entender que un individuo es propietario de su propio cuerpo y de su mente, así como de todos los frutos que estos producen (Nozick, 1974). Esta tesis es la tesis de la autopropiedad, (Ricón, 2015a), y no necesariamente lleva a conclusiones libertarias, pues hay muchas variaciones acerca de cómo entendemos la autopropiedad, cada una con una graduación y unos límites específicos. Pero en general todos los liberales comparten cierta idea general de autopropiedad (Brennan, 2012). Sí es cierto que determinadas concepciones de la autopropiedad como la de Nozick serán indisociables del libertarismo.

De los derechos que hemos enunciado podemos extraer que el libertarismo tiene una concepción general de libertad negativa; esto es lógico dado que solo este concepto de libertad encaja en su esquema de minimización de la coacción. El concepto de libertad formal implica que el libertarismo entiende la libertad como ausencia de coacción², frente al concepto de libertad real que entiende la libertad no como posibilidad de acción sin interferencias externas, sino como capacidad o poder. Los libertarios inciden en que esta definición de libertad es deficiente. Por ejemplo, para alguien que suscriba el concepto de libertad real una persona que quiera viajar a la luna sin ser astronauta no existiendo ninguna prohibición específica que le impida hacerlo no sería libre de viajar a la luna. Análogamente, una persona que quiera cruzar el océano a nado no existiendo ninguna prohibición específica que le impida hacerlo no sería libre de cruzar el océano. Es evidente que esta persona sería libre tanto para viajar a la luna como para cruzar el océano nadando; de hecho, puede intentar hacer ambas cosas, aun cuando la probabilidad de éxito sea insignificante. Lo que quieren decir realmente los defensores de la libertad real es que esta persona sería incapaz de viajar a la luna o de cruzar el océano, y que cualquier intento sería en vano, pero esto no es equivalente de ningún modo a que esta persona no sea libre, el hecho de que haya una imposibilidad física o material que le impida alcanzar ese objetivo no la hace menos libre, sencillamente hace que su libertad resulte inservible. Este ejemplo sería un caso extremo en el que, en términos rawlsianos, el valor o medida de la libertad resultaría ser nulo. La cuestión es que hay pocas ocasiones en las que el valor o medida de la libertad se halla maximizado; por ejemplo, en relación a la libertad de expresión, no todos somos igualmente elocuentes y además tampoco disponemos de una plataforma comunicativa que permita una difusión amplia de nuestro mensaje, nos vemos limitados tanto por nuestra genética como por nuestras circunstancias sociales. Tampoco a la hora de intentar alcanzar un acuerdo que se materialice en un contrato ninguna de las dos partes tiene un poder de negociación absoluto; cierto es que siempre habrá una parte con un mayor poder de negociación que la otra, pero es difícil que tenga un poder de negociación tan alto como para obtener su propósito sin que ello le acarree algún coste impuesto por la otra parte a cambio. Por lo tanto, de acuerdo con este enfoque de la libertad real prácticamente casi ninguno de los individuos de una sociedad sería libre

² Coacción aquí ha de entenderse como la transgresión de los principios de justicia libertarios. El libertarismo no obstante contempla la posibilidad de ejercer esta coacción en legítima defensa como respuesta a una coacción previa con la finalidad de proteger esos mismos principios de justicia amenazados. Esta coacción será reputada como legítima y consistente con el principio de no agresión, por lo que no sería criticable desde el libertarismo.

incluso en un hipotético marco en el que todas las libertades esenciales estuvieran reconocidas, afirmación la cual resulta bastante antiintuitiva. Para ejemplificar este mal concepto de libertad aplicado al ámbito de la distribución, los libertarios suelen hacer una distinción que a un socialdemócrata medio le puede suponer un esfuerzo entender: no es lo mismo ser pobre que no ser libre. Por ejemplo, podríamos identificar dos categorías extremas, los libertos pobres y los esclavos ricos. Entre estas dos categorías, caben un sinnúmero de posibilidades intermedias que combinan ambas variables de libertad y riqueza o prosperidad material.

El libertarismo, como filosofía política que mantiene los principios de justicia de propiedad y de autonomía contractual y que además rechaza la autoridad política, se configura por necesidad como una corriente radicalmente pro-mercado, en tanto que sistema asignativo cooperativo y voluntario, y contraria a cualquier intervención económica por parte del Estado con fines redistributivos, en tanto que sistema de asignación predatorio y coercitivo. El libre mercado es el marco en el que se realizan las aspiraciones libertarias: los individuos llegan a acuerdos libres y modulan su libertad para obtener un beneficio mutuo. Como bien explicaba Nozick, los contratos que integran la vida social y económica de una economía de libre mercado son títulos o certificados de moralidad. La distribución y asignación de recursos que deriva de estos acuerdos libremente alcanzados es esencialmente justa porque se llega a ella mediante un proceso respetuoso con los principios de justicia de libertad y propiedad.

1.2. Dos modelos políticos libertarios: Minarquismo y anarquismo

Dentro del libertarismo podemos diferenciar principalmente dos posturas políticas: el minarquismo y el anarquismo. El minarquismo se correspondería con un modelo de Estado mínimo en la línea del que perfiló Nozick en su obra *Anarquía, Estado y Utopía*. En este sistema el Estado se encontraría reducido a su mínima expresión, quedando relegado a ejercer únicamente las funciones de seguridad, justicia penal y defensa frente a agresiones externas de otros agentes políticos. El anarquismo, en cambio, aboga por la desaparición total del Estado para sustituirlo por otro sistema político en el que haya algún tipo de gobierno voluntario (comunidad política de origen privado) o que implante un orden policéntrico en el que converjan y se solapen distintas jurisdicciones (Chartier, 2014; Kukathas 2003), y en el que absolutamente todas las funciones estatales hayan sido

privatizadas. La disputa entre minarquismo y anarquismo suele ser enconada. Por lo general los minarquistas reconocen la deseabilidad del anarquismo, pero también critican su inviabilidad, consideran que sencillamente no es factible y que en tal caso habría que conformarse con la opción que supone el mal menor. Los anarquistas, por el contrario, intentan justificar por qué el modelo anarquista sí sería viable a largo plazo y estaría dotado de estabilidad o cierta vocación de permanencia.

La cuestión central de este debate es si la provisión privada de orden, seguridad y defensa es factible. Algunos autores han intentado argumentar a favor de las mismas (Benson, 1990; Bastos, 2016) mientras que otros se han centrado en señalar las dificultades que esto genera (Capella, 2016; Rallo, 2016a). En cualquier caso, el carácter de la discrepancia no es moral; ambas posiciones coinciden en que hay una obligación moral de asegurar que el Estado sea lo más reducido posible, es decir, ambas suscriben la idea del anarquismo filosófico, a saber, la negación de la autoridad política, o lo que es lo mismo, el rechazo a la concesión de reglas especiales de conducta para el Estado; esta idea es inherente al libertarismo y es compartida por cualquier variante del mismo. La discusión, en cambio, sí envuelve cuestiones empíricas de distintas ciencias sociales bajo las que subyace un fuerte trasfondo económico. En términos de teoría económica, los anarquistas tienen la necesidad de demostrar que la defensa de la estructura básica de la justicia no constituye un bien público que requiera necesariamente su provisión por parte de un monopolio de la violencia (el Estado ultramínimo) y que por consiguiente es posible llegar a un equilibrio Nash³ sin Estado (Caplan, 2013)

1.3. Libertarismo y neoliberalismo: Una aclaración terminológica

Llegados a este punto acaso pueda surgir una duda terminológica, ¿Qué diferencia hay entre el libertarismo y el neoliberalismo? ¿Acaso no son lo mismo? Cabe decir con relación a este apartado que existe una profunda confusión académica. En primer lugar, los liberales y los libertarios nunca se han autodefinido como neoliberales; es una etiqueta que les ha sido impuesta ya desde sus orígenes (Magness, 2018). Pero este hecho por sí

³ En teoría de juegos se define de forma clásica un equilibrio de Nash (Nash, 1950) como aquella situación en un juego en la que ninguno de los jugadores tiene incentivos individuales a desviarse unilateralmente. Un equilibrio Nash constituye por tanto una situación de estabilidad con tendencia a permanecer. Para más información puede consultarse Cooter y Ulen (1996)

solo no es prueba suficiente de que estemos ante una etiqueta injustificada. Sin embargo, hay más. El concepto neoliberalismo es un concepto mal definido que no se emplea con rigor. Y esta afirmación no es una simple apreciación subjetiva, sino que así lo han constatado algunos estudios (Boas y Morse, 2009), de los cuales se concluye que este término se utiliza predominantemente con una alta carga peyorativa o connotaciones negativas hacia los liberales y libertarios por sus oponentes ideológicos, es decir, que se trata de un concepto vaciado de significado que se ha convertido en un eslogan antiliberal. Básicamente, el concepto neoliberal puede estar bien empleado, pero lo que nos muestra la evidencia es que frecuentemente no sucede así, por lo que su uso nunca contribuye a clarificar el debate, y sí promueve, en cambio que se realicen falsas asociaciones.

Por lo general el término neoliberalismo constituye una falacia del hombre de paja, por la cual se atribuyen rasgos impropios al liberalismo o al libertarismo para después proceder a criticarlos. Los significados más frecuentes con los que se emplea el término neoliberal son dos: uno para referirse al mercantilismo o al corporativismo (en este caso para descalificar al liberalismo como una corriente degenerada caracterizada por el lobbismo y la corrupción oligárquica) y otro, mucho más residual, para referirse a una socialdemocracia o modelo de Estado mixto en el que el mercado se halla intervenido y regulado (en este caso sí hay personas que se autodenominan neoliberales). En cualquier caso, tanto una corriente como la otra son completamente opuestas a lo que predica el libertarismo y no tienen nada que ver con un sistema de mercado libre. Frente a esto es lógico que algunos autores liberales se hayan rebelado enmendando la plana a ciertos ataques especialmente maniqueos y faltos de rigor (Rallo, 2016b) o incluso señalando el sesgo de quienes emplean este concepto de manera incorrecta y como arma arrojadiza, ya sea deliberada o inconscientemente: el economista liberal Xavier Sala i Martí llegó a afirmar que todo aquel que usa el término neoliberal se está delatando o descubriendo como paleomarxista.

En los siguientes apartados procederemos a efectuar una defensa del libertarismo y a intentar justificar por qué los principios de justicia que propone la teoría de justicia libertaria son los principios correctos y por qué su tesis de la negación de la autoridad política está esencialmente en lo cierto.

2. UNA DEFENSA DEL LIBERTARISMO

“El atractivo del liberalismo debe basarse en su superior ética y moralidad, no solamente en su mayor eficiencia para proporcionar bienes materiales” Jonathan R. Macey

2.1. La posición central de la libertad

Los libertarios propugnan un marco metanormativo⁴ que permita la coexistencia pacífica de los distintos proyectos de vida que se derivan a su vez de la diversidad de cosmovisiones o concepciones del bien que puedan tener las personas integrantes de la sociedad. En palabras del filósofo Chandran Kukathas: “El termino “liberalismo” se identifica con un paradigma político que responde a la diversidad humana mediante la defensa de instituciones que permitan la coexistencia de distintas creencias y modos de vida; el liberalismo acepta la pluralidad de esas creencias y modos de vida (la multiplicidad de valores religiosos y morales en el mundo moderno) y promueve la tolerancia. El liberalismo se diferencia de otras filosofías políticas en que rechaza la idea de un orden social orgánico y espiritualmente unificado, dentro del cual los intereses de los individuos se alinean en perfecta armonía con los intereses de la comunidad. Los individuos poseen fines distintos y no existe un único objetivo común que todos deban compartir; y necesariamente estos fines individuales suelen entrar en conflicto. La cuestión a resolver desde un punto de vista liberal es la de cómo regular, y no la de cómo erradicar, tales conflictos” (Kukathas, 2003).

La teoría de justicia libertaria verifica el carácter político que Rawls buscaba para su propia teoría. El marco que propone el libertarismo no es una doctrina comprehensiva, sino que aboga por un marco minimalista en el que quepan y puedan coexistir todas las doctrinas comprehensivas. El estatus privilegiado que los libertarios otorgan a la libertad tiene una razón de ser. En palabras de Loren Lomasky, no es que los libertarios no se hayan dado cuenta de que hay otros bienes de los que depende nuestro bienestar (comida, vivienda, sanidad o similares), sino que existen aspectos formales diferenciadores entre la libertad y el resto relevantes en las implicaciones políticas que han de asignarse a cada uno (Lomasky, 2000). Así, la libertad, no es solo un valor más, sino que se constituye

⁴ Estructura jurídica minimalista que constituye un nivel elemental de la ética sobre el cual desarrollar sistemas morales mucho más completos (Nozick, 2001)

presupuesto de todos los demás valores; cualquier otro valor dado que persigamos requiere de libertad puesto que la libertad es un necesario paso previo a la selección del paquete de valores que queremos para que definan nuestro proyecto de vida. De ahí que la libertad sea el eje central sobre el que después se podrán ir articulando diferentes concepciones más o menos libres, pero incluso optar por una opción poco libre requiere previamente del uso de nuestra libertad, lo que indicaría que la libertad en su vertiente negativa correspondería con el nivel mínimo de respeto exigible.

2.2. El libertarismo contra la autoridad política

¿Cómo justifican los libertarios la ilegitimidad de las acciones gubernamentales? Los libertarios básicamente afirman que se han de aplicar los mismos estándares éticos que se aplican a otros agentes no gubernamentales, mientras que los no libertarios afirman la excepcionalidad del gobierno en la observancia de los principios de justicia: el gobierno tendría un estatus moral especial diferente al de cualquier otro agente privado por el hecho de ser gobierno, es decir, los no libertarios reconocerían autoridad política a los órganos de gobernanza. Para rechazar la autoridad política los libertarios históricamente han recurrido al concepto de coacción. Dado que la imposición estatal requiere el inicio de la coacción entonces estaría absolutamente injustificada; en el caso de Nozick porque atenta contra la libertad y la propiedad y en el caso de Rothbard por idéntico razonamiento pero expresado a través de la violación del principio de no agresión (Rothbard, 1982). Aquí vamos a ofrecer una explicación ligada a esta pero un poco más sofisticada basada en una intuición ética de sentido común que podrían compartir tanto libertarios como suscriptores de otras doctrinas que no estuviesen familiarizados o no simpatizasen con el libertarismo (Huemer, 2013)

Imaginemos una persona que vive en una comunidad en la que hay gente pobre desatendida. Esa persona se preocupa, como es lógico, por la situación de estas otras personas, pero para resolver esta situación toma una decisión moralmente problemática. Esta persona decide ir casa por casa de la comunidad exigiendo contribuciones para recolectar lo que ella considera suficiente para ayudar a esas personas necesitadas a través de una organización benéfica que ella misma ha creado. Hasta aquí todo parece no solo moralmente admisible, sino también encomiable. Pero lo malo es lo que sigue. Esa persona tiene tal deseo de ayudar a los necesitados que se olvida de todo lo demás, y

entonces decide que, si tiene que emplear la violencia para que su empresa salga bien, lo hará. Si cualquiera de las personas a las que acude se niega a contribuir entonces esa persona responderá secuestrándolas a punta de pistola y encerrándolas en una jaula durante un periodo prolongado de tiempo. La pregunta es qué calificación moral nos merece este comportamiento. Parece evidente que las mayorías de las personas reputarían esta actuación como incorrecta y moralmente rechazable. Es bastante intuitivo que por muy buenas que sean nuestras intenciones de fondo no estamos legitimados para usar la violencia contra otras personas, intentando arrebatarles su propiedad por la fuerza a través de la extorsión. Parece además que esta intuición está libre de sesgo ideológico alguno, sin importar nuestra ideología podríamos ponernos de acuerdo sobre ella. Esta apariencia constituye motivo suficiente para que se convierta en una creencia justificada (Huemer, 2005). Este comportamiento que acabamos de reputar inmoral es análogo al de un gobierno que recolecta fondos entre los contribuyentes destinados a programas de asistencia social a través de impuestos, donde aquellos que se niegan a cumplir con las obligaciones tributarias impuestas por el gobierno serán arrestados y encarcelados. Esto no implica que las acciones gubernamentales no sean moralmente permisibles, pero sí justifica el establecimiento de una presunción a favor de esta premisa. Así pues, considerando este razonamiento, se invierte la carga de la prueba y ahora esta recae sobre los defensores de la autoridad política; todos aquellos que por ejemplo aboguen por el Estado Social como sistema político deberán demostrar por qué las acciones gubernamentales de ese Estado están moralmente justificadas, para lo cual disponen principalmente de dos vías argumentales: o bien demuestran en qué difieren estas acciones de las descritas en el ejemplo, o bien intentan demostrar cómo las acciones del ejemplo estarían realmente justificadas, es decir, mostrando su admisibilidad moral, contraviniendo una intuición moral tan básica, lo cual se antoja hartó complicado, aunque por supuesto nada impide que tal empresa pueda intentarse. Por ejemplo, podrían intentar hallar otra intuición del mismo nivel y aparentemente igual de neutral (que pueda ser compartida comúnmente y que no esté asociada a una ideología política específica, lo cual sería indicativo de que dicha intuición sufre de un sesgo), pero que vaya en la dirección opuesta. Por lo general la primera vía argumental es bastante popular entre los partidarios de la intervención, pero escogen un camino que les lleva a un callejón sin salida. Cuando quieren demostrar la invalidez de la analogía no se centran en la diferencia de las acciones, (quizá porque en realidad esto es verdaderamente difícil y son conscientes de ello), sino que suelen apelar a la distinta naturaleza del sujeto. Así pues, no es raro

encontrarse con esta línea argumental típica: “el caso que planteas no es válido porque en el ejemplo lo hace una persona que no está revestida de autoridad, mientras que el Estado sí lo está, un Estado no puede equipararse a una persona”. Pero esto solo muestra la falta de comprensión del problema, pues lo que se está intentando demostrar justamente es la autoridad política, (por qué el Estado es especial a los demás agentes y ha de regirse moralmente por unas reglas distintas), por lo que justificar la autoridad política apelando al rasgo de la autoridad política supone caer en una falacia circular, esto es, generalmente los defensores de la autoridad política simplemente presuponen dicha autoridad. Este argumento también sugiere el grado de superficialidad con el que en ocasiones se ha abordado el problema de la autoridad política; pocas personas, y desgraciadamente, el ámbito académico no constituye una excepción en este caso, se han parado a reflexionar profundamente sobre la legitimidad de la misma.

2.3. El libertarismo contra la autoridad democrática

Pero, después de todo, ¿Qué pasaría si esa autoridad política viniese determinada por la voluntad popular? ¿Estaría justificada entonces? Cabe preguntarse si la democracia es fuente de legitimidad de la autoridad política, así como cuál es la posición que adopta el libertarismo respecto al sistema democrático. Los autores libertarios por lo general han adoptado posiciones frontalmente opuestas a la democracia entendida como un sistema que convalida la prioridad de la voluntad mayoritaria sobre los derechos y las libertades individuales. Los libertarios, así, han criticado fuertemente lo que califican como fundamentalismo democrático, la idea de la democracia como verdad revelada o como sistema sacrosanto prácticamente incuestionable e innegociable. Prueba de ello es que si hoy en día efectúas una crítica razonable hacia la democracia rápidamente sus defensores más acérrimos te encasillarán en el bando autoritario, como si solo existiesen estas dos alternativas y nos encontrásemos en un mundo binario en lo que respecta a la organización social. Es evidente que hoy toda crítica a la democracia ya no dirigida a señalarla como sistema imperfecto pero legítimo, sino a cuestionar su legitimidad de base, despierta grandes suspicacias. La democracia se ha convertido en un tema relativamente tabú en el panorama político. Desde el libertarismo muchos se han centrado en remarcar tanto que la democracia es un sistema falible esencialmente disfuncional (Caplan, 2008; Brennan, 2016a) como que no es intrínsecamente valiosa, en otras palabras, que, a diferencia de lo que afirma la concepción predominante actual en el campo político, la democracia no es

un fin en sí mismo, sino que es más bien una herramienta que sirve a otros fines mayores, por ejemplo, desde el punto de vista de un libertario, para garantizar nuestras libertades. Si dicha herramienta es parcialmente defectuosa y encontramos otras mejores con la que poder cumplir tales fines, no debemos dudar en sustituirla por alguna de estas (Brennan, 2016a).

En primer lugar, se critica el concepto de voluntad popular: no existe nada parecido a eso; un pueblo no es un ente volitivo con consciencia propia, y la democracia no canaliza la voluntad orgánica de ningún pueblo, sino que es un mecanismo que agrega preferencias individuales heterogéneas y contradictorias entre sí. Así pues, en tal caso, y como mucho, existirá una voluntad mayoritaria, pero nunca una voluntad general. Resulta, empero, que dicha voluntad mayoritaria tampoco es tal, puesto que viene determinada en función de la regla seleccionada para la agregación de las preferencias individuales y no existe un método objetivo de agregación de tales preferencias, dicho de otro modo, un conjunto de diversas preferencias individuales puede generar distintos outputs democráticos (resultados electorales representativos de la teórica voluntad mayoritaria) cambiando la regla que rija el proceso de agregación, no hay una relación unívoca que dé lugar a un resultado único derivado de un determinado input democrático o conjunto de preferencias individuales, este hecho es lo que se conoce como teorema de la imposibilidad de Arrow (Arrow, 1951).⁵ Esto significa, además, que cualquier regla que elijamos será necesariamente arbitraria; podemos elegir reglas que consideremos más razonables que otras en base a determinados criterios, pero dichos criterios vendrán dados siempre por preferencias subjetivas, de hecho, se podría proponer realizar una votación democrática para resolver tal problema y decidir sobre qué criterios son relevantes para determinar una regla de agregación conveniente, pero nos encontraríamos ante la paradoja de que esa votación no sería útil puesto que la misma requeriría de esos mismos criterios que aún no hemos determinado.

Además de este problema, otros autores han investigado sobre las preferencias de los votantes y han hallado que estas preferencias están viciadas. Bryan Caplan, por ejemplo,

⁵ El teorema de la imposibilidad de Arrow sencillamente muestra que ningún sistema electoral es neutral porque no hay una regla objetiva que permita convertir todas las voluntades individuales en una voluntad común única. En el proceso de traducción siempre se va a incorporar necesariamente un elemento de subjetividad puesto que no hay un único resultado válido posible, sino innumerables resultados.

ha desarrollado una teoría del fallo democrático basada en la tesis de la irracionalidad racional, expuesta en su libro “El mito del votante racional”. De acuerdo con esta tesis no es solo que los votantes sean ignorantes racionales que no tengan incentivos para informarse debidamente sobre lo que votan (ignorancia racional), fenómeno el cual no sería especialmente problemático pues podría ser anulado por la ley de los grandes números (unos errores se compensan estadísticamente con otros y terminamos finalmente llegando a una aproximación del resultado correcto acumulando las distintas percepciones), sino que las personas son irracionalmente racionales, esto supone un matiz importante con respecto a la ignorancia racional, la irracionalidad racional implica la existencia de ciertos sesgos sistemáticos orientados siempre en una determinada dirección, (Caplan, 2008). Como ocurre con la ignorancia racional, el votante no tiene incentivos para subsanarla, dado que confrontar nuestros prejuicios y atender a la evidencia que contradiga nuestra ideología ya conformada acarrea un enorme coste, mientras que el beneficio es prácticamente nulo. Ya que todos consciente o subconscientemente aceptamos que nuestro voto no va a ser decisivo y su influencia será mínima, nadie va a afrontar el perjuicio psicológico que implica vencer al sesgo de perseverancia, cambiar de opinión y reconocer que no somos tan listos como creíamos y hemos apostado por el bando incorrecto en el que habíamos depositado nuestra fe. El hecho de que los sesgos sean sistemáticos tiene como principal implicación que aquí el milagro de la agregación no va a poder operar y por tanto las decisiones colectivas que se tomen tenderán a ser incorrectas y con consecuencias no ya negativas, sino nefastas para la sociedad. Para ejemplificar esta realidad Caplan identifica principalmente tres grandes sesgos sistemáticos especialmente perniciosos: el sesgo antimercado, el sesgo antiextranjero y el sesgo proempleo. Pero podríamos enumerar muchos más; las personas por lo general no atienden a la evidencia disponible o a la literatura académica que existe sobre un determinado asunto de carácter político o económico como los que se suelen dirimir en unas elecciones democráticas, no acuden a estadísticas o datos, sino que prefieren abrazar eslóganes fáciles o guiarse por emociones primarias porque en determinados ámbitos preferimos sentirnos bien, creer que somos buenos y transmitir ese mensaje a los demás, antes que enfrentarnos a la realidad, ya que el hecho de estar en el “lado bueno” no nos va a acarrear un coste personal significativo como contraprestación. En términos económicos, otra forma de expresar esta misma idea es que cuando votamos no hay “skin in the game”, (nuestro voto no tiene repercusión alguna para nosotros más

allá de la señalización), lo cual favorece y hace casi ineludible la emisión de un voto mayormente emocional en lugar de un voto racional.⁶

En conclusión, la democracia es un sistema muy defectuoso y los libertarios, si bien no lo rechazan de plano, tienden a desconfiar de él y a propugnar una reducción del ámbito de aplicación de toma de decisiones colectivas a cambio de una mayor extensión del ámbito de aplicación del libre mercado en el que puedan tomarse decisiones individuales sin necesidad de que unas se impongan a otras gracias a un mecanismo de secesiones continuas. Pero ¿acaso es relevante que la democracia funcione realmente mal? ¿Y el hecho de que no exista la voluntad popular supone un argumento definitivo contra la democracia? Podríamos pensar que nos basta con un sistema de mayorías que si bien no es funcional sirve para dirimir conflictos y aparentemente garantiza la paz social. Al fin y al cabo, parece mucho más sensato que las mayorías decidan a que se impongan preferencias minoritarias sobre todos. Es decir, aun cabría después de todo lo dicho defender la legitimidad democrática apelando a la voluntad mayoritaria; esta sería una justificación moral de la democracia y por extensión de la autoridad política que se derivara de ella. Pero desde posiciones libertarias de nuevo se rechaza esta posibilidad: No es legítima la imposición de la voluntad mayoritaria. Para explicar por qué vamos a recurrir una vez más a un ejemplo en el que se muestra una intuición clara en contra de la autoridad democrática (Huemer, 2016). Imaginemos que quedamos un día para salir a cenar con nuestros amigos. Después de la cena toca pagar y el grupo ha de decidir cómo dividir la factura; por ejemplo, esta podría dividirse a partes iguales o en cambio puede que cada uno pague exactamente por lo que pidió. Uno de los amigos no se decanta por ninguna de estas dos opciones, sino que propone que debes pagar tú al menos la mitad de la factura mientras que la otra mitad del pago lo soportará el resto dividiéndolo entre cada uno de ellos. Evidentemente tu te niegas. Entonces otro de ellos propone que se someta a votación. Pero tu no estas de acuerdo, consideras que es una situación que no debe resolverse votando. Aun así, ellos votan y resulta que todos en la mesa están de acuerdo en que tú pagues la mitad de la factura, votando consecuentemente a favor de que así sea ¿Genera esta votación alguna obligación en la persona de pagar la mitad de la factura? Es

⁶ Joseph Schumpeter supo definir a la perfección este fenómeno mucho antes de que fuera estudiado desde un enfoque científico: “El ciudadano típico desciende a un nivel inferior de rendimiento intelectual en cuanto entra en el ámbito político. Argumenta y analiza de una forma que él mismo reconocería de inmediato como infantil en la esfera de sus intereses reales. Se vuelve de nuevo primitivo”.

evidente que no. Hay una intuición fuerte a favor de considerar esto moralmente inaceptable, el grupo no puede imponerle su decisión al individuo que se encuentra en minoría, conculcando su libertad. De hecho, el individuo incluso de manera previa a que se efectuase la votación no aceptaba que se votara, se le incluyó forzosamente en ese procedimiento democrático al que él no otorgó legitimidad alguna desde un principio. Este ejemplo muestra la democracia como la pura tiranía de la mayoría, en la que la mayoría impone su preferencia a las minorías y la primera se encuentra en posición de conculcar los derechos y libertades de las segundas en sus propios intereses. Desde la tradición liberal siempre se ha criticado esta idea de democracia con audacia; ya en el siglo XIX Alexis de Tocqueville denunciaba que sin libertad y derechos como límites la democracia estaba destinada a degenerar en mero despotismo democrático, un sistema en el que dominara el (siempre liberticida) paternalismo providencialista del Estado (Tocqueville, 1835).

Los libertarios afirman que las libertades deben sobreponerse a los resultados democráticos y no al revés, el límite de la democracia son los derechos individuales. Esta postura ya está en la actualidad parcialmente interiorizada por la mayor parte de la sociedad, todos estamos de acuerdo en que hay determinadas materias sobre las que no podemos votar; por ejemplo, no podemos votar sobre si queremos matar a todos los judíos: en ese caso estaríamos decidiendo sobre el derecho a la vida de los judíos y este derecho ha de ser escrupulosamente respetado. Del mismo modo que todos aceptamos naturalmente esto, los libertarios señalan que tampoco deberíamos poder votar sobre otras libertades de las personas sobre las que hoy sí votamos, arrogándonos el derecho a decidir sobre ellas, es decir, habría que extender los límites que restringen la democracia a otros derechos que también requieren de suprema protección, como, por ejemplo, la propiedad o la libertad de circulación. No deberíamos poder votar si otras personas pueden entrar o no en nuestro país dado que esas personas tienen ese derecho que nosotros no podemos violar (Huemer, 2010; Caplan, 2019) y tampoco deberíamos poder votar sobre cuánta parte de su renta le hemos de arrebatar a los demás para sufragar o financiar nuestros proyectos políticos personales; salvo que sea indispensable para garantizar el orden público los impuestos son vistos por los libertarios como una exacción ilegítima, una flagrante conculcación del derecho de propiedad privada canalizada a través del Estado (Huemer, 2017a; 2017b, capítulo 18). Es por todo lo que hemos dicho que la democracia no legitima la autoridad política.

Podemos profundizar todavía un poco más en nuestra crítica a la democracia, aunque más generalmente ahora hablaremos de la omnipresencia de la política en nuestras vidas. Antes hemos dicho que, a pesar de ser disfuncional, parece que la democracia garantiza la paz social, pero no es así. Según Jason Brennan podemos diferenciar tres perfiles de votantes en una sociedad: hobbits, hooligans y vulcanianos. Los hobbits serían las personas a las que no les interesa y se despreocupan de la política, se dedican a su propia vida y desatienden su participación pública; este perfil correspondería con el abstencionista medio. Por otra parte, los hooligans en cambio serían apasionados de la política que la viven como forofos y adoptan opiniones radicales a pesar de estar altamente desinformados; estas personas se adhieren a una determinada tribu ideológica a la que profesan lealtad por encima de todo y entienden la política como una guerra de bandos y no como un diálogo dirigido a la búsqueda de resoluciones prácticas adecuadas; este perfil estaría asociado al votante medio. Por último, los vulcanianos serían las personas que si bien están interesadas en la política la abordan de manera más científica, tienen opiniones provisionales que están dispuestos a cambiar si se les presenta evidencia en contra, están abiertos a escuchar nuevos argumentos de otras posiciones y dan prioridad al análisis racional sobre la reacción emocional. Pues bien, ¿qué clase de votante fomenta el proceso democrático? Tenemos suficientes indicadores para saber que la politización de la sociedad produce hooligans, es decir, en una sociedad altamente politizada como las de las democracias occidentales la tendencia es la polarización de las posturas políticas (Brennan, 2016a) y la evolución de la situación política de las distintas democracias así lo acredita. La política conduce al conflicto civil, pues obliga confrontar posturas irreconciliables y permite que finalmente una se termine imponiendo sobre la otra. La lucha por la conquista del poder no es, como puede ser la economía de libre mercado, un marco cooperativo en el que existe un beneficio mutuo y las distintas partes participantes salen ganando (lo que en teoría de juegos se conoce como juego win-win), sino que es un juego de suma cero en el que unos ganan y otros pierden. Así pues, si unos ganan y otros pierden, la tendencia lógica es a una radicalización de las posturas cada vez mayor: los ciudadanos empiezan a percibir a los integrantes del bando ideológico contrario no como interlocutores válidos sino como adversarios por la conquista del poder que permitirá en última instancia hacer prevalecer su visión del mundo. La tolerancia y la empatía se minimizan y las personas que no comparten nuestra concepción del bien pasan a ser enemigos políticos. Un buen ejemplo de esta deriva casi inevitable hacia el

conflicto civil lo tenemos en nuestro propio país. En el territorio catalán la convivencia se ha quebrado por completo y se ha entrado en un escenario de guerra política en el que la mitad de la población del territorio se halla enfrentada a la otra mitad. La aparición y el éxito en EE.UU de una figura como la de Trump, caracterizado por los discursos incendiarios y el desprecio sistemático al oponente ideológico, también podría ser otro ejemplo que avala esta tesis. La conclusión es que la democracia promueve el fanatismo ideológico de los votantes y provoca que vivamos en una sociedad repleta de hooligans, un tipo de persona que sigue de forma acrítica, casi ciega, las consignas que se vierten desde los partidos políticos por parte de sus líderes, también susceptibles de ser fanatizados. Desde el libertarismo se insiste en que la solución a este problema de conflicto permanente pasa por reducir el ámbito de aplicación de la política a su mínima expresión; una concepción expansiva de la toma de decisiones colectivas impide que se respeten la heterogeneidad de planes de vida y valores morales de los ciudadanos, mientras que en un marco libertario estas distintas concepciones están a salvo y pueden coexistir pacíficamente sin sobreponerse las unas a las otras. No obstante a todo lo dicho, cabe una vía de compatibilidad del libertarismo con una democracia invasiva en la que ciertas libertades se encuentren limitadas: por ejemplo, una comunidad socialdemócrata con regulaciones e intervenciones estatales numerosas como las que predominan en la actualidad. Sería posible siempre que dicha comunidad tuviera un origen voluntario, es decir, que se hubiera conformado privativamente con el consentimiento de todos sus miembros; esta sería una democracia de libre adscripción en la que sus miembros libremente aceptan autorregular su libertad y regirse por reglas especiales que limitan dicha libertad.

3. LA JUSTIFICACIÓN DE LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA LIBERTARIOS

3.1. El consenso entrecruzado del libertarismo

Nos queda por tratar un último tema capital: la fundamentación de los principios de justicia libertarios. Ya hemos enumerado estos principios y hemos explicado en qué consisten, pero falta concretar su justificación: por qué esos principios conforman el marco mínimo imprescindible para la coexistencia pacífica y no otros y por qué han de regir la estructura básica de la sociedad para que podamos predicar de esta que es una

sociedad justa. Resulta que este es un problema extremadamente difícil. Para empezar, no hay una única respuesta posible; podemos encontrarnos con justificaciones muy diversas de los principios de justicia libertarios, distintos puntos éticos de partida que llegan a las mismas conclusiones. Esto, aunque pueda parecer malo en el sentido de que puede darle argumentos al relativismo, no necesariamente lo es. De hecho, el propio Rawls lo veía como un punto positivo a favor de una determinada teoría de la justicia y coherentemente así lo buscó para la suya propia; es lo que denominó consenso entrecruzado o por solapamiento (Rawls, 1996). Este concepto venía a expresar la necesidad de que una concepción política estuviera respaldada por distintos enfoques filosóficos o ideológicos, lo cual vendría a reforzar dicha concepción y le aportaría estabilidad, condición que él consideraba indispensable que cumpliera toda teoría política. Pues bien, el libertarismo dispone de esta ventaja ya que le es aplicable el consenso entrecruzado. Podemos encontrar autores que han intentado derivar el libertarismo desde una gran variedad de corrientes tales como el utilitarismo (Christopher Freiman o Peter Boettke), la ética de las virtudes (Roderick Long, Douglas Den Uyl o Douglas Rasmussen), el derecho natural (Robert Nozick, Eric Mack o Randy Barnett), distintos tipos de contractualismo (Loren Lomasky, Jan Narveson, Gerald Gaus, James Buchanan, John Tomasi o Kevin Vallier), el pluralismo rosseano (Jason Brennan o Matt Zwolinsky), el consecuencialismo (David Friedman o Richard Epstein) o el intuicionismo ético (Michael Huemer). Obviamente no nos detendremos aquí a analizar y desarrollar cada una de las distintas concepciones, solo diré que, desde nuestro punto de vista, si bien todas son meritorias y constituyen un esfuerzo fructífero en tanto que cada una de ellas contribuye al reforzamiento del punto de vista libertario, no por ello todas son igualmente sólidas. Hay fundamentaciones con ciertas carencias, como el iusnaturalismo autoevidente que postula Nozick, mientras que otras fórmulas entendemos, a nuestro juicio, que son más sofisticadas, contienen más matizaciones, son de mayor complejidad y también argumentativamente más exigentes. En esta descripción podrían caber el intuicionismo de Huemer, el contractualismo de Lomasky, el pluralismo de Brennan o el consecuencialismo de Friedman. Otras, puede parecer que, a priori, encajan naturalmente mal con el libertarismo y requieren de un retorcimiento excesivo de los argumentos, como podría ser el utilitarismo, pero finalmente resultan más conciliables de lo que podría parecer en un principio si se desarrollan adecuadamente (Freiman, 2016, capítulo 1).

Quizá la justificación más famosa sea también la más criticada, fue la que confeccionó Robert Nozick dirigida a refutar la teoría rawlsiana. Nozick, como casi todos los libertarios, afirmaba que existían derechos individuales inviolables, pero ¿Cuál era la fuente de estos derechos? Nozick adopta una posición bastante confusa en este apartado, si bien en ocasiones apeló a la doctrina kantiana, principalmente se centró en la naturaleza humana, Nozick apreciaba una distinción esencial entre el ser humano y el resto de agentes, el ser humano es racional y por tanto tiene una capacidad distintiva, la libertad, el ser humano es un ser moral que puede elegir libremente, puede asumir derechos y obligaciones, puede suscribir valores morales y puede desarrollar un proyecto de vida. Entendía Nozick que esta libertad era algo que naturalmente posee el ser humano y que no puede serle ni concedido ni arrebatado, simplemente reconocido. A partir de aquí Nozick enumeraba una lista de derechos que asumía que estaban abarcados por la libertad. Nozick abrazó la idea del concepto de autopropiedad, la libertad entendida como la propiedad del propio cuerpo y a partir de ahí derivaría el resto de su sistema de derechos. Sin entrar aquí en críticas pormenorizadas a esta interpretación, la principal objeción que se lanzó contra Nozick fue la obvia: Nozick, al menos parcialmente, estaba presuponiendo los derechos cuya existencia afirmaba, es decir, la premisa de partida de Nozick estaba viciada porque se trataba de un dogma, una verdad no demostrada. Así pues, si bien Nozick explicaba por qué esos derechos tendrían consecuencias moralmente intuitivas, lo cual podría en parte justificar esos derechos, no se libraba del todo del hecho de que en ocasiones su adherencia a estos derechos constituía un acto de fe en lugar de una operación racional.

3.2. Una justificación no naturalista de los principios libertarios de justicia

Ya hemos justificado antes basándonos en intuiciones por qué las restricciones liberales se aplican también a los agentes del gobierno. Los libertarios tratan de extender la moral cotidiana imperante en los países desarrollados de la actualidad a la acción estatal. ¿Pero cuál es el fundamento de la moral liberal? ¿Qué argumentos tenemos a favor de la paz, la tolerancia, la libertad y la propiedad? Dejando de lado que existen diferentes concepciones sobre lo que es la paz, la tolerancia o la libertad, estos tres valores parecen tremendamente intuitivos, la propiedad en cambio merece una reflexión algo más exhaustiva, porque incumbe a otras ramas del conocimiento que no podemos ignorar

aceptando un punto de vista consecuencialista al menos como mecanismo de criba. Es cuestionable que de cualquier teoría ética básica por sí sola podamos derivar una filosofía política sin antes estudiar cuestiones empíricas complementarias relativas a la psicología, la economía o la ciencia política que nos ayuden a entender la conducta humana y el funcionamiento de las instituciones (Brennan, 2016b). Este puede ser un paso difícil, pero necesario; de lo contrario estaremos entregándonos a la simplicidad reduccionista expresada a través de un sistema dogmático que no admite correcciones ni matices para problemas de una complejidad abrumadora. Una teoría de la justicia sería no puede estar blindada de las evidencias fruto de la investigación que se desprenden de otras áreas del conocimiento. Esto tampoco significa que la teoría quede completamente invalidada y que supedite de manera absoluta aspectos morales a cuestiones científicas, pero desde luego estas sí deberían ser causa de reajustes y readaptaciones que hagan a la teoría compatible con las mismas y la doten de realismo.

Vamos a exponer ahora una justificación breve, (sin profundizar, porque eso nos llevaría a elaborar otro trabajo independiente por la dificultad que supondría y la extensión que requeriría), de los principios de justicia libertarios. Hoy en día estos principios rigen las relaciones privadas en la mayor parte de las sociedades occidentales; los países más avanzados moralmente reconocen a sus ciudadanos en mayor o menor medida los derechos que el liberalismo propugna. Esto no es extraño, pues podemos encontrarnos con intuiciones fuertes a favor de estos principios. Es cierto que algunos de estos derechos no se reconocen plenamente; por ejemplo, en el ámbito de las libertades sociales en la mayoría de países todavía no se han conquistado algunas libertades como la libre circulación (al menos de cara al exterior, esto es, fronteras abiertas), la gestación subrogada, la despenalización de la distribución y consumo de drogas, la eutanasia o la libre tenencia de armas. Por otra parte, en lo que respecta a la propiedad privada, esta se reconoce y goza de bastante protección, pero obviamente no la suficiente para un libertario, ya que las socialdemocracias no la configuran como un derecho cuasiabsoluto, (ni siquiera los libertarios, salvo algunas posiciones excepcionalmente extremistas (Rothbard, 1982) abogan por un absolutismo de la propiedad), sino como un derecho limitado por la denominada “función social”. Por supuesto, dicha función social es un constructo que sirve de excusa a los gobiernos para la excepcionalidad en su observancia. Algo similar ocurre con la autonomía contractual; en líneas generales está reconocida, pero se admite que el Estado introduzca limitaciones a través de la regulación. No

obstante, a pesar de todo lo dicho, que indica que desde una óptica libertaria aún queda mucho margen de libertad por conquistar; sí es cierto que con carácter general ha calado en la sociedad occidental el reconocimiento de la libertad y de la propiedad privada, y ambas, si bien no se asumen en plenitud, conforman los pilares de nuestros sistemas políticos.

Vamos a empezar examinando el principio de libertad, que como ya hemos dicho puede que se trate del más intuitivo de todos y por tanto el más fácil de justificar racionalmente. El principio de libertad (in dubio, pro libertate), establece una presunción a favor de la libertad, en ausencia de una justificación en contra que sea poderosa, hemos de respetar la libertad de acción de las personas, evitando interferir. La razón de que la carga de la prueba deba recaer sobre las personas que desean ejercer la coacción y no sobre los que la soportan es epistemológica y es la misma que se aplica para fundamentar la presunción de inocencia (Jasay, 2005; Gauss, 2011; Rallo, 2015): para probar que una persona es culpable basta con acreditar un hecho por el cual no es inocente, para probar que una persona es inocente, en cambio, habría que demostrar su inocencia acreditando esta para infinitos escenarios posibles. Otra intuición a la que apelar a favor de la libertad es que las personas preferimos vivir en un mundo en el que, si bien no podemos conseguir todo lo que deseamos porque no podemos emplear como medios para nuestros proyectos de vida a otros, estaremos a cambio simétricamente blindados frente a ese mismo sacrificio frente a otros, es decir, nuestro proyecto de vida no se verá subordinado al de cualquier otra persona. No podremos imponer nuestra moral a los demás, pero los demás tampoco podrán imponernos la suya a nosotros y obligarnos a hacer cosas que consideramos moralmente repudiables. Todos podemos entender que este beneficio pesa más que el coste asumido, casi todos estamos de acuerdo en que compensa sacrificar un poco de placer a cambio de librarnos de grandes dosis de sufrimiento. Así pues, estas dos razones parecen suficientes para establecer una presunción a favor de la libertad y convertir esta en regla general que solo podrá verse exceptuada en caso de que el tercero que pretenda ejercer la coacción e intervenir en el curso de acción de la persona alegue motivos suficientemente fundados.

El principio de propiedad puede resultar a priori menos intuitivo que la libertad. Sin embargo, la noción de propiedad no es tan controvertida como puede aparentar; al fin y al cabo, prácticamente todos compartimos alguna idea de propiedad; si bien es cierto que

habrá ideologías con mayor y menor apego, así como fuerte disenso acerca del grado de protección que merece, no es a pesar de todo una intuición exclusiva de una determinada ideología, y solo una pequeña minoría extremadamente dogmática la rechaza plenamente. Pero este hecho por sí solo no es prueba de nada; podría ser que la mayoría estuviera equivocada, como ocurre en muchas ocasiones. ¿Qué nos lleva entonces a creer en la propiedad privada? Un comienzo es que es fácil entender la propiedad privada como la extensión de la libertad al orden material. Los proyectos de vida que cada uno de nosotros diseñamos interactúan necesariamente con el entorno material y para poder desarrollarlos plenamente requerimos de los recursos disponibles en ese entorno. Si la libertad es el espacio moral que permite perseguir nuestros proyectos de vida en ausencia de perturbaciones externas y como hemos afirmado dichos proyectos requieren de la implementación de medios materiales entonces por lógica ese espacio moral ha de abarcar necesariamente la protección frente a la perturbación en el uso y disfrute de tales medios. Resulta que al dominio o control particular sobre esos medios es lo que denominamos el derecho de propiedad. Así pues, podemos entender la propiedad como una consecuencia lógica de la libertad o incluso como un concepto equivalente a la misma (Ricón, 2016).

El principio de propiedad sigue la regla de apropiación pacífica y originaria (*Quod ante nullius est id naturali ratione occupanti conceditur*): si encuentro algo que no es de nadie y me lo apropio, incorporándolo a mis planes de acción, no estoy perjudicando a nadie más. La razón es que ese objeto no estaba ligado previamente a ningún otro proyecto de vida por lo que mi acción es plenamente consistente con el principio de libertad: no estoy ejerciendo la coacción sobre ninguna persona porque ninguna persona reclamó ese recurso antes. Análogamente a lo que ocurría con la libertad, este hecho permite establecer una nueva presunción esta vez a favor de la propiedad. Una persona que pretendiese arrebatarse a otra ese recurso una vez ya ha sido incorporado a los planes de la última, tendría que transgredir el principio de libertad sin que, con carácter general, pudiera aportar un mejor título, es decir, sin una justificación suficiente que haga decaer la presunción (Jasay, 1997). Pero en este caso disponemos de alternativas a priori igualmente válidas que debemos valorar y descartar para poder terminar de justificar la propiedad; el derecho de propiedad no resulta obvio frente al derecho a la propiedad, que equivaldría a un derecho conjunto o copropiedad de todos sobre el entorno, es decir, la regla clásicamente conocida como “todo es de todos”. Cabe que nos preguntemos cómo sería un mundo así. Se puede concluir fácilmente que sería un mundo en el que los

proyectos de cada uno de los individuos quedarían subordinados a la voluntad mayoritaria, es decir, a lo que una facción de la sociedad determinara. La simple posesión de los bienes estaría supeditada a la toma de decisiones colectivas, quedando la libertad individual muy restringida y reduciéndose enormemente nuestra esfera de acción. En resumen, cada uno de los individuos sería incapaz de desarrollar su proyecto de vida. Finalmente, nada sería de nadie, salvo de aquellos que controlaran el procedimiento de reparto.

Hemos proporcionado un argumento moral que permite establecer una presunción a favor de la propiedad privada, pero además hemos de fijarnos en la dimensión económica de este derecho. Toda defensa de la propiedad se ve reforzada incorporando el punto de vista consecuencialista. La propiedad como institución jurídica garantiza la eficiencia económica y esto supone mayor prosperidad para todos los individuos que conforman una sociedad. No nos detendremos mucho en este punto porque no es el propósito de este trabajo hacer análisis económicos, pero sí resumiremos por qué la propiedad privada es superior en este terreno a cualquier otra fórmula. Los derechos de propiedad privada minimizan los problemas de información, de incentivos y de poder que afectan a todo sistema cooperativo de interacción humana. Mientras que la propiedad colectiva proporciona resultados deficientes para la coordinación, la propiedad privada es un mecanismo que permite alcanzar la eficiencia. En primer lugar, los derechos de propiedad son la base legal del intercambio voluntario; mediante este mecanismo se alcanza la eficiencia asignativa ya que permite movilizar recursos hacia quien más los valora. En segundo lugar, los derechos de propiedad permiten que el propietario internalice los costes y beneficios sociales del uso alternativo de los recursos. La eficiencia productiva se alcanza equilibrando dichos costes y beneficios.

La copropiedad universal, en cambio, no demuestra la misma funcionalidad, siendo claramente inferior en todas las facetas considerables: en cuanto a la información todos tendríamos derecho a decidir sobre todo aun cuando no dispusiéramos de información sobre todo; en cuanto al interés, las personas no estarían incentivadas a utilizar su propio conocimiento en beneficio ajeno, dado que carecen de control sobre el fruto de sus acciones y en relación al poder las mayorías tenderían a imponer sus intereses sobre las minorías (Rallo, 2015). La propiedad de los bienes, además, no terminaría recalando en manos de aquellos que los destinan a sus usos más valiosos; por ejemplo los medios de

producción en lugar de estar en manos de un empresario que es capaz de generar valor contribuyendo al proceso social de creación de riqueza a través de una planificación exitosa que conduzca a la selección de líneas de inversión productivas, podrían estar en manos de un grupo de personas que no saben qué hacer con ellos, con lo que nunca se maximizaría su utilidad. Otro defecto grave del que adolece la copropiedad universal es el fenómeno conocido como tragedia de los comunes (Hardin, 1968). Los incentivos de la explotación de los recursos bajo este régimen de propiedad son perversos: los miembros estarían naturalmente inclinados a socializar los costes y a apropiarse privativamente de los beneficios.

La propiedad privada, por tanto, no es solo un derecho que permita la coexistencia pacífica, sino que garantiza una interacción social eficiente. Con respecto a las personas que creen en la propiedad, pero creen en algunas restricciones especiales a las que deba ser sometida, serán ellos los responsables de justificar dichas restricciones.

Por último, debemos aportar una justificación de la autonomía contractual. Si hemos explicado que la propiedad está fuertemente relacionada con la libertad, en el caso de la autonomía contractual resulta aún más evidente. La autonomía contractual es fruto de un rasgo distintivo de la libertad: la libertad es autorregulable. Esto quiere decir que podemos modular nuestra libertad para asumir obligaciones con otras personas que no tenemos por defecto, a cambio generalmente de que esas personas contraigan recíprocamente otras obligaciones con nosotros (es decir, nosotros adquiriremos nuevos derechos) que por defecto no les serían exigibles. La autonomía contractual supone el ejercicio de nuestra libertad para regularla. Antes hemos dicho que los proyectos de vida requieren de medios materiales, pues bien, también requerimos de acciones personales externas que satisfagan nuestras necesidades y la manera de poder contar con ellas sin recurrir a la coacción, es decir, sin subordinar el proyecto de vida de los demás a nuestro propio proyecto y respetando simétricamente su libertad: es la autonomía contractual; esta nos permite intercambiar parcelas de libertad con otras personas. Lo contrario a la autonomía contractual significaría rechazar la premisa de que los contratos son fuente de derechos y obligaciones (*Pacta sunt servanda*), lo cual equivaldría a una defensa del fraude, pues si yo voluntariamente consiento hacer algo y después no lo cumplo estoy vulnerando la libertad de la otra persona, dado que el consentimiento voluntario supone el uso de mi libertad para generar ex novo una obligación, y como contraparte un derecho asociado,

derecho que pasará a formar parte de la libertad de esa otra persona. Ese derecho tiene un carácter especial, pues solo será exigible contra mí, de modo que será un derecho de carácter personal.

4. UNA CRÍTICA LIBERTARIA AL SOCIOLIBERALISMO RAWLSIANO

4.1. Breve introducción a la Teoría de Justicia de John Rawls

“Los filósofos políticos actuales deben trabajar dentro del marco conceptual de Rawls o justificar por qué no lo están haciendo” Robert Nozick

El socioliberalismo es una vertiente del liberalismo que trata de conciliar la apuesta del liberalismo por la libertad como principio central que ha de regir como criterio de justicia las relaciones humanas con una aspiración de igualdad económica o material, también como requisito de justicia adicional a sumar a la libertad individual y configurado como límite fundamental de esta. Es por este acento en la igualdad que al socioliberalismo también lo podemos designar liberalismo igualitarista. El socioliberalismo está estrechamente relacionado con la socialdemocracia. A pesar de que su etiqueta pueda sugerir lo contrario, el socioliberalismo tiene muchos más puntos en común con esta corriente, siendo sus diferencias producto de meros matices, hasta el punto de resultar casi indistinguibles y hasta intercambiables, (quizá la principal sea el enfoque general individualista que adopta el socioliberalismo frente a una perspectiva más social que caracteriza a la socialdemocracia), que con el propio liberalismo, constituyendo una desviación bien definida dentro esta tradición de pensamiento al sumar la variable de la igualdad económica como factor crucial a considerar y que condicionará decisivamente la interpretación del resto de elementos, generando una nueva jerarquía de valores y una nueva filosofía de base. Una prueba de lo que acabamos de explicar es la coincidencia en el modelo político que prescriben socioliberalismo y socialdemocracia: el Estado social, un Estado marcadamente intervencionista, frente al modelo característico del liberalismo clásico: el Estado liberal, un Estado escrupulosamente abstencionista.

Pues bien, uno de los últimos defensores del socioliberalismo y, con total seguridad, el más brillante de todos, fue John Rawls. Rawls ha sido el filósofo político más influyente de la era contemporánea. Elaboró una teoría de justicia socioliberal partiendo de una

metodología para su justificación especialmente sofisticada. Rawls parte de la base de que la teoría de justicia que pretende construir ha de ser una teoría política. Pero el término político para Rawls tiene un significado específico; que su teoría sea política implica que no ha de tratarse de una doctrina o concepción del bien más de entre todas las que existen y compiten por imponerse en la vida social, doctrinas que él denomina comprensivas o integrales, dado su afán totalizador. La teoría ha de ser política, es decir, adoptar una posición de partida previa a todas estas teorías, operar a un nivel más abstracto empleando un enfoque definido como punto de vista distanciado o freestanding (Rawls, 1996) que permita acomodar e integrar a un nivel básico a todas las doctrinas comprensivas para una coexistencia pacífica de las mismas. Para Rawls este es el principal problema que la filosofía política tiene que tratar de resolver: hallar una teoría de justicia cuyos principios informen la estructura básica de la sociedad y sirva de base para la coexistencia del resto de doctrinas, es decir, hallar un marco de mínimos para la coexistencia pacífica. En la búsqueda de este propósito, encontramos al Rawls más coherente con la tradición liberal y su aspiración de neutralidad (Gauss, 2009). Para conseguirlo Rawls es consciente de que no puede seguir la misma senda argumentativa que el resto de doctrinas; los argumentos han de ser argumentos que las diversas doctrinas comprensivas adoptando una actitud razonable puedan asumir. Este tipo de argumentación es la que Rawls denomina de la “razón pública”, es decir, razonamientos *políticos* que apelan al entendimiento entre doctrinas en lugar de a la imposición de una moral particular. Rawls cree que la forma de derivar unos principios de justicia propios de una teoría de justicia política es mediante la deliberación, haciendo uso de la razón pública y llegando a un acuerdo unánime. De ese modo, Rawls suscribe la teoría del contrato social como fundamentación de los principios de justicia. Pero el contrato que propone Rawls requiere de una serie de condiciones especialmente exigentes dadas las particularidades de la razón pública. Estas condiciones que restringen la decisión son denominadas por Rawls reglas morales formales, puesto que no son de carácter material con el fin de determinar a priori el resultado, sino que afectan al procedimiento. Estas condiciones no se cumplen nunca perfectamente en la realidad, por lo que Rawls no puede apelar a un contrato social ordinario, sino que tiene que recurrir a un contrato social hipotético. La posición ideal o “punto de vista moral” para decidir sobre los principios de justicia es lo que Rawls denomina posición original. En la posición original los agentes decisores solo pueden emplear la razón pública, por lo que se ven sometidos a una serie de restricciones que garantizan su racionalidad y objetividad. Podemos definir por consiguiente la posición

original como la posición hipotética en la que se verifican las reglas morales formales que exige la razón pública para su cumplimiento construida con la finalidad de seleccionar los principios de justicia que regirán la estructura básica de la sociedad. La principal restricción aplicada es el recurso que Rawls catalogó como velo de la ignorancia. El velo de la ignorancia impide a los individuos conocer en, primer lugar, cuál es su concepción del bien y, en segundo lugar, todo lo relativo a su condición individual, tanto natural como social. El velo de la ignorancia opera desligando al individuo de su concepción del bien con la finalidad de evitar que los juicios que produzca estén cargados de sesgos ideológicos. Por otra parte, el velo también veta al agente inmerso en la posición original cualquier información relativa a sus dotaciones naturales y sociales (como pueden ser su capacidad física e intelectual o su posición social), esta vez para evitar que los juicios estén afectados por intereses personales o grupales. El razonamiento subyacente a esta recomendación corresponde a una de las intuiciones fundamentales de la teoría de Rawls y es la irrelevancia moral de estas circunstancias. Para Rawls no se han de tener en cuenta estos rasgos porque son rasgos que los individuos poseen producto de un proceso azaroso y que por tanto no implican ningún merecimiento por parte de estos. Rawls los denomina “lotería natural y social” y argumenta que son moralmente irrelevantes. De ahí se sigue que no deban por tanto condicionar el resultado de la elección. Por último, hay una condición complementaria al velo en la posición original; y es que, si bien las partes desconocen su concepción del bien, sí disponen de conocimientos avanzados en teorías generales de distintas ramas como teoría económica, política, etc. que les permite tomar decisiones informadas. Los electores por tanto no parten de cero, sino que cuentan con un vasto bagaje intelectual que les permite conocer todas las alternativas y valorarlas desde todas las dimensiones posibles.

Dado que a los electores se les ha privado de todos los criterios de los que disponían para elegir al separarles de su concepción del bien Rawls se plantea qué criterio orientará la selección en la posición original y responde acudiendo a un criterio general de racionalidad prudencial, es decir, decantarnos por la opción que maximiza nuestro bienestar individual. Sin embargo, el velo de la ignorancia también limita el conocimiento sobre nuestros intereses, como hemos explicado anteriormente. Rawls señala, no obstante, que hay una serie de bienes, que él denomina bienes primarios, que son básicos para el desarrollo de todo plan de vida y que por su carácter esencial son universales, es decir, comunes a todas las doctrinas, por lo que serán eximidos de estar ocultos tras el

velo de ignorancia. Constituirán estos bienes el objeto a considerar en la posición original para maximizar nuestro bienestar. Los bienes primarios pueden ser naturales y sociales, siendo estos últimos, dada su naturaleza, objeto característico de la acción política y los que a efectos de este trabajo interesa analizar. La lista de bienes sociales primarios está compuesta por: libertades básicas, libertad de movimiento y ocupación, poderes y prerrogativas ligados a oficios y cargos de responsabilidad, especialmente en las instituciones políticas y económicas, renta y riqueza y las bases sociales del auto-respeto. Una vez definidos estos bienes Rawls debe simular la elección y para ello debe determinar la estrategia que adoptarían los electores a la hora de decidir. En este punto, Rawls concluye que los electores deberán elegir con alta aversión al riesgo dadas las condiciones de extrema incertidumbre en que se toma la decisión, así como la extraordinaria importancia de lo que está en juego: los bienes sociales primarios de los que depende el desarrollo de nuestro plan de vida. De esta estrategia deriva Rawls los dos principios de su teoría de la justicia. En relación con las libertades básicas cree que los electores elegirán una igualdad estricta: basándose en la igualdad moral de la que parten todos los electores, (individuos libres e iguales), no hay ninguna razón de peso para que no se maximicen las libertades y se extiendan a todos por igual. Este es el principio de libertad: “Toda persona tiene un igual derecho a un esquema plenamente adecuado de iguales libertades básicas que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos”. La aversión al riesgo⁷ se traduce en cambio en lo que se refiere a la distribución de renta y riqueza en la preferencia por la regla maximin, es decir, los individuos según Rawls seleccionarán de entre todos los modelos de sociedad aquel en el que la peor posición para sus integrantes es la mejor de entre todas las peores del resto de modelos, o lo que es lo mismo, aquella sociedad que más favorece a los más desfavorecidos dentro de la misma. Es así como Rawls deriva el segundo principio, el denominado principio de diferencia: “Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones. En primer lugar, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades (primera cláusula); en segundo lugar, deben suponer el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la

⁷ Incidimos, en caso de que no haya quedado suficientemente claro, en que la aversión al riesgo se trata en este punto para Rawls de una estrategia (la estrategia más lógica que podemos adoptar dada la naturaleza de la elección y sus condicionantes, trata de argumentar), no de un rasgo psicológico intrínseco, los cuales desconocemos bajo el velo.

sociedad (segunda cláusula)”. No nos detendremos a explicar la justificación que da Rawls para la primera cláusula dado que no es relevante para este trabajo.

Rawls consigue así deducir los dos principios de justicia fundamentales que deben informar la estructura básica de la sociedad. Es así como quedaría justificado el socioliberalismo como doctrina política (en términos rawlsianos) que debe prevalecer sobre el resto de doctrinas de carácter comprensivo. Para finalizar, Rawls establece una jerarquía entre los dos principios ordenándolos lexicográficamente para solventar los conflictos que pudieran surgir entre ellos. Así pues, el principio de libertad prevalece sobre el principio de diferencia y dentro del principio de diferencia la primera cláusula prevalece sobre la segunda cláusula. Sin profundizar demasiado en esta cuestión, sencillamente indicaremos que Rawls da prioridad a la libertad sobre la igualdad por razones de orden lógico y no de carácter moral, señalando que a priori no cabría predilección moral por cualquiera de las dos frente a la otra.

4.2. Una crítica libertaria a la Teoría de Justicia rawlsiana

4.2.1. *El contrato social hipotético*

La primera problemática importante que podemos observar en la teoría de Rawls gira en torno a la validez del contrato hipotético que propone. Rawls sugiere que, ante la imposibilidad de alcanzar un contrato explícito en la vida real a causa de las cargas de la razón generadoras de un pluralismo insalvable, estará entonces justificado realizar un contrato hipotético que simule un acuerdo racional de todas las partes. En este escenario hipotético todos los individuos son razonables, por lo que una vez cerrado el contrato no quedará ningún argumento razonable contra él y esto bastará para legitimar dicho acuerdo. El problema, empero, no es tan sencillo. En primer lugar, Rawls y el resto de teóricos del contrato hipotético se imponen como condición que toda persona razonable aceptará su sistema, pero la realidad les contradice; es una evidencia absoluta que existen personas razonables, empezando por otros filósofos y pensadores sobre los que no cabe atisbo de duda sobre su extrema razonabilidad, que no lo hacen. La teoría del contrato hipotético por tanto no cumple sus propias condiciones, falla en sus propios términos. Basta, por ejemplo, la existencia de un anarquista razonable para que dicho contrato

quede invalidado. En palabras de Huemer: “Esta restricción no se deriva de mis propios puntos de vista filosóficos, sino de los de mis oponentes, los hipotéticos teóricos del contrato social que afirman que el consentimiento hipotético establece la razonabilidad. Son estos teóricos quienes han establecido como condición de legitimidad que todas las personas razonables estén de acuerdo con un arreglo social dado. Por lo tanto, no soy yo, sino teóricos hipotéticos de los contratos como Rawls, Scanlon y Nagel, quienes en efecto han otorgado el veto razonable anarquista”. En segundo lugar, incluso solventado este obstáculo y suponiendo que todos los individuos razonables convalidaran el modelo político derivado de los dos principios rawlsianos, seguiría habiendo problemas para legitimar el acuerdo. Del hecho de que un acuerdo sea razonable no se sigue necesariamente que sea legítima su imposición coactiva. Es cierto que estamos ante un acuerdo cuyo objeto, la organización de la vida social, es especial y que surge de la necesidad de superar el pluralismo. Estos dos puntos están bien señalados por Rawls, pero resultan razones insuficientes. Podemos ilustrar con dos ejemplos el porqué. Imaginemos un primer supuesto en el que se presenta una oferta de empleo a un trabajador tal que no sería rechazable por cualquier persona racional. Sin embargo, el trabajador declina la oferta. Parece que no es legítimo forzar al trabajador a aceptar la oferta en base al argumento del contrato hipotético. Ahora bien, cabe imaginarse otro supuesto a sensu contrario en el que estaría bastante respaldada por la intuición la coacción a una persona por no acatar una norma razonable acordada. Por ejemplo, imaginemos un grupo de náufragos en una isla desierta donde los animales para cazar que constituyen la única fuente de alimento son un recurso escaso y se acuerda entre todos limitar la actividad de la caza para dosificar el alimento y prolongar la supervivencia. Si una persona de grupo adopta una actitud no razonable y decide no respetar el acuerdo, obviamente razonable, cazando por su cuenta y poniendo en peligro al grupo sería claro que es legítimo forzar al individuo a acatar la regla.

Tenemos por tanto un ejemplo que apoya la tesis del contrato hipotético y otro que la refuta. Debemos fijarnos sin embargo a cuál de los dos ejemplos se parece más el contrato social hipotético que propone Rawls. En el ejemplo de la isla los animales podrían considerarse una propiedad común de los náufragos, sujeta a una potencial tragedia de los comunes o incluso se podría justificar la limitación de la propiedad privada del

náufrago disidente en base al proviso lockeano⁸. Pero este no es el caso del contrato social hipotético, que es mucho más similar al primer supuesto, pues este contrato otorga derechos al Estado contra la propiedad de las personas. Es decir, volvemos al punto inicial, o se afirma que el Estado tiene autoridad para hacer tal cosa, limitar la propiedad de los ciudadanos bajo ciertas reglas (lo que se está intentando demostrar) o se afirma que todos los bienes de la sociedad son propiedad colectiva de toda la sociedad, lo que exigiría construir una teoría de la propiedad muy particular difícil de argumentar. En resumen, un callejón sin salida.

Recordemos llegados a este punto que en el contrato social hipotético de Rawls los individuos se hallan en la posición original y bajo el velo de ignorancia, por lo que no solo son razonables, sino que también son justos, no actúan movidos por intereses personales. Esto no inmuniza a la postura de Rawls de la crítica que hemos realizado. Equidad tampoco implica legitimidad: Si un sujeto A le ofrece a B una cantidad justa y equitativa por su coche para comprárselo, siendo A y B racionales y razonables. ¿Estaría éticamente obligado B a vender su coche? ¿Podría A obligarle a realizar esa transacción? Parece que la intuición de nuevo juega a favor de una respuesta negativa. La clave está en la respuesta que da Rawls a esta cuestión en concreto. En un supuesto como este de la vida cotidiana según Rawls existiría derecho a negarse, pero, como ya hemos indicado anteriormente que afirma, no es el caso de su contrato social hipotético porque éste trata de la estructura básica de la sociedad. En palabras del propio Rawls: “El criterio de maximin no pretende aplicarse a situaciones de pequeña escala, por ejemplo, a como un médico debe tratar a sus pacientes o una universidad a sus estudiantes. Para estas situaciones, principios diferentes serán presumiblemente necesarios” (Rawls, 2001a, capítulo 11). Pero Rawls con este razonamiento está estableciendo una asimetría entre las reglas que rigen para la ética usual de la vida privada que afecta a todos los individuos y las que rigen para sus principios de justicia y la única razón posible para hacer eso es afirmar que el Estado se rige por reglas éticas diferentes a los ciudadanos, es decir, de nuevo, afirmar que el Estado tiene autoridad política, que es justamente lo que Rawls está intentando probar y que no prueba, sino que simplemente asume. El punto central de la

⁸ El proviso de Locke se erige como limitación a la adquisición de un justo título de propiedad condicionando la legitimidad de la ocupación de un bien a que se deje “suficiente cantidad, y de igual calidad, de ese mismo bien a los demás” (Locke, 1689). Para una reflexión sobre los límites de la propiedad véase también Rallo (2017)

teoría de Rawls es que nunca prueba la legitimidad Estado, sino que la presupone. Rawls reconoce esto en realidad: “Un punto que no fui capaz de explicar en Teoría de la Justicia, o al menos de remarcar lo suficiente, es que mi concepción de la justicia como equidad pretende ser una concepción política de la justicia. Y si bien una concepción política de la justicia es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral pergeñada para un asunto específico: a saber, para instituciones políticas, sociales y económicas. En particular, la justicia como equidad restringe su aplicación a lo que he denominado la estructura básica de la democracia constitucional moderna (...) La cuestión de si la justicia como equidad pueda extenderse a concepciones políticas generales para otros tipos de sociedades existentes en otras condiciones sociales e históricas, o de si puede tenderse a una concepción moral de carácter general, son cuestiones separadas. No me pronuncio sobre ellas” (Rawls, 1985)

En realidad, Rawls no comete ningún error en el proceso que sigue; la falta de Rawls es que ese proceso que sigue no basta para resolver el problema que plantea. Dada una posición original C y bajo el velo de ignorancia se pueden derivar otros principios contradictorios con los suyos que no parece que violen ninguna condición de C y que por tanto son igualmente válidos. Esto significa que otras filosofías políticas verifican el proceso que sigue Rawls y son filosofías tan diversas como el utilitarismo, el igualitarismo, el libertarismo o el anarquismo. No está garantizado por consiguiente que de C se puedan obtener principios de justicia únicos que permitan descartar otros y determinar cuales son correctos; lo cual en último término implica que la empresa de Rawls fracasa, pues el argumento de Rawls para la validez de sus principios es que solo pueden ser esos y no otros dadas las condiciones de C. La conclusión es que los principios pretendidamente universales de Rawls no lo son y la pretendida y tan ansiada teoría *política* que perseguía, tampoco lo es.

4.2.2. El excepcionalismo económico

Terminado este apartado todavía podemos continuar buceando en las ideas que llevan a Rawls a seleccionar los dos principios de justicia. Hay una contradicción fundamental en la teoría de Rawls. Si Rawls fuera coherente con las premisas de las que parte probablemente habría llegado a conclusiones libertarias y no socialdemócratas,

(Lomasky, 2005), pero Rawls introduce en su esquema arbitrariedades puntuales incomprensibles. Esto mismo lo expresa Lomasky con las siguientes palabras: “Rawls es uno de los filósofos morales más brillantes de nuestra época, quizás incluso de cualquier otra época. Sin embargo, cada vez que está a punto de alcanzar conclusiones liberales, se comporta de una forma extraña [...] Su persistente incapacidad para abrazar el liberalismo se debe a una tensión interna entre su metodología científica y sus convicciones personales: o la una o las otras deben prevalecer, y sistemáticamente prevalecen las segundas”.

El principal movimiento sin justificar es la preferencia de Rawls por las libertades políticas sobre las libertades económicas, lo que algunos autores han venido a denominar “excepcionalismo económico” (Tomasi, 2012). La propiedad privada y la autonomía contractual son las libertades que salen perjudicadas en el sistema de Rawls, sacrificadas supuestamente en pos de un bien mayor como la igualdad material. El problema es que haciendo esto, y aunque pueda parecer lo contrario, Rawls está traicionando el valor supremo que orienta cada uno de sus pasos: la equidad. La equidad supone un trato igual a todos los individuos como consecuencia de su igualdad moral; pero Rawls aquí está abogando por un trato desigual, (es decir, por vulnerar la equidad), en función del plan de vida que se haya elegido. Los individuos que eligen un plan de vida más orientado hacia lo económico verán subordinado su plan de vida frente al de aquellos que han optado por un plan de vida diferente. Rawls justificará que los primeros sean empleados como medios para los fines de los segundos. Contestará a esto Rawls que no podemos entender de ningún modo como sacrificados a personas que no están entre los más desfavorecidos económicamente de la sociedad, pero esta respuesta muestra una concepción muy estrecha y parcial del concepto de plan de vida; habrá personas que por su preferencia elegirán un plan de vida que requiera muchos más medios materiales que otros para ser desarrollado y este será tan legítimo como cualquier otro. Además, curiosamente en este punto Rawls se olvida de uno de los bienes primarios que incluye, el auto-respeto. Es evidente que la autoestima de muchas personas depende por una parte de retener los frutos cosechados a partir de sus propias acciones, le hayan merecido un gran esfuerzo o no; o, por otra parte, a sentir que se han ganado lo que tienen y que no es una limosna que reciben de los demás. Especialmente mermada se verá también la autoestima de liberales, anarquistas o calvinistas al sentirse tratados como esclavos o ganado, socavando su capacidad de autorrealización personal y generándoles graves pérdidas morales. Estas

razones deberían llevar a rechazar el criterio maximin a cualquiera en la posición original. En palabras de John Tomasi: “En una sociedad heterogénea, la autoestima de personas políticamente razonables puede ser socavada, más que apoyada, por concepciones de justicia tan amplias como para garantizar la provisión de bienes materiales en áreas donde las normas locales de responsabilidad y actividad ciudadana establezcan que debería haberse actuado de otro modo. En las plurales condiciones que presupone el liberalismo político, el argumento de Rawls con respecto a la autoestima es demasiado simple. El valor de las libertades para muchas personas razonables depende de que las bases materiales no les sean garantizadas por el marco de justicia social. Dada la conexión que existe entre la identidad del ciudadano y la actividad del ciudadano, la posición más desfavorecida en cuanto a las bases materiales de la autoestima no puede definirse como el nivel *maximinizado* de bienes sociales primarios garantizados por la justicia” (Tomasi, 2001, capítulo 6).

La pregunta que se le puede hacer a Rawls es por qué da por supuesto que el proyecto vital de una persona de clase media o alta ya está plenamente satisfecho y por lo tanto se puede subordinar parcialmente a aquellos proyectos de las personas de clase baja. ¿A partir de qué punto considera Rawls que hay un excedente redistributivo y por qué? En ocasiones Rawls tiene una concepción demasiado uniforme y simplista de los planes de vida y esto le hace priorizar el plan de vida que él considera lógico (o lo que es lo mismo: subjetivamente preferido por él) sobre otros. En el fondo está imponiendo su escala de preferencias sobre lo que considera socialmente más importante. Rawls parece ser incapaz de concebir que hay otros planes de vida en los que lo no económico puede jugar un papel tan importante como lo económico en lo que se refiere a la existencia material, por ejemplo, algunas personas sin un mínimo afectivo pueden ver prácticamente anulada su existencia material. Para algunas personas el núcleo de su plan de vida podría ser enamorarse. Pongamos un ejemplo extremo, para un romántico del siglo XIX tal vez un amor no correspondido podría incluso abocarle al suicidio, pero no por ello podemos legitimar forzar a las personas a entregar su amor a alguien que no quieren, estaríamos violando su libertad. Del mismo modo en la sociedad puede que nos encontremos con personas con enormes carencias afectivas y sexuales, pero sería aberrante abogar por una redistribución sexual, de nuevo porque supondría violar la libertad básica de otras personas. La pregunta es por qué Rawls no entiende lo mismo para la propiedad que integra el plan de vida de las personas, cuando esta puede ser tan importante para las

personas como su propia libertad, al fin y al cabo, las rentas que extraemos de las personas equivalen a tiempo de vida invertido para obtenerlas. Es en este punto en el que la crítica de Nozick equiparando la redistribución coactiva de la renta con los trabajos forzados o la semiesclavitud cobra toda su fuerza y está plenamente justificada (Nozick, 1974). Rawls usando una doble vara de medir completamente arbitraria rechaza la servidumbre en forma de obligación de hacer, pero la acepta en forma de obligación de dar. La exclusión de Rawls de la libertad contractual y la propiedad privada de los medios de producción de la lista de libertades que abarca el principio de libertad carece de justificación; es una exclusión ad hoc para poder incluir su principio de diferencia, pero es evidente que estas son expresiones de libertad fundamentales, imprescindibles para la autorrealización de muchos individuos y con conexión intrínseca con la dignidad, justo al contrario que las libertades políticas a las que Rawls concede protección cualificada (Brennan, 2014)

4.2.3. La contradicción en el principio de diferencia

Vamos a centrarnos ahora en otra incoherencia importante presente en el argumentario de Rawls. Rawls critica el sistema de libertad natural (sistema de liberalismo clásico con el libre mercado como mecanismo de distribución de bienes sin sometimiento a correcciones posteriores) porque entiende que consagra la lotería natural y social y ya hemos visto que Rawls asume que estos rasgos son moralmente irrelevantes y no deben condicionar la distribución. Sin embargo, resulta realmente curioso ver cómo responde Rawls a Gerald Cohen cuando este, en defensa del igualitarismo, (Cohen, 2008) efectúa idéntica crítica a su principio de diferencia. Rawls aquí responde aduciendo que el título de legitimidad al beneficio de un nivel adicional de renta y riqueza no es ni el talento personal ni la posición social, sino que sería el hecho de favorecer en mayor medida a los más desfavorecidos. Añade además Rawls que el que se dé la casualidad de que estas personas normalmente sean las más inteligentes, creativas o emprendedoras es una cuestión contingente: puede que lo sean o puede que no. Resulta que semejante respuesta se puede aplicar simétricamente contra su crítica al sistema de libertad natural por parte de sus defensores: lo que se premia no es la lotería natural y social, el título de legitimidad será favorecer en mayor medida, esta vez no a los más desfavorecidos, sino a toda la sociedad, dado que en el mercado aquel que más produce es aquel que genera más valor

para toda la sociedad a través de la cooperación voluntaria y, de nuevo utilizando el mismo argumento de Rawls, que se dé la casualidad de que estas personas sean normalmente las más inteligentes, creativas o emprendedoras es una cuestión contingente: puede que lo sean o puede que no.

4.2.4. La irrelevancia moral de la lotería natural y social y el principio de diferencia

Una última crítica que se le puede efectuar a Rawls es acerca de su intuición sobre la irrelevancia moral de la lotería natural y social. Esta intuición a priori parece inatacable, es una intuición fuerte y carente de carga ideológica. La razón principal además es que es parcialmente correcta, pero Rawls fuerza su interpretación y la lleva al límite. El primer problema que podemos encontrar con esta intuición es su hipótesis subyacente: que los talentos naturales no pertenecen a cada persona, sino que son de la sociedad. Rawls lo expresa así: “El principio de diferencia representa, en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un activo común” (Rawls, 1971). De aquí se deduce una sujeción de los individuos talentosos a la satisfacción de las necesidades de los no talentosos que viola de manera flagrante el principio de libertad, salvo que artificialmente se pretenda desligar al individuo de su propia genética. Además, del hecho de que una persona no sea responsable de su carga genética no se sigue que las demás personas sean responsables de esa lotería genética que le ha tocado. Otro autor igualitarista que expresa la misma idea que Rawls de forma más clara es Dworkin; este entiende que la desigualdad en los talentos naturales es un tipo de “suerte bruta”: suerte derivada de apuestas no deliberadas. Para Dworkin los individuos querrán asegurarse en la posición original tras el velo contra esta suerte bruta. Pero que algo sea inmerecido no implica que sea injusto. Aquí tanto Dworkin como Rawls estarían cayendo en lo que puede denominarse sesgo del mundo injusto (Ricón, 2015b). Por ejemplo, si una persona habitualmente puntual un día excepcional sale tarde de casa para ir al trabajo y en el trayecto se encuentra con el que considera que será el amor de su vida probablemente no podemos decir que se lo haya merecido, ha sido pura suerte bruta, pero sería absurdo calificarlo de injusto. Rawls acepta y entiende esto, que los hechos naturales o sociales dados no son justos ni injustos, pero insiste en que sí será justo o injusto el cómo actuemos ante tales hechos (Rawls, 1971). Pero ¿cómo cabría reaccionar en este

caso según Rawls? ¿Deberíamos impedir en aras de la igualdad que esas dos afortunadas personas que se han encontrado mutuamente desafiando la estadística formen una vida en común? Incluso si Rawls tuviera razón y las ventajas no merecidas debieran ser corregidas, no contempla que una persona pueda ratificar su merecimiento a posteriori de algo que a priori no merecía; por ejemplo, continuando con el ejemplo, si esta persona una vez ha encontrado el amor de su vida intenta por todos los medios entablar una relación afectiva en lugar de dejar pasar la oportunidad podemos decir que lo merece. Igual si a un trabajador irresponsable le conceden una oportunidad laboral de ascenso y una vez ascendido cambia la actitud y está a la altura de lo que le exige su nuevo puesto podemos decir que en retrospectiva sí es merecedor de ese nuevo puesto que ostenta. Del mismo modo pasa con las personas que producto de la lotería natural o social nacen más inteligentes o son o se hacen más ricas: pueden hacerse merecedoras de dicha inteligencia o riqueza si a posteriori están bien empleadas; en el caso de la persona inteligente estudiando para desarrollar su capacidad o en el de la persona rica ahorrando o invirtiendo en lugar de dilapidar toda su riqueza.

Por ello Rawls bien podría haber defendido el sistema de libertad natural, porque en un mercado libre los activos naturales y sociales no logran rentabilizarse si no se utilizan en beneficio del resto de la sociedad, es decir, si no se orientan a generar valor para los demás. El mercado a través del mecanismo de división del trabajo es estructuralmente altruista en el sentido de que nos obliga a producir algo que los demás quieren si queremos la producción de los demás. Por tanto, una solución mucho más respetuosa con el principio de libertad de Rawls y a su vez consistente con su idea de mérito hubiera sido apostar por el sistema de libertad natural en el que los activos naturales y sociales se orientan al bienestar de los demás. En lugar de ello, partiendo de un forzado criterio maximin solo coherente para personas con una extrema aversión al riesgo y a la desigualdad y desbancado por otras reglas de elección más lógicas (Harsanyi, 1975; Ferreira, 2018), opta por una interpretación maximalista de su principio de diferencia como sustento fundamental del sistema que él denomina de igualdad democrática. En el sistema de libertad natural podrían cumplirse mejor las aspiraciones que Rawls deposita en el principio de diferencia y además respetando al mismo tiempo el principio de libertad bien entendido. Este sistema tiene mucho mayor potencial para generar bienestar social al crear un marco de libertades amplias e iguales para todos enfocado a que los individuos puedan cooperar y a potenciar y maximizar los beneficios derivados de esa cooperación.

De hecho, el principio de diferencia de Rawls alberga una paradoja: la mejor forma de satisfacer el fin que persigue es no imponer el mandato que incorpora (Brennan, 2007). La tesis es que una sociedad con un crecimiento económico mucho mayor será mucho más beneficiosa para los desfavorecidos, mejorando su nivel de vida de manera paralela al del resto de los integrantes de la sociedad (Dollar y Kraay, 2002).

El principio de diferencia puede resultar conveniente como aspiración, y es legítimo como una orientación no impuesta, pero Rawls considera que esta opción no es suficientemente garantista. Sin embargo, Rawls se contradice a sí mismo una vez más, esta vez cuando se le cuestiona por la extensión a nivel global de las obligaciones que su sistema instituye en el marco comunitario estatal. Para Rawls estas mismas obligaciones no rigen a nivel global y entre comunidades políticas en el marco internacional el principio de diferencia no sería exigible. Rawls no defiende a nivel global el sistema de igualdad democrática, sino que curiosamente defiende algo parecido a lo que predicaría un sistema de libertad natural a nivel global: respetar la libertad sin interferencias y como mucho una obligación positiva mínima en caso de extrema necesidad o como él la llama “deber de asistencia” (Rawls, 2001b), es decir, algo parecido a una renta mínima, la cual sería justificable en un marco liberal libertario aduciendo la vulneración de la capacidad de agencia (presupuesto o condición de posibilidad para el desarrollo de un plan de vida) como legitimación.

5. CONCLUSIONES

“Cada persona posee una inviolabilidad propia derivada de la justicia que incluso el bienestar de la sociedad en su conjunto no puede erradicar” John Rawls

A pesar de todos sus esfuerzos, Rawls no logra pergeñar el marco de mínimos destinado a la coexistencia pacífica de los heterogéneos proyectos de vida existentes dentro de una sociedad. El auténtico marco de mínimos que buscó Rawls con ahínco durante tantísimo tiempo lo proporciona el liberalismo libertario. Ha quedado suficientemente demostrado que es el sistema de libertad natural el único consenso mínimo universalmente aceptable dentro de la posición original. Es por tanto la teoría de justicia libertaria la que realmente colma las aspiraciones de Rawls, aunque este no supiese verlo. Esta teoría de justicia conduce a conclusiones opuestas: la concepción de justicia debe ser procedimentalista y

no consecuencialista, como acertadamente ya criticó Nozick en el pasado (Nozick, 1974). La concepción procedimentalista de justicia supone, en términos muy básicos, retornar a la regla tradicional romana “suum cuique”; el liberalismo propugna, en efecto, dar a cada uno lo suyo. Este lema es la antítesis de la regla distributiva “De cada cual según su capacidad y a cada cual según su necesidad” que en su tiempo reivindicó Marx y que Rawls, aunque desde una interpretación actualizada, suscribía.

Los principios libertarios, a diferencia de los principios de Rawls, sí son soportables por un consenso entrecruzado dado su carácter minimalista. Conforman estos principios el famoso “marco para las utopías” que describió Nozick. El libertarismo es, en efecto, un marco en el que cada cual tiene la posibilidad de elegir su particular concepción de vida sin la necesidad de imponerla a los demás y en el que todas ellas pueden coexistir pacíficamente. O como dijo Nozick (1974): “Es un marco en el que la gente puede libre y voluntariamente asociarse para perseguir e intentar realizar su propia visión de la buena vida dentro de su comunidad ideal, pero sin poder imponer su propia visión sobre la utopía a los demás”. Siguiendo a Nozick se puede interpretar por tanto el liberalismo libertario como la base del edificio ético a partir de la cual se pueden seguir construyendo diferentes niveles. Mientras que los principios libertarios verifican las exigencias de Rawls como concepción política de justicia los propios principios de Rawls sustentan una concepción comprehensiva de justicia, en tanto que proscriben concepciones de justicia estrictamente liberales mientras que las concepciones estrictamente liberales no proscriben concepciones de justicia socialdemócratas del estilo de las de Rawls. En otras palabras, el liberalismo abarca e integra a la socialdemocracia, pero la socialdemocracia no abarca ni integra al liberalismo. Estas ilustrativas palabras de Jason Brennan señalando la asimetría existente entre liberalismo y socialismo son extensibles a una comparación entre liberalismo y cualquier otra doctrina comprehensiva como la socialdemócrata que defiende Rawls: “Existe una asimetría esencial entre la utopía capitalista y la utopía socialista: los defensores del capitalismo permiten el socialismo, pero los defensores del socialismo prohíben el capitalismo. El capitalismo permite a la gente ser propietario individual, pero también ser propietario colectivo. Por el contrario, el socialismo le prohíbe a la gente ser propietaria individual y solo permite la propiedad colectiva. Una utopía capitalista sí permitiría a la gente crear comunas, pero una utopía socialista le prohibiría a cualquier persona ser propietario de una fábrica”

El liberalismo puede resultar incompatible en sus principios con los del resto doctrinas: socialismo, socialdemocracia, conservadurismo o republicanismo, pero eso no impide que, dentro de un orden político liberal, a través del respeto a la libertad de las personas y permitiendo que estas se asocien voluntariamente se constituyan comunidades políticas socialistas, socialdemócratas, conservadoras o republicanas. El liberalismo no es una utopía finalista, sino un marco para las utopías, como bien dijo Nozick. El mecanismo fundamental que arbitra el liberalismo para ello es la libre asociación y desasociación: las personas tienen derecho a asociarse (y desasociarse) políticamente y convenir estatutariamente las reglas por las que desean regirse dentro de un territorio.

El liberalismo por tanto entiende la diversidad humana y responde a ella desde la tolerancia, tolerancia que distintos autores liberales han remarcado como valor central del liberalismo (Kukathas 2003; Brennan, 2014) y que implica el respeto hacia los proyectos políticos de los demás, el respeto a las distintas minorías políticas. Esta tolerancia no la suscriben el resto de las concepciones de justicia; tampoco la socioliberal de Rawls, cuando intenta extender su proyecto político y adherir a él forzosamente a otros que no lo comparten. Es legítimo que un grupo de personas decidan asociarse y pacten gobernarse por unas reglas especiales, pero no es legítimo que traten de extender esas reglas especiales a todos los demás a través de la imposición. Es por eso por lo que el socioliberalismo de Rawls fracasa donde el liberalismo libertario triunfa: como teoría de justicia política y como utopía integradora.

6. BIBLIOGRAFÍA

Arrow, Kenneth 1951 [1994], *Social Choice and Individual Values*. Wiley

Bastos, Miguel Anxo 2016, *Algunas cuestiones disputadas sobre el anarcocapitalismo (I-XXXIV)*, Instituto Juan de Mariana, <https://www.juandemariana.org/el-ijm/perfil/miguel-anxo-bastos-boubeta> (última revisión: 01/07/2019)

Benson, Bruce 1990 [2000], *Justicia sin Estado*, Madrid: Unión Editorial

Boas, Taylor y Jordan Gans-Morse 2009, “Neoliberalism: From New liberal philosophy to anti-liberal slogan”, *Studies in Comparative International Development*, 44, n.º 2: 137-161

Brennan, Jason 2012, *Self-ownership? An uncontroversial conclusion (among liberals), not a controversial premise*, Bleeding Heart Libertarians,
<http://bleedingheartlibertarians.com/2012/11/self-ownership-an-uncontroversial-conclusion-among-liberals-not-a-controversial-premise/> (última revisión: 28/11/2012)

Brennan, Jason 2016a [2018], *Against Democracy*, Princeton: Princeton University Press

Brennan, Jason 2016b, *Political Philosophy: An Introduction*, Cato Institute

Brennan, Jason 2014, *Why Not Capitalism?*, Londres: Routledge

Brennan, Jason 2007, “Rawl’s paradox”, *Constitutional Political Economy* vol.18, n.º 4

Capella, Francisco 2016, *Más problemas del anarcocapitalismo*, 2016, Instituto Juan de Mariana, <https://www.juandemariana.org/ijm-actualidad/analisis-diario/mas-problemas-del-anarcocapitalismo> (última revisión: 11/08/2016)

Caplan, Bryan 2013, *Crazy equilibria: From democracy to Anarcho-capitalism*, Econlib,
https://www.econlib.org/archives/2013/04/crazy_equilibri.html (última revisión: 2/04/2013)

Caplan, Bryan 2008 [2018], *The Myth of the Rational Voter: Why democracies choose bad policies*, Princeton: Princeton University Press

Caplan, Bryan 2019, *Open borders: The Science and Ethics of Immigration*, First Second

Chartier, Gary 2014, *Radicalizing Rawls: Global justice and the foundations of international law*, Londres: Palgrave Macmillan

Cohen, Gerald 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press

Cooter, Robert y Ulen Thomas 1996 [2011], *Law and economics*, Pearson

Dollar, David y Kraay Aart 2002, “Growth is good for the poor”, *Springer*, vol. 7, n.º 3: 195-225

Ferreira, José Luis 2018, “Bentham, Rawls y Harsanyi. Utilitarismo y justicia” Nada es gratis, <http://nadaesgratis.es/jose-luis-ferreira/bentham-rawls-y-harsanyi-utilitarismo-y-justicia> (última revisión: 23/01/2018)

Franz, Berkeley 2016, “The language of current economics: social theory, the market and the disappearance of relationships” en John W. Murphy y Vicente Berdayes (eds.), *Neoliberalism, Economic radicalism, and the Normalization of Violence*, Springer

Freiman, Christopher 2016, “Utilitarianism” en Aaron Ross Powell y Grant Babcock (eds.), *Arguments for liberty*, Washington: Cato Institute

Gauss, Gerald 2011, *The Order of Public Reason*, Cambridge University Press

Gauss, Gerald 2009, “The moral foundations of liberal neutrality” en Thomas Christiano y John Philip Christman (eds.), *Contemporary debates in political philosophy*, Wiley-Blackwell

Hardin, Garret 1968, “The Tragedy of the Commons”, *Science*, vol. 162, n.º 3859

Harsanyi, John C. 1975, “Can maximin’s principle serve as a basis for morality? A critique of John Rawls’s theory, *The American Political Science Review*, vol. 69, n.º 2

Hayek, Friedrich 1960 [1988], *Los Fundamentos de la Libertad*, Madrid: Unión Editorial

Horwitz, Steven 2015, *Hayek’s Modern Family*, Palgrave Macmillan US

Huemer, Michael 2016, “Ethical intuitionism”, en Aaron Ross Powell y Grant Babcock (eds.), *Arguments for liberty*, Washington: Cato Institute

Huemer, Michael 2013, *The Problem of Political Authority*, Palgrave Macmillan

Huemer, Michael 2005, *Ethical Intuitionism*, Palgrave Macmillan

Huemer, Michael 2010, “Is there a right to emigrate?”, *Social Theory and Practice*, 36, n.º 3: 429-461

Huemer, Michael 2017a, “Is taxation theft?”, *Libertarianism.org*,
<https://www.libertarianism.org/columns/is-taxation-theft>

Huemer, Michael 2017b, “Is the redistribution of wealth a violation of rights?”, en Jason Brennan, Bas van der Vossen y David Schmidtz (eds.), *The Routledge Handbook of libertarianism*, Routledge

Jasay, Anthony 2005, “Freedom from a mainly logical perspective”, *Philosophy*, vol.80, n.º 314

Jasay, Anthony 1997, *Against politics: On Government, Anarchy, and Order*, Londres: Routledge

Kukathas, Chandran 2003, *The Liberal Archipiélago: A theory of diversity and freedom*, Oxford: Oxford University Press

Locke, John 1689 [2014], *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid: Alianza Editorial

Lomasky, Loren 2000, “Liberty and welfare goods: Reflections on clashing liberalisms”, *The Journal of Ethics*, 4, n.º 1/2: 99-113

Lomasky, Loren 2005, “Libertarianism at twin Harvard”, *Social Philosophy and Policy*, vol. 22, n.º 1: 178-199

Magness, Phillip 2018, *The pejorative origins of the term neoliberalism*, American Institute for Economic Research

Nash, John 1951, “Non-cooperative games”, *The Annals of Mathematics*, Second Series, vol.54, n.º 2: 286-295

Nozick, Robert 1969, “Coercion”, en White Morgenbesser (ed.), *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, St Martin’s Press

Nozick, Robert 1974 [2014], *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York: Basic Books

Nozick, Robert 2001, *Invariances*, Harvard University Press

Rallo, Juan Ramón 2015, *Contra la Renta Básica*, Barcelona: Deusto

Rallo, Juan Ramón 2019, *Los diez principios básicos del orden político liberal*, Barcelona: Deusto

Rallo, Juan Ramón 2016, *¿Anarquismo o minarquismo?*, Instituto Juan de Mariana, <https://www.juandemariana.org/ijm-media/video/juan-ramon-rallo-anarquismo-o-minarquismo>

Rallo, Juan Ramón 2016, *¿Es el neoliberalismo la raíz de todos nuestros problemas?*, Libremercado, <https://www.libremercado.com/2016-05-10/juan-ramon-rallo-es-el-neoliberalismo-la-raiz-de-todos-nuestros-problemas-78923/> (última revisión: 10/05/2016)

Rallo, Juan Ramón 2017, *Sobre los límites de la propiedad*, <https://juanramonrallo.com/sobre-los-limites-de-la-propiedad/> (última revisión: 10/01/2017)

Rawls, John 1996, *El liberalismo Político*, Barcelona: Crítica

Rawls, John 2001a, “Some reasons for the Maximin criterion” en Samuel Freeman (ed.), *Collected Papers*, Harvard University Press

Rawls, John 1985, “Justice as fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, vol 14, n.º 3

Rawls, John 1971 [1999], *A theory of Justice: Revised edition*, Belknap Press

Rawls, John 2001b, *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona: Paidós

Ricón, José Luis 2015a, *Mi cuerpo y yo: Sobre el principio de autopropiedad*, Nintil, <https://nintil.com/2015/08/14/mi-cuerpo-y-yo-sobre-el-principio-de-autopropiedad/> (última revisión: 14/08/2015)

Ricón, José Luis 2016, *Refutando y defendiendo la ética de la libertad*, Nintil, <https://nintil.com/2016/01/26/refutando-y-defendiendo-la-etica-de-la-libertad/> (última revisión: 26/01/2016)

Ricón, José Luis 2015b, *Sobre el mérito*, Nintil, <https://nintil.com/2015/08/06/sobre-el-merito/> (última revisión: 6/08/2015)

Rothbard, Murray 1982 [1998], *The Ethics of Liberty*, Nueva York: New York University Press

Tocqueville, Alexis De 1835 [2012], *Democracy in America*, volumen 1, Liberty Fund

Tomasi, John 2012, *Free Market Fairness*, Princeton University Press

Tomasi, John 2001, *Liberalism beyond justice: Citizens, Society and the Boundaries of Political Theory*, Princeton University Press