



Introducción a la
FILOSOFÍA
POLÍTICA

Jason Brennan

(Political Philosophy: an introduction)

CATO
INSTITUTE

udla
ediciones

CENTRO DE ESTUDIOS EN

Filosofía
Política y
Economía

udla

Introducción a la Filosofía Política

Jason Brennan

CENTRO DE ESTUDIOS EN

Filosofía
Política y
Economía

udelo

Autor: Jason Brennan, 1979
Título: Introducción a la Filosofía Política
Washington, The Cato Institute, 2016.
Incluye referencias bibliográficas
Copyright The Cato Institute, 2016.
www.cato.org

Todos los Derechos cedidos a:

Universidad de Las Américas
Campus UDLA Park
Via Nayon s/n
www.udla.edu.ec
Quito, Ecuador.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	7
1. <i>Valores fundamentales y por qué estamos en desacuerdo</i>	13
2. <i>El problema de la justicia y la naturaleza de los derechos</i>	21
3. <i>La naturaleza y el valor de la libertad</i>	33
4. <i>Derechos de propiedad</i>	41
5. <i>La igualdad y justicia distributiva</i>	51
6. <i>¿Es la justicia social un error?</i>	61
7. <i>Derechos Civiles: libertad de expresión y estilo de vida</i>	73
8. <i>El alcance de la libertad económica</i>	81
9. <i>Autoridad y legitimidad del Estado</i>	89
10. <i>¿Qué cuenta como "sociedad"?</i>	103
11. <i>Por qué la filosofía política necesita de la economía política</i>	109
<i>Notas Finales</i>	116
<i>Lecturas recomendadas</i>	124
<i>Sobre el autor</i>	125

Introducción

Imagina que la Virtuosa Vani se preocupa profundamente por los demás y está dispuesta a hacer lo que sea para salvar vidas. Ella cree que el azúcar procesada es una plaga que mata a los ciudadanos. Así que un día decide llevar una pistola, invade la tienda de la gasolinera y declara: “Esta arma de aquí dice que ya no puedes vender bebidas azucaradas”.

Principios Peter cree que no das suficiente dinero a la caridad. Tú vives lujosamente, mientras la gente muere. Un día te envía un correo electrónico: “Para tu información: He hackeado tu cuenta bancaria. Transferí un tercio de lo que guardabas ahí a madres solteras pobres”.

El Decente Dani piensa que deberías comprar autos nacionales en lugar de alemanes. Después de todo, tus conciudadanos te proporcionan carreteras, escuelas y policía. Tú les debes algunos negocios. Te encuentras comprando en un concesionario extranjero, Dani saca una pistola eléctrica y dice, “¿Sabes qué? Te dejaré comprar ese BMW, pero solo si primero me pagas 3.000 dólares”.

Probablemente considerarías a Vani, Peter y Dani como criminales. ¿Cómo se atreven a tratarte así? Querrías que la policía los arrestara.

Pero hay un enigma aquí. Mientras que por un lado la policía arrestaría a Vani, Peter y Dani, si hicieran todo eso, la misma policía estaría presta a ayudar a otras personas—burócratas en Washington, Buenos Aires, Berlín u Ottawa— a hacer las mismas cosas que Vani, Peter y Dani quieren hacer. Así que este conjunto de ejemplos sugiere algunas preguntas: ¿Qué explica, si es que hay algo, por qué está mal que Peter tome un tercio de tus ingresos, pero no está mal que la oficina de impuestos del Estado lo haga? ¿Qué justifica, si es que hay algo, que la agencia reguladora de alimentos y medicamentos determine lo que puedes y no puedes comer, pero prohíbe a Vani hacerlo? En general, los Estados reclaman el derecho para hacer cosas que la gente común no puede hacer. ¿Qué justifica esa diferencia?

Esta es una de las cuestiones centrales de la *filosofía política*. Hay muchas otras: ¿Qué tipo de Estado, si es que hay alguno, deberíamos tener, y qué le debería estar permitido o prohibido hacer? ¿Tenemos alguna obligación moral de obedecer las leyes y órdenes de nuestro Estado? ¿Qué derechos tiene la gente y por qué? ¿Debería permitírseles a las personas tener propiedad privada? Si no tienen suficientes propiedades para vivir bien, ¿debería el Estado proporcionarlas a través de programas de asistencia social financiados con impuestos? ¿Debería la gente ser libre de elegir qué comer, cómo vivir, qué adorar, qué decir, o en qué condiciones trabajar? ¿Es importante que todos tengan la misma oportunidad de tener éxito? ¿Deberíamos asegurarnos de que todos terminen con el mismo éxito? ¿Debería permitírsele a la gente emigrar libremente? ¿Cuándo se justifica, si es que alguna vez se justifica, la guerra? ¿Qué es más importante: la libertad o la igualdad? Y ¿qué es exactamente la libertad, al final de cuentas? La filosofía política es la rama de la filosofía que intenta responder a estas preguntas de una manera rigurosa.

En resumen, la filosofía política es el análisis normativo de las instituciones sociales. Las instituciones son “las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, son las limitaciones ideadas humanamente que modelan la interacción humana”.¹ Por ejemplo, si lo piensas, la

democracia y la monarquía son en realidad un conjunto de reglas sobre quién hace las reglas. La institución del matrimonio es un conjunto de reglas sobre cómo asignar y controlar la propiedad, los niños y el sexo. La institución de la propiedad privada es un conjunto de reglas sobre quién puede usar, modificar, comerciar y destruir diversos bienes.

La filosofía política trata de determinar los estándares apropiados bajo los cuales podemos juzgar las instituciones como buenas o malas, justas o injustas. Por supuesto, para juzgar a las instituciones, normalmente necesitamos saber cómo funcionan realmente y cuáles son las alternativas. Para ello, necesitamos las ciencias sociales: economía, ciencia política, sociología, antropología, etc. Sin embargo, las ciencias sociales por sí solas no son suficientes para determinar qué instituciones son las mejores. Las ciencias sociales pueden decirnos cuáles son las compensaciones—por ejemplo, que la estricta igualdad económica puede llegar a expensas del crecimiento económico—pero no nos dicen qué alternativa tomar. ¿Es mejor ser igual aun cuando nos deje en peor situación, o es mejor ser desigual si nos deja en mejor situación? Para responder a esa pregunta, tenemos que pensar críticamente sobre la justicia. Tendremos que saber cómo medir la igualdad contra la libertad o la prosperidad.

Esta es una introducción a la filosofía política. Mi objetivo aquí es darte un conocimiento práctico de muchos de los principales temas, ideas y argumentos de la filosofía política. No seré neutral con respecto a todas las teorías y argumentos que consideremos, pero tampoco voy a tratar de convencerte de ninguna ideología en particular.

1

Valores fundamentales y por qué estamos en desacuerdo

Considera cómo evaluamos a los martillos. Pensamos que los martillos tienen un propósito: clavar clavos. Juzgamos si los martillos son buenos o malos por la forma en la que sirven a ese propósito.

Por otra parte, considera cómo tendemos a evaluar las pinturas. Aquí, pensamos que las pinturas son buenas o malas por lo que simbolizan, o por lo hermosas que son, o por quién las hizo.

Ahora, considera cómo tendemos a evaluar a las personas. Las personas pueden ser más o menos útiles o hermosas, y tendemos a preocuparnos por quién las “hizo” (después de todo, la mayoría de la gente valora a sus propios hijos más que a los de los demás). Pero también tendemos

a considerar a las personas como fines en sí mismos, valorados por sí mismos.

Ahora pregúntate, ¿cuál de estos modelos es la mejor manera de pensar en el valor de las instituciones? Algunas personas podrían creer que las instituciones son valiosas por lo funcionales que son, por los objetivos que nos ayudan a alcanzar (si es así, ¿qué objetivos se supone que debemos alcanzar?). Otros podrían sostener que las instituciones son valiosas (al menos en parte) debido a lo que simbolizan o a quién las hizo (muchas personas creen que las leyes, independientemente de su contenido, se convierten en justas, equitativas o legítimas simplemente si son aprobadas por una legislatura democrática). Otros sostienen que algunas instituciones son fines en sí mismos (muchas personas creen que la democracia es intrínsecamente justa y que ella misma es el valor último, incluso si otros sistemas políticos funcionan mejor).

La gente no se limita a debatir qué instituciones son justas o buenas, también debaten los estándares con los cuales debemos evaluar las instituciones. La gente está en desacuerdo sobre lo que la justicia requiere.

Cuando vemos un desacuerdo persistente sobre la justicia, nos sentimos tentados a darnos por vencidos y concluir que no hay verdad en este asunto, que las opiniones sobre la justicia son puramente subjetivas.

Pero esa es una inferencia errónea. El solo hecho de que la gente esté en desacuerdo nos dice un poco sobre si hay una verdad subyacente. El desacuerdo es omnipresente. La gente está en desacuerdo sobre todo tipo de cosas, ya sea si la evolución sucedió, si las vacunas funcionan y si causan autismo, o si la Tierra tiene más de 6000 años, de lo cual tenemos pruebas abrumadoras por un lado. Los psicólogos políticos, que estudian cómo las mentes procesan la información política, encuentran frecuentemente que la mayoría de nosotros pensamos en la política de manera sesgada, es decir, de forma irracional.² No es sorprendente que estén en desacuerdo sobre lo que sugiere la evidencia.

No estamos simplemente en desacuerdo con el otro. La mayoría de nosotros también estamos en desacuerdo con nosotros mismos.

La mayoría de la gente avala una amplia gama de juicios morales. Algunos juicios son generales y abstractos (por ejemplo, "el aumento de la felicidad es bueno"), algunos son particulares (por ejemplo: ¡lo que hiciste estuvo mal!), y otros están en medio (por ejemplo: "la esclavitud está mal").

Tenemos miles de creencias morales de diversos grados de generalidad o particularidad. No podemos mantener todas nuestras creencias morales en el pensamiento consciente al mismo tiempo, podríamos en cambio ser

capaces de pensar conscientemente solo en cinco o seis ideas a la vez. Por lo tanto, no podemos comprobar todas a la vez para asegurarnos de que nuestras creencias son consistentes, es decir, que estas creencias no se contradicen entre sí. Por esa razón, la mayoría de nosotros avalamos una serie de juicios morales que se contradicen entre sí y que no pueden ser verdaderos al mismo tiempo. Parte de lo que hace la filosofía política es sacar a la luz estas creencias conflictivas y luego intentar resolver la contradicción. Por lo general, eso significa renunciar a algunas creencias, en las que tenemos menos confianza, por el bien de los demás.

Por ejemplo, el estadounidense típico cree que la esclavitud está mal porque la gente tiene el derecho inalienable de ser libre. El estadounidense típico también cree que se debe permitir a la gente hacer lo que quiera, siempre que no hagan daño a los demás. Ahora, pensemos en esta interrogante: ¿Se permite la esclavitud voluntaria? Los estadounidenses típicos tienen un conjunto de creencias morales que parecen comprometerlos a responder tanto sí como no. El ciudadano típico también cree que la gente tiene el derecho de elegir asociarse con quien quiera; sin embargo, a la vez creen que los dueños de negocios no tienen derecho a rehusarse a dar servicio a los afroamericanos o a los gays.

A veces, cuando no estamos de acuerdo en asuntos políticos, es porque tenemos valores diferentes, pero a

veces es porque no estamos de acuerdo sobre los hechos. Así, por ejemplo, el filósofo progresista Joseph Heath y yo no estamos de acuerdo en la medida en que el Estado debe regular el mercado. Nuestro desacuerdo no es el resultado de disputas sobre valores fundamentales. Heath y yo tenemos diferentes puntos de vista sobre lo bien que funcionan los mercados y los Estados o la frecuencia con que los mercados y los Estados cometen errores. Tenemos más o menos los mismos estándares, estamos de acuerdo en lo que significa "funcionar" y "equivocarse", pero no estamos de acuerdo empíricamente en cuanto a la medida en que los mercados y los Estados cumplen esos estándares.

Por todas estas razones, no hay una correspondencia lógica directa entre cualquier conjunto de puntos de vista morales, religiosos y socio-científicos de fondo y cualquier filosofía política en particular.³ Una izquierda progresista puede ser religiosa o atea. Un socialista podría apoyar cualquiera de las principales teorías morales, no tener una teoría moral coherente, o incluso ser un escéptico moral de la resistencia. Un liberal clásico o un libertario podría apoyarse en las premisas de la Economía austriaca o aceptar la Economía neoclásica más convencional.

Dicho esto, las diferentes filosofías políticas tienden a enfatizar un conjunto de principios sobre otros:⁴

- Las filosofías políticas del *liberalismo clásico* y las *variantes libertarias* enfatizan la libertad y la autonomía individual. Sostienen que para respetar a las personas como fines en sí mismos, todas las personas deben estar empapadas de una amplia esfera de autonomía personal en la que son libres de decidir por sí mismos, lo cual produce sistemáticamente mayor prosperidad, progreso cultural, tolerancia y virtud.
- Las filosofías políticas *comunitarias* y *conservadoras* tienden a enfatizar el orden y la comunidad. Para los conservadores, la civilización es una victoria ganada con esfuerzo. Les preocupa que el orden social del que dependemos sea inestable. Mantener ese orden requiere que la gente tenga un sentido de lo sagrado y que se suscriban a ideales comunes, puntos de vista morales o mitos culturales. Los comunitaristas sostienen además que el colectivo o el grupo tiene de alguna manera una importancia fundamental más profunda que el individuo.
- Las filosofías *progresistas* y *socialistas* tienden a enfatizar la igualdad material y la igualdad de estatus social. Consideran que la igualdad es intrínsecamente justa y creen que las desviaciones de la igualdad material deben ser justificadas. Los socialistas tienden a creer que pocas de esas desviaciones

pueden ser justificadas y que la propiedad privada es una amenaza para la igualdad. Los progresistas o socialdemócratas son más optimistas en cuanto a los mercados y la propiedad privada. Tienden a sostener que la desigualdad está justificada siempre y cuando beneficie a todos, especialmente a los miembros menos favorecidos de la sociedad. Abogan por tener economías basadas en el mercado, pero creen que el Estado debe frenar los excesos del mercado y asegurar que cada persona tenga una oportunidad justa de tener una vida decente.

2

El problema de la justicia y la naturaleza de los derechos

El filósofo político progresista del siglo XX, John Rawls, caracterizó a la sociedad como una "empresa cooperativa para beneficio mutuo".⁵ En todas las sociedades, excepto en la peor de ellas, cada uno de nosotros está mucho mejor viviendo juntos que separados. Por esa razón, cada uno de nosotros tiene un interés en la sociedad y en las instituciones básicas que la mantienen unida y que estructuran los términos de la cooperación.

Pero mientras que cada uno de nosotros tiene un interés en las reglas, las reglas también pueden ser una fuente de conflicto. Diferentes instituciones y diferentes reglas de juego tienden a "distribuir" los beneficios y cargas de vivir juntos de manera diferente. Rawls no

quiere exagerar esto. Las reglas del juego no se traducen directamente en resultados de vida particulares para ninguno de nosotros. Después de todo, cómo van nuestras vidas depende en parte de la elección individual. Aún así, las reglas marcan la diferencia. Así, por ejemplo, una sociedad con las instituciones medievales de Europa o Japón tenderá a recompensar mejor a los nacidos en las familias correctas y secundariamente a los que tienen talento para la lucha. Las instituciones actuales de los Estados Unidos tienden a recompensar más a aquellos con un alto coeficiente intelectual, o a aquellos que son buenos en el cultivo de redes políticas. El orden mundial actual, un mundo dividido en Estados-naciones que prohíben la mayoría de la emigración internacional, tiende a favorecer a los profesionales cualificados sobre los trabajadores no cualificados.⁶

La mayoría de nosotros prefiere tener más cosas en lugar de menos. Preferimos un estatus superior antes que uno inferior. Por lo tanto, Rawls dijo, es probable que las personas egoístas no estén de acuerdo en qué instituciones y reglas son las mejores. Cada uno de ellos tiende a favorecer cualquier regla que los beneficie. Se supone que los principios de justicia, según Rawls, resuelven este desacuerdo de una manera justa o razonable. Los principios de justicia están destinados a determinar la forma moralmente razonable de asignar

derechos y deberes, y a determinar la distribución adecuada de los beneficios y las cargas de la cooperación social.

Considera una simple teoría de la justicia: el utilitarismo. En su forma más cruda, el utilitarismo sostiene que debemos hacer lo que maximice la felicidad neta agregada. Casi todo el mundo está de acuerdo en que la felicidad es intrínsecamente buena y que el dolor es intrínsecamente malo. Parece plausible que debamos tratar de maximizar la felicidad total de la sociedad y minimizar el dolor total. El utilitarismo nos deja con un simple imperativo: elegir la acción que produce la máxima utilidad neta esperada. Muchos economistas encuentran el utilitarismo atractivo. Reduce las cuestiones de justicia a la búsqueda de lo que los economistas llaman eficiencia Kaldor-Hicks.⁷ Muchas veces, cuando los economistas u otros dicen que son "pragmáticos", que evitan lo que ellos consideran teorías de justicia pretenciosas, lo que quieren decir es que son utilitarios de algún tipo.

Este tipo de utilitarismo crudo parece plausible a primera vista. Pero tiene serios defectos. No me parece problemático hacer concesiones con mi propio bienestar. Supongamos que me causo algo de sufrimiento ahora, para obtener una mayor felicidad general más tarde. Podría sufrir con la clase de contabilidad para conseguir

un mejor trabajo, o aceptar inyecciones dolorosas para prevenir una enfermedad. Pero supongamos que te hacemos sufrir para que yo pueda disfrutar de una mayor felicidad. Imagina que te hacemos daño para ayudarme. A primera vista, eso no parece correcto.

Sin embargo, el crudo utilitarismo justifica felizmente el hacerte daño para ayudarme, siempre y cuando yo me beneficie más de lo que tú sufres. Ese es el problema esencial del utilitarismo. Nos toma a cada uno de nosotros como receptáculos para el placer y el dolor. Mientras maximicemos la felicidad neta agregada, no importa si algunas personas sufren mucho para que otras sean felices.

El cuento corto de la escritora de ficción Ursula K. Le Guin, *Los que se marchan de Omelas*, ilustra este problema. La historia describe una sociedad idílica, casi utópica. No hay guerra ni enfermedad. Todo el mundo está sano, bello y feliz. Sin embargo, pronto descubrimos que Omelas tiene un secreto. Un niño es encerrado en un armario, sucio, hambriento, torturado y asustado. Resulta que, a través de algún tipo de magia, torturar al niño es lo que hace que la ciudad sea tan espléndida. En algún momento de su educación, todos los ciudadanos de Omelas son llevados a ver al niño. Le Guin termina su historia describiendo cómo cada noche, unos pocos ciudadanos se alejan de Omelas.

Omelas parece ser un contraejemplo del utilitarismo. Si el utilitarismo estuviera en lo correcto, entonces Omelas sería una ciudad justa. Sin embargo, Omelas es injusta. Por lo tanto, el utilitarismo no puede ser correcto.

En *Anarquía, Estado y Utopía*, el filósofo libertario del siglo XX, Robert Nozick, introdujo un experimento de pensamiento similar. Nos pidió que imagináramos un "monstruo utilitario", una persona que disfruta viendo a los demás sufrir en mayor proporción que aquellos que odian el sufrimiento.⁸ Así que supongan que soy un sádico monstruo utilitario con una capacidad casi infinita de placer. Siempre que veo a alguien siendo torturado, si esa persona siente, digamos, X unidades de dolor, experimento X^2 unidades de placer. El utilitarismo implica que, si un monstruo de utilidad existiera, "todos deberíamos ser sacrificados en las fauces de la criatura, para aumentar la utilidad total".⁹ El utilitarismo implica que estamos moralmente obligados a ser el alimento del monstruo. Eso parece absurdo.

Algunas personas podrían quejarse de que estos experimentos de pensamiento no son realistas y, por lo tanto, nos dicen poco sobre lo que está bien y lo que está mal. No está claro qué fuerza tienen tales objeciones. De hecho, tenemos pocos problemas para hacer evaluaciones morales de las circunstancias irreales. La Fuerza, en la *Guerra de las Galaxias*, no es real pero incluso

mis hijos pequeños pueden juzgar que es inmoral usar el Lado Oscuro de la Fuerza. Godzilla no es real, pero si tú elaboraras una teoría moral que implique "debes alimentar a Godzilla con tus hijos por diversión", la teoría sería, por esta misma razón, absurda. El propósito de estos experimentos de pensamiento es aislar los diversos factores morales relevantes, están diseñados para ser extremos a fin de que los problemas sean claros y vívidos.

Si lo encuentras desagradable, ten en cuenta que tenemos versiones menos extremas de tales problemas en el mundo real. Los Estados frecuentemente toman decisiones por las cuales podrían explotar o dañar a unos pocos para ayudar a muchos. Considera, por ejemplo, la decisión de los Estados Unidos de bombardear una manzana de la ciudad para matar a un terrorista, a sabiendas de que podría matar a 50 civiles inocentes por cada terrorista. O supongamos que el Estado francés se plantea imponer un impuesto sobre la riqueza, perjudicando a unos pocos para ayudar a la mayoría.

Nozick y Rawls concluyeron que el utilitarismo no respeta la "separación de las personas". La idea aquí es que todas las personas son fines en sí mismos con vidas separadas que llevar. No son herramientas para ser explotadas para maximizar la utilidad agregada. No podemos obligar a la gente a sufrir por el bien de

los demás. Por lo tanto, ambos argumentan que, para respetar la separación de las personas, podríamos ver que cada uno de ellos tiene un extenso conjunto de derechos. El niño de Omelas tiene derecho a no ser torturado, aunque eso maximice la utilidad. Los derechos son un as bajo la manga que prohíben a la gente usarnos para alcanzar sus objetivos.

El teórico jurídico de principios del siglo XX, Wesley Hohfeld, argumentó que el hecho de que una persona tenga un derecho conlleva deberes correlativos por parte de otros. Por ejemplo, si digo: "tengo derecho a la vida", esto significa: "otras personas tienen el deber exigible, de no matarme". Cuando digo: "tengo derecho a la libertad de expresión", lo que quiero decir es: "otras personas tienen el deber, de no interferir con mi discurso o castigarme por ello". Cuando digo: "mis hijos tienen derecho a ser cuidados por sus padres", quiero decir: "mi esposa y yo tenemos el deber, hacia ellos, de alimentarlos y cuidarlos". En resumen, decir que una persona tiene derechos es decir que otras personas tienen deberes exigibles hacia esa persona.¹⁰

Ten en cuenta que decir que tienes derecho a hacer algo no implica que sea correcto para ti hacerlo. Significa que los demás no deberían impedir que lo hagas. Por ejemplo, yo tengo derecho a defender el nazismo. No debería, es un punto de vista malvado, pero debería poder hacerlo.

En *Anarquía, Estado y Utopía*, Nozick argumentó que una teoría de la justicia podría dar a los derechos un lugar central, pero aun así no pensar en los derechos de la manera correcta. Imagina un "utilitarismo de los derechos". Esta teoría sostendría que deberíamos hacer lo que sea que minimice las violaciones de los derechos. Este utilitarismo de los derechos todavía fallaría en tomar los derechos en serio. Esta teoría todavía sancionaría las frecuentes y serias violaciones de los derechos, siempre y cuando hacerlo lleve a menos violaciones netas de los derechos. Muchos de los familiares contraejemplos del utilitarismo permanecen. Por ejemplo, Omelas viola los derechos del niño, pero al hacerlo minimiza las violaciones netas de derechos. Después de todo, no tiene otro crimen que la tortura, y por lo tanto tiene menos violaciones de derechos que Dinamarca o Suecia. O para tomar un caso real, el Gobierno de Estados Unidos espía a sus ciudadanos, pero dice que lo hace para evitar que otros violen aún más los derechos de esos ciudadanos. Así que Nozick podría decir que el Gobierno de Estados Unidos se preocupa por los derechos, pero no de la manera correcta.

Nozick argumentó en cambio que los derechos son *restricciones laterales*. Nos dicen lo que no podemos hacer. Claro, en igualdad de condiciones, debemos elegir instituciones y acciones que tiendan a minimizar las violaciones de los derechos, pero debemos hacerlo

sin violar primero los derechos de los demás. La *no-violación de los derechos* triunfa sobre la protección de los derechos. Para dar un ejemplo, supongamos (por más que no sea cierto) que permitir que la Oficina Federal de Investigación (FBI) realice escuchas telefónicas sin orden judicial tiende a minimizar las violaciones totales de los derechos. Una visión de los derechos como restricciones laterales sostendría que esto es incorrecto: el FBI no puede violar los derechos para minimizar las violaciones de estos derechos.

Sostener que las personas tienen derechos, o concluir que el utilitarismo es falso no significa que las consecuencias no importen. Por el contrario, como veremos más adelante, uno de los argumentos más comunes en favor de los derechos es que el respeto de los derechos como restricciones laterales tiende a producir buenas consecuencias. Aunque pueda parecer paradójico, el argumento es que prohibir a los individuos (y al Estado) violar los derechos, y establecer limitaciones en su búsqueda de utilidad, tiende en sí mismo a maximizar la utilidad. Es decir, prohibir a la gente que intente hacer lo que sea necesario para maximizar su propia prosperidad puede en sí mismo ayudar a maximizar la prosperidad de todos.

Hasta ahora, hemos estado analizando cómo funcionan los derechos y por qué son importantes. Pero esto deja abiertas muchas preguntas:

1. ¿Qué derechos tenemos?
2. ¿Qué tan fuertes son estos derechos? ¿Son absolutos o *pro tanto*?
3. ¿Podemos enajenar o perder algunos de estos derechos?

Decir que un derecho es absoluto es decir que siempre está mal violarlo y que ninguna otra consideración puede prevalecer sobre él. Decir que un derecho es *pro tanto* es decir que hay una fuerte presunción moral contra la violación de ese derecho, pero que a veces, en circunstancias especiales, otras consideraciones morales pueden superar el deber de respetar ese derecho. Muchos filósofos, incluyendo a Nozick y Rawls, piensan que los derechos probablemente no son absolutos. No podemos violar los derechos de las personas por cualquier razón o solo para ganar cantidades significativas de utilidad. Así que, por ejemplo, si proscribir el mormonismo en los Estados Unidos de alguna manera condujo a un aumento del 20 por ciento del producto interno bruto en los próximos 10 años, eso no sería una razón suficiente para violar los derechos. Sin embargo, tal vez el deber de respetar los derechos pueda ser superado por la preocupación de "evitar el desastre". Así que, supongamos que la única manera de detener la propagación de una horrible enfermedad es poner en cuarentena a todos los que se

encuentran actualmente en un hospital donde se ha detectado la enfermedad. Tal vez esto estaría justificado.

Decir que un derecho es *alienable* es decir que puede ser transferido a otros, es decir, que una persona puede perder el derecho y otra persona puede adquirirlo. Algunos derechos, como los derechos sobre una guitarra, son alienables. Puedes vender o regalar una guitarra. Otros derechos pueden no serlo. Supongamos que yo, Jason Brennan, deseo venderme como esclavo, siempre y cuando el esclavista pague a mi familia 100 millones de dólares. La mayoría de la gente cree que no tengo derecho a vender mis derechos en este caso.

Decir que un derecho es *confiscables* es decir que si la gente actúa de cierta manera puede perder ese derecho. Por ejemplo, si dejo mi bicicleta en el bosque durante 20 años, sin tocarla nunca, podría perder mis derechos de propiedad sobre ella. Vuelve a los bienes comunes. Cualquiera que la encuentre puede reclamarla. O supongamos que entro en un parque público y empiezo a disparar a algunos niños. En ese caso, la gente sería libre de matarme para evitar que dispare y así, al menos temporalmente, perdería mi derecho a la vida.

Es una obviedad que los derechos de una persona terminan donde comienzan los de otra. Mi derecho a la libertad de expresión no significa que tenga derecho a aparecer en tu casa a las dos de la mañana para recitar las

letras de Slayer. Tu derecho a tener un bate de béisbol no implica el derecho a destrozar el Corvette de tu vecino.

Por lo tanto, lo que debe hacer una teoría de los derechos es aclarar cuáles son los límites de nuestros derechos. Por ejemplo, es obvio que el hecho de que yo ejerza una débil atracción gravitacional sobre tu casa mientras paso por ella no cuenta como allanamiento de morada, pero hacer una fiesta allí sin tu permiso lo es. Pero hay algunos casos más difíciles. Por ejemplo, ¿qué tal dejar que tu perro defaque en mi césped, siempre y cuando lo recojas inmediatamente?

3

La naturaleza y el valor de la libertad

Los Estados Unidos se proclaman a sí mismos como la "tierra de los libres". Antes de que podamos evaluar si merece esa etiqueta o si es una etiqueta que vale la pena tener, necesitamos saber qué es la libertad.

El filósofo político de principios del siglo XX, Isaiah Berlin, en su famoso ensayo *Dos Conceptos de Libertad*, afirmó que los historiadores han documentado más de cien formas diferentes en que los hablantes nativos del inglés tienden a usar los términos "liberty" y "freedom".¹¹ En el lenguaje nativo, los términos no tienen un solo significado. Dicho esto, Berlin identificó dos formas principales en que los filósofos y otros han tendido a usar los términos: libertad negativa y libertad positiva.

La libertad negativa connota la *ausencia* de algo: impedimentos, restricciones, interferencias o dominio de otros. Así, por ejemplo, la Constitución de los Estados Unidos de América se supone que protege la libertad de expresión, prohibiendo al Congreso aprobar leyes que interfieran con la misma. O cuando hablamos de "libre comercio", nos referimos a un sistema económico en el que nadie te impide comerciar con extranjeros. En ambos casos, la libertad connota la *ausencia de interferencia* de otros.

La libertad positiva connota la *presencia* de alguna cosa, normalmente algún poder, habilidad o capacidad. Berlin señalaba el término "libertad positiva" para referirse a la capacidad de autodominio, es decir, la capacidad de elegir los objetivos y acciones de una manera racional y autónoma.¹² Sin embargo, en los escritos filosóficos contemporáneos, es más común que la "libertad positiva" se refiera a la *capacidad de alcanzar los fines o metas propios*. Así, por ejemplo, cuando decimos que un pájaro es libre de volar de una manera que yo no lo soy, normalmente no queremos sugerir que nadie está impidiendo que el pájaro vuele. Más bien, queremos decir que el pájaro tiene el *poder* de volar mientras que yo no.

La libertad positiva así definida está estrechamente conectada con la riqueza. Como el filósofo político marxista, Gerald Cohen argumentó una vez: "tener

dinero es tener libertad".¹³ Él afirmó que el dinero, o más precisamente, la verdadera riqueza que el dinero representa es como un boleto que le da a la gente acceso al mundo. Cuanta más riqueza se tiene, más se puede hacer, y en ese sentido, más libertad se tiene.

Berlin, y muchos otros filósofos políticos, creían que estas diferentes concepciones de la libertad conducían naturalmente a diferentes ideales políticos. Como resultado, los debates sobre el significado de la libertad fueron a menudo vistos como batallas *ideológicas*. Muchos liberales clásicos y libertarios afirmaban que, si la "libertad positiva" era realmente una forma de libertad, entonces esto tendería naturalmente a autorizar el socialismo y un Estado expansivo, que usaría su poder para forzarnos a ser libres. Muchos marxistas y socialistas estuvieron de acuerdo con entusiasmo. Afirmaron que la llamada "libertad negativa" es casi inútil, sin garantías legales de que las personas disfruten de la libertad positiva. Afirmaban que una sociedad socialista garantizaría que todos tuvieran suficiente riqueza para llevar una vida decente y, por esa razón, el socialismo sería superior a las economías basadas en el mercado.

Estos viejos y cansados debates sobre el significado de los términos "freedom" y "liberty" probablemente se basaron en una serie de errores. El problema era que

tanto los liberales clásicos como los socialistas asumían más o menos que la libertad era por definición una cosa que debía ser protegida, promovida o garantizada por la acción del Estado. Si se hace esa suposición, entonces, por supuesto, la cuestión de cómo definir nuestros términos se convierte en una batalla ideológica.

Pero no hay razón para asumir eso. Por el contrario, el método filosófico apropiado sería aclarar primero el significado de los términos. Una vez que uno se fija en un recuento de lo que es la libertad, uno puede preguntarse qué tipo de valor, si lo hay, tiene esa clase de libertad. El punto de definir "libertad" no es para resolver los debates sobre su valor, sino para mejorarlos aclarando lo que se está discutiendo.

Hay al menos dos tipos básicos de valor que cualquier forma de libertad puede tener. La libertad podría ser intrínsecamente valiosa, instrumentalmente valiosa, o ambas.

Decir que la libertad es intrínsecamente valiosa significa que es valiosa por sí misma o un fin en sí misma. Por ejemplo, uno podría pensar que es bueno que las personas no interfieran erróneamente entre sí, incluso si la no interferencia no conduce a ningún otro resultado positivo. Muchos liberales y libertarios dicen que para respetar a los demás como miembros de la comunidad moral y como fines en sí mismos, les debemos una amplia

esfera de libertad personal. Yo debería respetar tu derecho a la libertad de expresión, aunque no se obtenga ninguna utilidad de hacerlo.

No se necesita una gran teoría moral para pensar que nos debemos libertad como una cuestión de respeto. En el pensamiento moral de sentido común: presumimos que no podemos interferir, atacar o robarnos el uno al otro. No se me permite sacarte un cigarrillo de la boca, ni obligarte a leer buena literatura, aunque sea por tu propio bien. No podemos secuestrar a la gente y obligarlos a luchar contra nuestros enemigos. No podemos entrar en sus negocios y decirles cómo manejar las cosas. No podemos forzarlos a servir una buena causa o impedirles que adoren al dios equivocado. Los liberales (y en menor medida, los progresistas y los conservadores), piensan que estos principios morales de sentido común se aplican en cierta medida al Estado también, mientras que los comunistas y otros no están de acuerdo.

Decir que la libertad tiene un valor instrumental es sostener que la protección o la promoción de la libertad tiende a conducir a otras consecuencias o resultados valiosos. Por ejemplo, el economista y filósofo del siglo XIX, John Stuart Mill, sostenía que la libertad de conciencia, de pensamiento y de estilo de vida producen progreso científico y social.¹⁴ Los economistas sostienen con firmeza que la protección de las libertades económicas hace que las personas sean más ricas.

Establecer *qué tipo* de valor tiene la libertad no establece *cuánto* valor tiene. En particular, una persona que piensa que la libertad solo tiene un valor intrínseco no necesariamente tiene más valor que la persona que piensa que la libertad tiene un valor instrumental. La primera persona podría pensar que la libertad es un fin en sí mismo, pero no un fin muy importante, mientras que la segunda persona podría sostener que la libertad, aunque valiosa solo como un medio para lograr otros bienes, es extremadamente importante. De manera similar, el oxígeno no es un fin en sí mismo, pero pocas cosas son tan valiosas para nosotros.

Supongamos que los socialistas tienen razón: tener el poder de alcanzar sus objetivos es un tipo de libertad importante, y la riqueza tiende a ayudar a la gente a adquirir este tipo de libertad. Supongamos que también estamos de acuerdo en que, como una cuestión de justicia, es importante que este tipo de libertad se extienda, que todos la disfruten. Uno puede aceptar todo esto y aun así favorecer el capitalismo sobre el socialismo. De hecho, esta podría ser una razón de principios por la que deberíamos favorecer el capitalismo sobre el socialismo. Después de todo es una cuestión *empírica y científico-social* el saber qué sistema económico (o mezcla de ambos) promueve y protege mejor la libertad así definida. De hecho, la Economía de los libros de texto estándar sostiene que el libre comercio, la propiedad privada y la

economía de mercado son importantes porque tienden a promover la libertad positiva, mientras que el socialismo es malo porque tiende a socavar la libertad positiva. Algunos socialistas afirman que la libertad positiva es un ideal, pero eso no implica que el socialismo ofrezca mucha libertad positiva.

Es posible que un capitalista de *laissez-faire*¹⁵ y un socialista tengan exactamente los mismos valores y compartan una concepción de la libertad y de su valor. En este caso, su disputa no es moral o filosófica. Más bien, se trata de un conjunto de afirmaciones empíricas sobre cómo funciona el mundo y lo que se necesita para lograr esos valores en el mundo real.

4

Derechos de propiedad

El derecho de propiedad no es un derecho. Más bien, es más como un *paquete* de derechos. Por ejemplo, decir que la estrella de música country Brad Paisley posee una guitarra Fender Telecaster significa lo siguiente:

1. Paisley puede usar la guitarra a voluntad. Es decir, en circunstancias normales, puede sentirse libre de usarla cuando quiera, como quiera, siempre que respete los derechos de los demás.
2. Paisley puede alterar o incluso destruir la guitarra.
3. Paisley puede vender, regalar, alquilar o transferir la guitarra a otros.

4. Paisley puede usar la guitarra para obtener ingresos.
5. Paisley puede excluir a otros de usar, cambiar, destruir o interactuar con la guitarra. Otros no pueden usar la guitarra sin su permiso.
6. Si otros dañan o destruyen la guitarra, le deben una compensación.
7. Otras personas tienen el deber moral de respetar 1-6; están moralmente obligados a no interferir con Paisley cuando usa, modifica, transfiere, excluye el uso o destruye la guitarra.¹⁶

En conjunto, estos derechos otorgan a Paisley un amplio grado de control y discreción sobre un objeto y, al mismo tiempo, impiden que otras personas ejerzan control sobre ese objeto.

Como la propiedad es un conjunto de derechos, podemos poseer diferentes cosas de diferentes maneras. A veces somos dueños de cosas, pero esta propiedad no incluye todos los derechos parciales mencionados anteriormente. Por ejemplo, Paisley también es dueño de un perro, Holler. Pero la forma en que Paisley es dueño de Holler, no es la forma en que es dueño de una guitarra. Puede romper una guitarra en el escenario si quiere, pero no puede romper a Holler en el escenario, aunque sea su dueño. Lo mismo ocurre con otras cosas que podríamos

poseer. Soy dueño de una membresía de un club de tenis y billar que puedo rentar, pero viene con un convenio restrictivo que, restringe la cantidad por la cual lo puedo rentar. Mi tío es dueño de una casa, pero viene con un convenio restrictivo que le prohíbe pintarla de rosa brillante.

Ahora que hemos decidido qué son los derechos de propiedad, podemos hacer una amplia gama de preguntas normativas: ¿Debería permitirse a la gente tener propiedad privada? ¿Debería permitirse a los Estados o a los colectivos tener propiedades? ¿Qué puede y no puede ser poseído? (Por ejemplo, ¿puede la gente ser dueña de una fábrica o una tienda?) ¿Qué tan fuertes son estos derechos?

El filósofo del siglo XVIII, Jean-Jacques Rousseau, se quejó de la institución de la propiedad privada como el fruto de un error:

El primer hombre a quien, cercando un terreno, se le ocurrió decir esto es *mío* y halló personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: "¡Cuidado con escuchar

a este impostor; están perdidos si olvidan que los frutos son de todos y la tierra de nadie!".¹⁷

A los ojos de Rousseau, la humanidad podría haber estado mejor sin derechos de propiedad. Siguiendo mi sugerencia anterior de que podríamos pensar en las instituciones como si fueran martillos, Rousseau podría haber dicho que el propósito de la institución de la propiedad privada es que algunas personas aplasten a otras en la cabeza.

Rousseau tenía razón. Los derechos de propiedad, incluyendo los derechos de propiedad *colectiva* o *gubernamental*, tienen que ser justificados. Tenemos que preguntarnos, si los derechos de propiedad no existieran, ¿sería necesario inventarlos?

Imagina un mundo poco poblado en el que nadie posee nada todavía. En este mundo, toda la gente es libre de ir a donde quiera, comer cualquier fruta que encuentre y dormir donde quiera. Pero ahora supongamos que una persona cerca una parcela de tierra y la reclama como suya. Parece que, en primera instancia, el supuesto propietario reduce y limita la libertad de todos los demás. Solían ser libres de ir a cualquier parte, pero ahora este imbécil presuntuoso afirma que no pueden ir *allí*. ¿Por qué alguien debería seguirle la corriente?

El filósofo del siglo XVIII, John Locke, respondió a esta pregunta argumentando que la gente que trabaja de

manera suficientemente productiva en la tierra (por ejemplo, cultivándola) podría llegar a adquirirla como propia, siempre y cuando dejara "suficiente e igual de buena" para los demás.¹⁸ Pero se podría objetar que esta condición—dejar suficiente e igual de bueno para los demás—es imposible de satisfacer. Después de todo, apenas se está creando una nueva tierra. Si cerco dos acres de tierra, eso deja dos acres menos para todos los demás. Si tomo un galón de petróleo de la tierra, eso deja un galón menos para todos los demás.

El filósofo y economista contemporáneo, David Schmidtz, tiene una respuesta en dos partes a esta preocupación. En primer lugar, señala, la objeción parece interpretar los datos al revés. La objeción nos pide que imaginemos a los primeros colonos de lo que hoy es Estados Unidos repartiéndose todas las tierras no poseídas entre ellos. Los que llegaron más tarde se habrían quedado sin nada porque la tierra estaba tomada por los colonos. Sin embargo, eso no es lo que pasó. Por el contrario, los actuales habitantes de Estados Unidos están mucho mejor que los colonos originales. El americano promedio de hoy en día disfruta de un nivel de vida unas 60 veces (sí, 60) más alto que el promedio de los colonos europeos de 1600.¹⁹ Incluso un americano con un precario salario sigue disfrutando de un nivel de vida al menos 10 veces más alto que el del colono europeo medio de 1600,²⁰ (nótese que esta cifra es insuficiente: no incluye ningún

pago de asistencia social o transferencias). Y un estadounidense que vive en lo que el Gobierno de los Estados Unidos considera la línea de pobreza hoy en día tiene, antes de que se incluyan las ayudas sociales, un nivel de vida al menos 4 veces más alto que el del americano promedio de 1900.²¹

Todo esto se debe a los mercados y al crecimiento económico. La riqueza de la que disfrutamos hoy no existía hace 50 años, y mucho menos hace 2000 años. El ingreso per cápita mundial es al menos 15 veces más alto hoy que hace 2000 años.²² La riqueza se ha creado, no es que simplemente se ha movido de manos.

Para ejemplificar: imagina que en el año 1000 d.C todo lo que el mundo entero produjo ese año ha sido distribuido por igual entre todos los seres vivos. En ese caso, el nivel de vida promedio actual sería peor que el de Haití o Malawi. En realidad, la persona promedio que vive en el mundo hoy está, aproximadamente, 10 veces mejor que eso.

Este crecimiento económico se produjo en parte porque la gente privatizó la tierra. La tierra sin dueño es típicamente tierra improductiva. Como el mismo Locke dijo, cercar y cultivar una parcela de tierra puede hacerla 10 mil veces más productiva que dejarla sola entre los bienes comunes. Bajo condiciones de mercado adecuadas, las personas tenderán a comerciar el excedente entre sí

y todos estarán mejor. Por lo tanto, Locke argumentó (y los economistas están de acuerdo) que el efecto sistemático de la privatización de los recursos no poseídos tiene el fin de mejorar el bienestar de todos. La privatización no solo deja lo suficiente e igual de bueno para los demás, sino que deja más y mejor para los demás.

Como dice Schmidtz, Rousseau cometió un error. Rousseau se dio cuenta de que apropiarse de recursos no poseídos para sí mismo disminuye el stock de recursos no poseídos que pueden ser apropiados, pero Rousseau no se percató de que ello no disminuye el stock de lo que puede ser poseído.²³ Es cierto que la privatización de recursos limita la libertad de movimiento de las personas, tal como se quejó Rousseau. Pero los compensa con creces porque el efecto sistémico de la privatización es aumentar en gran medida la libertad positiva de las personas para alcanzar sus fines.

En segundo lugar, Schmidtz argumenta que el imperativo de dejar lo suficiente e igual de bueno para los demás no solo nos *permite* privatizar los recursos no poseídos, sino que podría *exigirnos* hacerlo. Los recursos que se dejan sin dueño a menudo sufren de lo que el ecologista del siglo XX, Garrett Hardin, llamó *la tragedia de los bienes comunes*.²⁴ A Hardin le preocupaba que cuando nadie es dueño de un recurso, la gente tiene pocos incentivos para mantenerlo. Peor aún, en ese caso tienen un incentivo para extraer tanto valor como puedan antes que

otros lo hagan. Incluso si quieren usar un recurso a largo plazo, no pueden porque no tienen forma de garantizar que otros lo usen de forma sostenible.

Para ilustrarlo, supongamos que diez pastores tienen cada uno un rebaño de diez ovejas que pastan en una parcela común. La capacidad de carga de la tierra es de cien ovejas. En la capacidad de carga, las ovejas están completamente alimentadas y cada una vale 100 dólares en el mercado. Cada pastor tiene diez ovejas con un valor de 100 dólares cada una, y por lo tanto cada rebaño de los pastores tiene un valor de 1000 dólares. Esto significa que la producción económica total de la tierra es de 10 000 dólares. Pero supongamos que un pastor decide experimentar añadiendo una décimo primera oveja a su rebaño. Esto eleva el número total de ovejas a ciento uno. Debido a que la capacidad de carga ha sido excedida, el pasto comienza a morir. Parte del pasto no vuelve a crecer, sino que se convierte en polvo. No hay suficiente pasto para alimentar a las ovejas completamente. Por lo tanto, su lana no será tan gruesa y lustrosa, y sus patas no serán tan carnosas. Así que supongamos que cada oveja individual vale ahora solo 95 dólares. Sin embargo, el pastor que añadió las ovejas extra se beneficia. Su rebaño de once ovejas subalimentadas vale ahora 1.045 dólares. Pero añadir una onceava oveja no afecta únicamente a su propio rebaño. La producción total del pasto es ahora solo de 9595 dólares (101 ovejas con un valor

de 95 dólares cada una). Considera lo que les sucede a los otros pastores. Sus diez rebaños de ovejas ahora valen solo 950 dólares en lugar de 1000 dólares (diez ovejas que valen 95 dólares cada una). Para recuperarse de sus pérdidas, lo más probable es que respondan añadiendo más ovejas. Pero cada oveja adicional repite este patrón: ayuda al pastor que la añadió, pero perjudica a los demás. Así comienza una loca lucha por sobrepastoreo antes de que el pasto se convierta en polvo.

Vale la pena detenerse aquí para pensar en lo que se necesita para justificar varias reglas en abstracto. Considera el juego de béisbol. El objetivo del juego es, en última instancia, que los participantes y el público se diviertan. Las reglas del juego tienen una utilidad sistemática. Pero los árbitros en el campo no deben juzgar movimientos o juegos individuales en el campo con el objetivo de maximizar la diversión. Si lo hicieran, se estropearía el juego: el juego no terminaría siendo muy divertido. Parte de lo que produce la diversión es la tensión y el desafío creados por haber establecido reglas. Las reglas pueden cambiarse o modificarse por diversas razones (por ejemplo, para que el juego sea más divertido, más seguro o más rápido), pero se supone que los árbitros individuales no deben cambiar las reglas en el campo y que las jugadas individuales no deben ser arbitradas con el objetivo de maximizar la diversión.

Del mismo modo, el imperativo lockeano de "dejar lo su-

ficiente y lo mismo para los demás" es en sí mismo más plausible cuando se considera parte de una justificación sistemática de la propiedad privada. No es plausible si está destinado a gobernar cada transacción individual. No parece plausible que se me permita cultivar algunas tierras en Montana solo si todos los demás se benefician de mi cultivo. Eso es probablemente un estándar imposible estricto. Más bien, estoy justificado en la apropiación de la tierra, siempre y cuando juegue con las reglas de apropiación adecuadas en el juego "propiedad privada", y el juego de "propiedad privada" se justifica en parte porque, sistemáticamente, conduce a ciertos resultados.

En esta sección, me he centrado en las consecuencias sistemáticas de los regímenes de derechos de propiedad privada. Pero debemos señalar que, por supuesto, hay muchos tipos de argumentos a favor y en contra de los derechos de propiedad (o en contra de ciertos sistemas de derechos de propiedad), algunos de los cuales discutiremos a continuación.

5

La igualdad y justicia distributiva

Algunas personas tienen más que otras. Algunos nacen en cuna de oro. Otros apenas tienen una oportunidad en la vida. John Rawls, como muchos otros progresistas, socialistas y otros, se preguntaba si esto es justo.

Rawls, catedrático de Harvard, fue una de las personas más ricas de los Estados Unidos durante su vida, y una de las personas más ricas que alguna vez haya vivido. Pero, como diría Rawls, en un sentido importante esto fue *buena suerte*. Después de todo, Rawls nació con ciertos dones intelectuales, como una disposición genética de alta inteligencia, creatividad y conciencia. Nació en una familia rica que alimentó sus dones intelectuales, lo empujó a sobresalir, y pudo permitirse el lujo de pagar

para que asistiera a una escuela preparatoria privada y a Princeton. Si Rawls hubiera nacido con peores genes, de padres con poco capital humano o de padres pobres, lo más probable es que no hubiera tenido éxito. Pero Rawls diría que no es que haya hecho algo para merecer esta buena fortuna. No es que antes de nacer nuestras almas se someten a pruebas de mérito en el paraíso de la preencarnación, y las almas con mayor puntuación consiguen nacer de padres ricos, mientras que las de menor puntuación se quedan atascadas en guetos. En cambio, Rawls diría que ganó la lotería genética y social.

Por este tipo de razones, Rawls se volvió muy escéptico de que alguna persona realmente merezca su posición en la vida. Incluso si tienen éxito debido a sus buenas elecciones, Rawls pensó que sus antecedentes o sus genes explicarían de alguna manera sus buenas elecciones y, por lo tanto, su éxito no es merecido. Rawls creía que se podía merecer algún resultado bueno o malo, en base a algún rasgo o acción (como la conciencia, el talento o la decisión de trabajar duro), solo si a su vez se merecía ese rasgo o acción. Pero, pensó, cada elección que haces resulta en última instancia de tus genes o de tus circunstancias, ninguna de las cuales mereces. Así pues, Rawls llegó a la conclusión de que las desigualdades en los resultados de la vida no podían justificarse sobre la base del merecimiento o el mérito. Aunque Rawls pensaba que el merecimiento desigual no era suficiente para

justificar la desigualdad, sí creía que la desigualdad era justificable, siempre que hiciera que todos estuvieran mejor.

Aunque Rawls pensaba que el merecimiento desigual no es suficiente para justificar la desigualdad, sí creía que la desigualdad es justificable y fiable, siempre y cuando haga que todos estén mejor.

Rawls podría decir: supongamos que simultáneamente nos encontramos con algún recurso que ninguno de nosotros tiene derecho a reclamar, como un pastel.²⁵ La forma más natural de dividir el pastel, la forma que provocaría menos quejas, sería dar a todos una parte igual. Sin embargo, supongamos que es un pastel mágico. Supongamos que el pastel se reduce o crece en tamaño dependiendo de cómo lo cortemos. Supongamos que hay formas de cortarlo de manera desigual, de modo que todos obtengan un trozo más grande. Rawls diría que, si somos racionales y no entusiastas, cada uno preferiría una rebanada desigual pero más grande a una rebanada igualmente pequeña.

La analogía aquí se supone que es sobre cómo funcionan los mercados en el mundo real. Rawls sostuvo que nuestros ingresos, riqueza y oportunidades dependen de la acumulación de capital. Para alentar y permitir que las personas trabajen con ahínco, utilicen sus talentos con sabiduría, aprovechen los recursos de la mejor manera

posible, y así sucesivamente, es necesario que haya al menos cierto grado de desigualdad económica.

Hasta ahora, Rawls argumentaría que deberíamos preferir lo que los economistas llaman resultados "Pareto superiores". El paso de la situación A a la situación B es una "mejora de Pareto" solo si al menos una persona mejora sin empeorar a nadie. En términos más estrictos, una situación C es "Pareto óptima" si es imposible mejorar la situación de al menos una persona sin empeorar la de otra.

Pero, diría Rawls, aunque es obvio que debemos favorecer las desviaciones de la igualdad Pareto superiores, esto todavía deja abierto *cuál* desviación Pareto superior es la más justa. Consideremos las siguientes tres sociedades (Figura 1). Supongamos que cada una de ellas tiene un conjunto diferente de instituciones, lo que tiende a dar lugar a diferentes niveles de ingresos para los distintos grupos. Ahora consideremos el ingreso promedio de tres grupos diferentes: trabajadores no calificados, trabajadores calificados y profesionales.

	IGUALITARIA	RIQUEZA-MAXIMIZADA	JUSTICIARIA
NO CALIFICADOS	\$ 1,000	\$ 15,000	\$ 20,000
CALIFICADOS	\$ 1,000	\$ 75,000	\$ 50,000
PROFESIONALES	\$ 1,000	\$ 500,000	\$ 100,000

Fig. 1.

En este ejemplo, Rawls diría que las personas racionales y no envidiosas preferirían vivir en Riqueza Maximizada o en Justiciaria. Riqueza Maximizada y Justiciaria son ambas Pareto superior a Igualitaria. Así que, a menos que tengamos algún fetiche por la igualdad, veremos que ambas son mejores que Igualitaria. Pero esto deja abierta la pregunta, ¿qué sociedad es mejor, Riqueza Maximizada o Justiciaria?

Rawls diría que podemos responder a esta pregunta preguntándonos cuál sería el resultado de un procedimiento de decisión *justo y racional*. La justicia es lo que los negociadores racionales acordarán en condiciones justas. Con ese fin, Rawls desarrolló un experimento de pensamiento que llamó la *Posición Original*.

En la Posición Original, los negociadores se reúnen para elegir un conjunto de principios de justicia que, a su vez, se utilizarán para determinar las instituciones bajo las que vivirán. Los negociadores conocen los hechos básicos de la economía y la sociología. Saben cómo son los seres humanos, y saben que hay escasez moderada; es decir, hay suficientes recursos para asegurar que todos obtengan lo suficiente, pero no lo suficiente para asegurar que todas las personas obtengan todo lo que quieren. Pero para hacer que la decisión sea justa, no sesgada a favor de nadie, los negociadores se colocan bajo un "velo de ignorancia". No saben ciertos hechos sobre sí mismos,

como cuál será su concepción de la buena vida, qué doctrinas religiosas o filosóficas adoptarán, en qué posición (es decir, estatus, clase) nacerán, qué talentos naturales tendrán o qué tan valiosos serán sus talentos.

Rawls argumenta que las partes elegirán dos principios básicos de justicia:

1. Se garantizará a cada persona un conjunto igual de libertades básicas compatibles con libertades similares para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas se organizarán de manera que: a) beneficien en mayor medida a los menos favorecidos y b) se adscriban a oficios abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades.²⁶

El segundo principio es lo que nos interesa aquí. Rawls pensó que debíamos elegir las instituciones que tenderán a maximizar el valor total de los bienes (ingresos, ocio, etc.) recibidos por el miembro típico de la *clase obrera* menos favorecida. Rawls llamó a esto el "Principio de la Diferencia". Así que, volviendo a la figura 1 de arriba, el Principio de la Diferencia favorece a Justicia sobre Riqueza Maximizada.

Rawls pensó que los negociadores de la Posición Original elegirían el Principio de la Diferencia porque les garantiza un mínimo más alto que en cualquier otro sistema

posible. Este mínimo es suficiente para una vida decente. Además, Rawls prohibió a las partes saber qué porcentaje de personas terminan en cada nivel de ingresos. Si supiéramos que 999 de cada 1000 personas en Riqueza Maximizada terminan haciendo 100 000 dólares o más, podríamos arriesgarnos. Pero debido a que Rawls les prohibió este conocimiento en la Posición Original, las partes son reacias al riesgo y optan por asegurarse de que lo peor que puedan hacer sea mejor que en cualquier otro conjunto de circunstancias.

El Principio de la Diferencia es *prioritarista* más que *igualitario*. Afirma que debemos dar un peso extra al bienestar de los menos favorecidos de la clase trabajadora. En principio, permite una desigualdad radical, mayor que cualquier otra que el mundo haya visto, siempre que esto beneficie a los menos favorecidos.

Nótese que el segundo principio de justicia de Rawls se aplica a las personas de la clase obrera menos favorecida, en lugar de a las personas menos favorecidas, punto. Rawls pensaba que la justicia era una especie de reciprocidad justa. Para Rawls, tienes una reivindicación de justicia sobre el "producto social" solo si ayudaste a producirlo. Puedes reclamar una rebanada del pastel solo si ayudaste a hornearlo. Así que, Rawls diría, si algunas personas están tan severamente discapacitadas que no pueden trabajar, podríamos deberles tratos de caridad y

compasión naturales, pero no les debemos recursos como una cuestión de justicia.²⁷

Los principios de justicia de Rawls son abstractos. Se necesita mucho trabajo y mucho conocimiento científico-social para saber cómo aplicarlos o para saber qué instituciones particulares seleccionan estos principios. El mismo Rawls pensó que sus principios se realizan mejor en una especie de sociedad de mercado altamente regulada, pero eso depende de ciertas suposiciones sobre cómo funcionan los mercados y los Estados.

Muchos igualitaristas creían que Rawls no logró justificar las desviaciones de la igualdad económica. G.A. Cohen, un prominente filósofo marxista, comentó que Rawls había silenciado su teoría de la justicia para acomodar las partes malas de la naturaleza humana. Rawls puede haber tenido razón en que es malo que todos sean iguales pero pobres, pero Cohen piensa que, en una sociedad verdaderamente justa, todos serían iguales y ricos.²⁸

El objetivo declarado del propio Rawls era explicar cómo sería una "sociedad bien ordenada" y, por definición, en una sociedad bien ordenada, la gente se preocupa por la justicia y hace lo que esta requiere.²⁹ Rawls dijo que la desigualdad se justifica solo si es necesaria para ayudar a mejorar la suerte de todos. Sin embargo, Cohen se quejó de que el argumento de Rawls para permitir la desigualdad solo funciona si asumimos que la gente es egoísta y no

le importa mucho la justicia. Cohen argumentó que, según las propias premisas de Rawls, en una sociedad perfectamente justa y bien ordenada, todas las personas están comprometidas con el logro de la justicia. Esto significa que las personas más talentosas afirmarían por sí mismas la opinión de que la desigualdad se justifica únicamente si es necesaria para mejorar la suerte de todos. Si es así, entonces las personas más talentosas estarán dispuestas a trabajar duro para el beneficio de todos, no solo para el suyo propio. Ellos dirían: "Nosotros, los talentosos, estando comprometidos con la justicia, simplemente elegiremos trabajar duro y hacer buen uso de nuestros talentos sin tener que cobrar más". Por lo tanto, no es necesario pagarnos más, y entonces la desigualdad no es necesaria ni está justificada". Cohen pensó que la Teoría de la Justicia de Rawls, por lo tanto, no es realmente una teoría de la justicia en absoluto.³⁰ No está claro que Rawls pueda escapar a esta crítica.

6

¿Es la justicia social un error?

El principio de diferencia de Rawls es un principio de justicia distributiva o social.³¹ Muchos filósofos liberales y liberales clásicos piensan que la idea misma de la justicia distributiva se basa en un error. Piensan que el concepto de justicia social es incoherente.

El economista del siglo XX, Friedrich A. Hayek, afirmó en alguna ocasión que el término "justicia social" no tiene sentido, es un error de categoría conceptual, como la frase "las ideas verdes duermen furiosamente". Las ideas no pueden ser verdes y no pueden dormir. Del mismo modo, Hayek argumentó que la "distribución" de la riqueza en una sociedad de mercado no es ni justa ni injusta, ni equitativa ni inequitativa. No es justo ni injusto que

Rawls haya nacido en cuna de oro mientras que Nozick no lo hizo. Estas no son cosas a las que se aplique el término "justicia".³²

Hayek afirmó que solo los resultados del diseño humano intencional pueden ser llamados justos o injustos. Los resultados del mercado son el resultado de la acción humana, pero no son el resultado del diseño humano.³³ Como un ecosistema, un mercado es un orden espontáneo. Tiene una lógica propia. Así como los ecosistemas tienden por sí mismos a maximizar la biomasa, un mercado tiende a la eficiencia de Pareto y tiende a empujar la "frontera de Pareto" hacia afuera. Pero como un ecosistema, nadie está a cargo del mercado, dirigiendo sus resultados. No tiene más sentido quejarse del mercado siendo injusto, que quejarse de que la Madre Naturaleza es cruel con sus hijos.

A Nozick, por su parte, le preocupa que el término "justicia distributiva" sea engañoso. Hace que suene como si la riqueza, los ingresos y las oportunidades fueran como el maná caído del cielo. Como si por arte de magia, ¡la riqueza está aquí! Ahora necesitamos que el Estado descubra cómo distribuirla. Pero, dijo Nozick, no encontramos riqueza por ahí para ser distribuida. No nos encontramos con un pastel en el bosque. La riqueza se hace.

Nozick argumentó que no hay más distribución de la riqueza en la sociedad, que la que hay de los compañeros o

amigos. Considera esto: cuando la gente toma decisiones libres sobre con quién se asociará, hará amistad o tendrá sexo, algunas personas terminan con más que otras. Algunos tienen muchos amigos, y otros no tienen ninguno. Algunos tienen mucho sexo con muchas parejas atractivas, y algunos terminarán vírgenes a los 40 años de edad. Nozick pensó que esto es más o menos lo que sucede con el mercado: cuando la gente elige libremente qué tipo de interacciones económicas tendrán con otros, algunos terminarán con más y otros con menos. Entonces, Nozick preguntó, si a Rawls o Cohen les repugnaba la idea de redistribuir el sexo o la amistad, ¿por qué no les repugnaba de la misma manera la idea de redistribuir la riqueza o los otros beneficios de las interacciones económicas?³⁴

Mira arriba, en la figura 1, la distribución de la riqueza en Igualitaria, Riqueza Maximizada y Justiciaria. Rawls y la mayoría de los otros filósofos te preguntan, "¿Qué sociedad es la más justa?". Nozick tenía una respuesta inteligente: "No lo sé. Necesito más información".

Lo que falta, pensó Nozick, es información sobre cómo la gente llegó a adquirir cualquier ingreso o riqueza que tengan. El problema esencial con el igualitarismo, el utilitarismo, el Principio de Diferencia, y muchas otras teorías de justicia distributiva, es que estas teorías piensan que la justicia trata de igualar algún patrón preestablecido de tenencias. Por el contrario, dijo Nozick, la cuestión

primordial no es lo que la gente tiene, o si algunos tienen más que otros, sino si la gente llegó a adquirir lo que tiene a través de medios justos o injustos.

Nozick dijo que hay dos tipos básicos de teorías de justicia distributiva:

1. *Las teorías de patrones* de justicia distributiva sostienen que la distribución de la riqueza, los ingresos u oportunidades deben coincidir con algún patrón abstracto. Aquí hay algunos ejemplos:
 - i. *Igualitarismo*: la distribución de las propiedades es justa solo si todos tienen la misma cantidad.
 - ii. *Meritocracia*: la distribución de los bienes es justa solo si la gente tiene riqueza en proporción a su merecimiento o mérito.
 - iii. *Rawlsianismo*: la distribución de la riqueza es justa solo si maximiza los bienes básicos de los que disfruta el miembro representativo del miembro menos aventajado de la clase obrera.³⁵
 - iv. *Utilitarismo*: la distribución de la riqueza es justa solo si maximiza la felicidad agregada neta.
2. *Las teorías históricas* de la justicia distributiva dicen que el conjunto actual de bienes es justo solo

si todas las personas llegaron a adquirir sus bienes de la manera correcta.

Nozick nos dio solamente un bosquejo de lo que pensaba que sería una teoría histórica adecuada. Llamó a su (bosquejo de una) teoría la "teoría de la intitulación o de los títulos". En primer lugar, dijo, la teoría tendría algún "principio de justicia en la adquisición", que explique bajo qué condiciones la gente puede apropiarse de los recursos no poseídos para sí mismos. Por ejemplo, tal vez las personas que trabajan productivamente en tierras no poseídas pueden llegar a adquirirlas siempre que dejen suficiente e igual de bueno para los demás.

En segundo lugar, la teoría tendría algún "principio de justicia en la transferencia", que explicaría cómo las personas pueden transferir legítimamente sus propiedades a otros. (Por ejemplo, si te doy mi reloj se convierte en tuyo, aunque no lo merezcas.)

En tercer lugar, la teoría tendría un "principio de justicia sobre la rectificación", que explica qué hacer si la gente viola los dos primeros principios. Así, por ejemplo, si compro un reloj robado sin saberlo, quizás deba devolverlo a su dueño.

Nozick dijo que cada uno de estos principios sería una verdad complicada, y no trató de darnos todos los detalles. Sin embargo, dijo que una teoría histórica apropiada de la justicia distributiva sostendría que cualquier distri-

bución de bienes que surja de una situación inicialmente justa, a través de pasos justos, es en sí misma justa. Es decir, si comenzamos con un escenario inicialmente justo, en el que las personas solo tienen lo que les corresponde, y luego las personas solo transfieren sus posesiones de manera que no violen los derechos de los demás, entonces cualquiera que sea el resultado final (si las personas resultan tener una riqueza igual o desigual) es por esa razón justo. Nozick dijo que mientras que la teoría de la justicia de Marx se puede resumir como "a cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus capacidades", su propia teoría es "de cada uno como ellos elijan, a cada uno como son elegidos".³⁶

En principio, la teoría de Nozick autoriza una desigualdad radical (recuerda que, en principio, la teoría de Rawls también lo hace.) Pero ten en cuenta que Nozick no pretendía con ello justificar la desigualdad que realmente vemos en el mundo real. Después de todo, no hemos estado siguiendo la teoría de la intitulación. Desde el principio de los tiempos, no hemos tenido un verdadero mercado libre. En cambio, hemos tenido una historia de robo, conquista, esclavitud y, más recientemente, capitalismo clientelista, corporativismo, búsqueda de beneficios, troleo de patentes, abuso de dominios eminentes, restricciones de licencias, restricciones al comercio, restricciones a la movilidad laboral, guerras contra las drogas y similares,

todo lo cual empobrece a los más necesitados y proporciona a muchos ricos ganancias mal habidas.

Así que es un error leer a Nozick como si dijera que está bien que gente rica como el senador estadounidense John Kerry o la Presidenta de la Cámara de Representantes, Nancy Pelosi, vivan lujosamente mientras la gente muere. En cambio, Nozick aceptó que, para rectificar la *injusticia histórica* deberíamos redistribuir la riqueza o hacer que el Estado proporcione servicios sociales.³⁷ Una sociedad perfectamente justa no tendría tales cosas, pensó Nozick, pero tal vez la respuesta justa a la injusticia del pasado es implementarlas. De la misma manera, una sociedad perfectamente justa no tendría tribunales penales, pero eso no implica que debamos deshacernos de los nuestros.

Nozick argumentó que las teorías de patrones de justicia distributiva se enfrentan a un problema común: parecen ser incompatibles con la concesión a las personas incluso de una pequeña cantidad de libertad. El problema es que la *libertad alterna los patrones*.

Para ilustrar, supongamos que por fin se hace justicia y que se llega a tu patrón favorito de justicia distributiva. Para ilustrarlo, supongamos que el patrón es de estricta igualdad: todos tienen exactamente la misma cantidad de riqueza que todos los demás. Llamemos a esta distribución resultante D₁. Refirámonos como D₂ a alguna otra

distribución en la que una persona tiene 250 000.25 dólares más que todos los demás. D₂ es injusto a la luz del igualitarismo, después de todo, solo la igualdad estricta es justa.

En este momento, se hace justicia, y estamos en D₁. Pero supongamos que el virtuoso del baloncesto LeBron James se ofrece a que la gente lo vea jugar al baloncesto siempre que le paguen 25 centavos por partido. Nozick describió un experimento de pensamiento (casi idéntico) de tal manera que lo hace compatible con el socialismo. James podría jugar en una cancha comunitaria en un momento aceptable usando balones de baloncesto comunitarios. En el transcurso de un año, un millón de personas ven jugar a James, y por lo tanto James tiene ahora 250000.25 dólares más que nadie: James es 250 000.25 dólares más rico, y todos los demás están fuera por un cuarto. La situación es D₂.

Para el razonamiento igualitario, entonces, ¡el mundo se ha infectado con injusticia! Después de todo, D₂ es una distribución *maligna* e *inaceptable*. Fue descartada desde el principio. El problema, sin embargo, es que D₂ surgió porque las personas estaban usando lo que les correspondía. Por fin se hizo justicia, y la gente tuvo lo que debía tener. Sin embargo, como la gente ejerció espontáneamente su libertad, esto con el tiempo resultó en un patrón prohibido. Pero Nozick pensó que es absurdo

afirmar que D_2 es injusto, y esto nos muestra que esta teoría de la justicia no puede ser verdadera.

Nozick argumentó que, dado cualquier principio de patrón, la libertad de la gente de usar lo que le corresponde bajo el patrón favorecido eventualmente interrumpirá el patrón. Por lo tanto, hay un conflicto entre la libertad y los patrones. Lo que importa es *cómo* la gente adquirió sus bienes, no el *patrón* de distribución.

Nozick no estaba diciendo que dar a la gente libertad radical va a interrumpir un patrón. Más bien, estaba diciendo que dar a la gente una pequeña cantidad de la libertad económica, la libertad de distribuir un solo cuarto como crean conveniente, podría fácilmente interrumpir cualquier patrón con el tiempo. A Nozick le preocupaba que para mantener un patrón de tenencia se requiriera "una interferencia continua con las acciones y elecciones de los individuos".³⁸ Las teorías basadas en patrones tendrían que prohibir "los actos capitalistas entre adultos consentidos".³⁹

Hayek y Nozick tenían razón. Es absurdo tratar la distribución de la riqueza como la distribución de la torta en una fiesta, y es absurdo enfocarse en quién tiene qué sin preguntar cómo lo obtuvo. Pero hay algo que decir en nombre de una visión más liviana de la justicia social.

Consideremos de nuevo la cuestión de qué justifica la institución de la propiedad privada en primer lugar.

Se podría argumentar que, para Locke, en última instancia, la institución de la propiedad privada es buena porque sistemáticamente aumenta nuestra libertad positiva. Da buenos resultados. Pero entonces deberíamos preguntarnos, ¿qué cuenta como resultados lo suficientemente buenos para justificar la institución? Rawls, Locke y Nozick pensaron que algún tipo de institución de propiedad privada es justificable. Todos emplearon una variedad de argumentos en nombre de las instituciones. Todos estuvieron de acuerdo en que parte de lo que justifica estas instituciones es que tienden a producir ciertas buenas consecuencias. Pero Nozick y Locke tenían estándares consecuencialistas menos estrictos que Rawls. Rawls pensaba que, para estar justificado, un sistema de propiedad privada debe garantizar un retorno mínimo más alto al miembro menos aventajado de la clase trabajadora que el que tuvieron Nozick o Locke.

Por analogía, si Nozick y Rawls estuvieran debatiendo las mejores reglas para el fútbol, podrían hacer diferentes compensaciones entre seguridad y velocidad. Ambos estarían de acuerdo en que deberíamos jugar al fútbol, pero no estarían de acuerdo en las normas para juzgar el mejor conjunto de reglas para el fútbol. No estarían de acuerdo sobre algunos de los hechos empíricos. Como resultado, estarían en desacuerdo sobre cuál sería el conjunto óptimo de reglas.

Incluso Hayek y Nozick estuvieron de acuerdo con estos puntos hasta cierto punto. Hayek dijo que una de las principales justificaciones de las instituciones de mercado, la respuesta a la pregunta de por qué no deberíamos desecharlas y sustituirlas por otra cosa, es que estas instituciones tienden suficientemente "aumentar la probabilidad de que los medios necesarios para los fines perseguidos por los diferentes individuos estén disponibles".⁴⁰ Como Rawls, Hayek argumentó que si tuviéramos que elegir entre conjuntos de instituciones posibles, deberíamos elegir la que estaríamos dispuestos a escoger si "supiéramos que nuestra posición inicial en ella estaría determinada puramente por el azar".⁴¹

De forma marginal, Nozick afirmó que el sistema de propiedad privada se rige por la "sombra" de la condición de Locke. Este debe continuar haciendo que la gente apueste más con él que sin él. Como ejemplo, dijo Nozick, supongamos que por pura mala suerte todos los pozos de agua se secan menos el mío, pero mi pozo de agua tiene suficiente para todos. En ese caso, dijo Nozick, no tengo todos los derechos de propiedad sobre el agua. No puedo cobrar precios de monopolio. Tal vez el agua tenga que volver a ser propiedad colectiva.⁴²

Algunos libertarios se quejan de que todos los impuestos son un robo. Ven a los defensores de la redistribución del Estado como personas que creen que el Estado puede robar el dinero de los contribuyentes para alimentar a los

pobres. Ahora, tal vez en el análisis final los impuestos del Estado resultarán ser un robo. Pero es importante entender que Rawls y otros defensores de la redistribución de impuestos, o de la seguridad social proporcionada por el Estado, no se ven a sí mismos como defensores del robo. Por contraste, Rawls no está de acuerdo con Nozick sobre cuáles son las normas adecuadas para hacer de la institución de la propiedad privada legítima. Si Nozick tuviera razón, entonces la teoría de la intitulación sería correcta. En un mundo justo, donde la gente siempre sigue la teoría de la intitulación sin falta, un Estado que me cobra impuestos para alimentar a los desamparados me estaría robando. Pero si Rawls tenía razón, entonces un régimen de derechos de propiedad sería legítimo solo si tiende a satisfacer el Principio de Diferencia. Si el Estado me cobra impuestos para proveer de escuelas públicas, eso no cuenta necesariamente como robo, porque en la teoría de Rawls el Estado tiene derecho al dinero mientras que yo no.

7

Derechos Civiles: libertad de expresión y estilo de vida

Pasemos ahora de las libertades económicas a las libertades civiles, como la libertad de elección de estilo de vida, la libertad sexual, el derecho de reunión, la libertad de religión y el derecho a la libre expresión. ¿Cuánta libertad debería tener la gente en estos dominios?

John Stuart Mill escribió *Sobre la Libertad*, una defensa clásica de las libertades civiles, en un momento en que unos pocos países europeos habían comenzado a experimentar con la democracia. Mientras que el padre de Mill, el filósofo James Mill, había pensado que la democracia resolvería el problema de la tiranía, John Stuart Mill reconoció que la democracia permitía la tiranía de la mayoría. Por lo tanto,

John Stuart Mill creía que la presión social podía ser tan despótica y opresiva como hacer cosas ilegales. Mill creía que si la gente era altamente intolerante, si tendían a rechazar a todos los que no se ajustaban a las normas sociales y religiosas, esto impediría el progreso casi tanto como la censura ordenada por el Estado.

Mill era un tipo de utilitario sofisticado; es decir, rechazó el utilitarismo crudo que discutimos anteriormente. Pensó que, en última instancia, el *código moral* correcto era el que más favorecía la felicidad humana general. Mill no dijo que cada acción correcta tenía que maximizar por sí misma la felicidad humana. Más bien, pensó que las normas morales en su conjunto tendían a maximizarla.

Además, Mill tenía una amplia noción de la felicidad. A diferencia de muchos utilitarios, él creía que la felicidad no era simplemente sobre placer. Mill argumentó que la gente podía descubrir lo que forma parte de una vida feliz a través de la experiencia (o a través de aprender de la experiencia de otros). Mill estaba muy influenciado por el movimiento romántico alemán en la poesía y la literatura. Llegó a la conclusión de que el concepto romántico de *Bildung*, el autodesarrollo autónomo, es la esencia de lo que nos hace humanos y lo que hace que la vida humana valga la pena.⁴³ Una vida feliz, sostenía Mill, era una vida *autónoma* y *autodirigida*, en la que las personas son los autores de sus propias acciones, y en la que afirman racio-

nalmente sus concepciones de lo que es bueno o valioso. Por lo tanto, Mill rechazó el hedonismo crudo, diciendo: "Es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho".⁴⁴

Sobre la Libertad pregunta: ¿Cuál es la esfera adecuada de la autonomía personal? ¿Cuánta libertad debería tener la gente? ¿Qué puede regular la sociedad (ya sea a través de la ley o de la desaprobación social), y qué es lo que pertenece propiamente al individuo (libre de castigo o censura)? Mill propuso la siguiente solución: debemos delimitar la esfera de la libertad personal en los puntos en los que hacerlo tenderá a generar las mejores consecuencias generales. A continuación, argumentó sobre bases empíricas que esto significa imbuir a cada individuo con una esfera extremadamente amplia de libertad personal.

Para ilustrarlo, pensemos en la cuestión de la libertad científica, como la libertad de buscar nuevos conocimientos en la física. Mill habría estado de acuerdo en que esa libertad no existe en la mayoría de nosotros. La mayoría de nosotros simplemente no tiene la habilidad o la voluntad de hacer cualquier cosa con esta libertad. ¿Por qué no permitir entonces que el Estado nos prohíba a la mayoría de nosotros escribir sobre física?

Para empezar, Mill argumentó que, si bien algunas ideas son falsas o malas, hay un gran valor en lidiar con las malas

ideas. Por ejemplo, aunque la economía marxista ya no tiene vigencia académica, yo todavía la cubro en algunos de mis cursos. Pensar en los errores hace a los estudiantes más inteligentes, y uno de ellos puede descubrir alguna perspectiva interesante perdida incluso en esta teoría que, en términos generales, es falsa.

Segundo, Mill argumentó que no podemos confiar en que los agentes del Estado usen este poder sabiamente. El poder que les damos para que protejan a nuestros hijos puede ser usado en su contra. Cuando estaba en la escuela de postgrado, un estudiante de Derecho declaró: "Este objetivo de la justicia ambiental es tan importante que si se necesita la KGB para hacerlo cumplir, que así sea. Necesitamos asegurarnos de que la gente adecuada dirija la KGB". Pero no hay tal cosa como asegurarse de que las personas adecuadas dirigen la KGB o la Junta de Censores o la Inquisición. La gente que se sienta atraída por estos trabajos (y el poder asociado a ellos) tendrá fines propios, aparte de los fines que un filósofo moral pueda situar sobre ellos.

Tercero, ni siquiera los agentes bien intencionados saben lo suficiente sobre a quién censurar y a quién dejar en paz. Nadie puede predecir de forma fiable y anticipada de dónde vendrá el genio científico o la innovación. Claro, esperamos que los mejores y más brillantes académicos, con las más altas calificaciones en los exámenes, sean los

grandes genios. Pero muy a menudo nos equivocamos; muy a menudo, algún empleado del correo, en algún lugar, termina revolucionando la ciencia.

Mill pensaba que argumentos similares se sostenían para libertad de expresión, estilo de vida, religión, etc. Mill sostuvo que no es sorprendente que la mayoría de los programas científicos se lleven a cabo en sociedades libres, o que las sociedades comerciales tolerantes son también centros de progreso artístico y cultural. Mill argumentó que, si quieres buenas consecuencias como el progreso científico, el avance en las artes, el progreso cultural, la paz y sentimientos de respeto mutuo, entonces necesitas permitir la libre expresión *sin importar* las consecuencias. Esto puede sonar paradójico. Sin embargo, dijo Mill, la política de solo permitir el discurso beneficioso no tiene antecedentes de ser beneficiosa. La política de permitir la expresión solo cuando la sociedad juzga que la expresión es en su mejor interés no tiene antecedentes de estar en los mejores intereses de la sociedad.

Parte del argumento de Mill se basa en la idea del *fracaso del Estado*, un concepto que discutiré con más detalle a continuación. Mill podría decir que una cosa es preguntar cuánto poder deberíamos querer darle al Estado sobre nuestras elecciones, si el Estado estuviera dirigido por ángeles competentes y benévolo. Otra cosa es preguntar cuánto poder debería tener, si es dirigido por gente real con fines propios. A Mill le preocupaba que, si le damos al

Estado el poder de protegernos de nuestra propia estupidez, el mismo Estado usaría ese poder de forma estúpida, excesiva o maliciosa contra nosotros. Pensó que lo mejor era no darle tal poder en absoluto. Claro, eso significa que algunas personas beberán hasta morir, pero los peligros de tratar de detenerlos son mucho peores.

Mill convenció a mucha gente, pero no a todos. Ahora hay un gran movimiento en los campus universitarios para suprimir discursos que hacen que los estudiantes se sientan incómodos o que desafían sus más profundas suposiciones. Parte del argumento es que la libertad de expresión desenfundada hiera los sentimientos de los estudiantes o los hace sentir inseguros.

En un argumento mucho más sofisticado en esa línea, el teórico legal Jeremy Waldron recientemente argumentó que el "discurso de odio" debería ser suprimido y regulado. Waldron argumentó que la incitación al odio puede privar a los ciudadanos de la seguridad de que sus derechos serán protegidos, convirtiéndolos en ciudadanos de segunda clase y socavando su dignidad.⁴⁵

Considera también los nuevos desafíos paternalistas a Mill. El argumento de Mill se basa en una afirmación empírica, es decir, que una vez que se explica el *fracaso del Estado*, el grado óptimo de censura y control es muy pequeño. ¿Pero qué pasa si se equivoca, y el grado óptimo resulta ser mayor? En *Un pequeño empujón*, los teóricos

legales contemporáneos, Cass Sunstein y Richard Thaler, defendieron lo que llaman "paternalismo libertario" (ni Sunstein ni Thaler son libertarios, por si sirve de algo.) Sunstein y Thaler dijeron que deberíamos regular la "arquitectura de elección" de la vida diaria. Deberíamos permitirle a la gente elegir por sí misma e incluso permitirle hacer elecciones autodestructivas. Sin embargo, ellos argumentan que nosotros también deberíamos organizar las cosas para que las personas tengan más posibilidades de tomar buenas decisiones.

Por ejemplo, Sunstein y Thaler creen que se debería permitir comer un pastel poco saludable en lugar de fruta saludable. Sin embargo, ciertos estudios psicológicos parecen mostrar que las personas son más propensas a elegir la fruta en lugar de la torta, si la fruta es lo primero en la fila de la cafetería. Si es así, argumentan, podríamos requerir que las cafeterías pongan la fruta primero (por supuesto que esto no es realmente una regla "libertaria": coacciona a los vendedores, e incluso a los consumidores). Para tomar otro ejemplo: La mayoría de la gente no ahorra lo suficiente para la jubilación. ¿Qué pasa si, cuando toman un nuevo trabajo, la oficina de bienestar social les hace poner, por defecto, el 15 por ciento para la jubilación, a menos que opten explícitamente por no hacerlo? En este caso, Sunstein y Thaler dijeron que no se está obligando a la trabajadora a ser prudente: puede ser un saltamontes en lugar de una hormiga, si marca las casillas correctas. Pero,

dicen, sabemos por estudios psicológicos que la mayoría de la gente, sin pensarlo bien, elige la opción por defecto. Por lo tanto, argumentaron que deberíamos hacer de las opciones por defecto la opción más inteligente y permitir a la gente hacer elecciones tontas, si realmente quieren.

La filósofa política contemporánea, Sarah Conly, va más allá de Sunstein y Thaler. Dice que recientes investigaciones psicológicas han demostrado que la mayoría de la gente es previsiblemente irracional. Generalmente no son agentes autónomos que eligen por sí mismos, sino agentes imperfectos que hacen algunas cosas de forma autónoma y otras en piloto automático. Pero el problema es que el piloto automático a menudo se estrella o se desvía del camino. Hay poco que podamos hacer para cultivar grados más altos de racionalidad. Mill tiene la hipótesis de que los individuos criados en una sociedad liberal y tolerante aprenderían a ser más racionales. Conly responde: esa es solo una hipótesis empírica comprobable, y solo es parcialmente cierta. Conly argumenta que en los casos en que las personas son previsiblemente miopes e imprudentes con asuntos importantes, lo mejor es obligarlas a tomar decisiones prudentes. Conly reconoce que el Estado puede abusar de tal poder, pero duda de que eso signifique que sea prudente despojar al Estado de *todo* ese poder paternalista.

8

El alcance de la libertad económica

La teoría de la justicia de Rawls consiste en dos principios fundamentales: un principio de libertad y un principio que regula las desigualdades. Lo que hace de Rawls un liberal es que, en su teoría, la libertad tiene prioridad sobre las cuestiones de justicia distributiva. Por ejemplo, sostiene que sería injusto prohibir a la gente que adore a Zeus aunque eso mejorara de alguna manera el bienestar de los menos favorecidos.

El primer principio de justicia de Rawls, el Principio de Libertad, exige que cada ciudadano esté imbuido de un conjunto "plenamente adecuado" de derechos y libertades básicas.⁴⁶ En otras formulaciones más fuertes de ese

principio, Rawls dijo que cada ciudadano debe estar in-
fundido del más amplio conjunto de libertades básicas
compatibles con la misma libertad para todos.

Ahora pregunta, ¿qué libertades cuentan como libertades
"básicas"? ¿Qué derechos incluye el primer principio de
justicia? Rawls respondió al principio dándonos una
lista. El primer principio incluye libertades civiles,
como las libertades de conciencia, religión, expresión,
reunión y estilo de vida, así como la libertad sexual.
Incluye las libertades políticas, como el derecho a votar y
a postularse a un cargo y a ocupar un puesto si es elegido.
Incluye libertades procesales, como el derecho a un juicio
justo, el *habeas corpus*, el debido proceso y la libertad de
registro e incautación arbitrarios. Por último, incluye
algunas libertades económicas, como el derecho a la
propiedad personal y a elegir la propia profesión.

Nótese que Rawls no incluyó muchas otras libertades
económicas, como la libertad de contrato, de trabajar
sin licencia o de poseer propiedad productiva, como
libertades básicas. El Principio de Libertad no protege
la libertad de las personas para elaborar y firmar
contratos, para comprar y vender bienes o servicios en
términos que todas las partes consientan, para negociar
los términos bajo los cuales trabajan, para administrar
sus hogares como ellos lo ven, para crear cosas para la
venta, para iniciar, dirigir y detener negocios, para
poseer fábricas y negocios, para desarrollar la propiedad

con fines productivos, para tomar riesgos con el capital, o para especular con el futuro de las materias primas.

Rawls no estaba en contra de que tuvieras alguna de esas libertades. Después de todo, terminó abogando por una economía de mercado. Sin embargo, Rawls afirmó que deberíamos empapar a las personas con diversas libertades económicas capitalistas solo porque hacerlo resulta útil para llevar a cabo el Principio de la Diferencia. Según Rawls, a las personas no se les debe libertad económica como una cuestión de respeto a su agencia autónoma o a su condición de personas. Así que noten la sutil diferencia: para Rawls, se debe permitir elegir la propia religión incluso si la libertad de religión de alguna manera disminuye los ingresos medios de los menos favorecidos. Pero solo se debe permitir a la gente ser dueña de fábricas o tiendas si eso deriva en una ventaja para los menos favorecidos.

En cambio, los libertarios y los liberales clásicos sostienen que las libertades económicas deben considerarse a la par de las libertades civiles. Están de acuerdo con Rawls en que infundir a la gente con tales libertades produce buenas consecuencias, incluso para los menos favorecidos. Pero también piensan que la gente tiene derecho a la libertad económica por las mismas razones que tienen derecho a elegir su propia religión. Es tu vida, así que debes poder adorar a cualquier dios que quieras y

gastar tu dinero como quieras, siempre que no infrinjas los derechos de los demás.

Entonces, ¿por qué Rawls no está de acuerdo? La prueba principal de Rawls para saber si algo cuenta como una libertad básica es si tiene la conexión correcta con lo que Rawls llamó nuestros "dos poderes morales". Los dos poderes morales son, de acuerdo con Rawls, (1) la capacidad de desarrollar un sentido de la buena vida y (2) la capacidad de un sentido de la justicia. El primer poder, también llamado "racionalidad", es la capacidad de "tener una concepción racional del bien, el poder de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción coherente de valores, basada en una visión de lo que da sentido a la vida y a sus objetivos".⁴⁷ El segundo poder, también llamado "razonabilidad", es la capacidad de "comprender, aplicar y cooperar con otros, en términos de cooperación que sean justos".⁴⁸

Según Rawls, estos dos poderes son los que hacen que los seres humanos sean seres morales dignos de especial consideración. Son lo que nos separa de, digamos, los animales inferiores.

El filósofo Samuel Freeman, quizás el más importante intérprete de Rawls, explicó la conexión entre las libertades *básicas* y los poderes morales de la siguiente manera: "Lo que hace que una libertad sea básica para Rawls es que es una *condición social esencial para el desarrollo*

adecuado y el pleno ejercicio de los dos poderes de la personalidad moral sobre una vida completa."⁴⁹ Freeman aclaró que, para Rawls, la libertad es básica solo si es necesario que todos los ciudadanos tengan esa libertad para desarrollar los dos poderes morales.⁵⁰ Ya que Freeman acepta este punto de vista, llamemos a esto la prueba de libertad básica de Rawls–Freeman.

En su reciente libro *Free Market Fairness*, el filósofo John Tomasi argumentó que Rawls no tenía una razón de principios para limitar el alcance de la libertad económica. Cree que la mayoría de los argumentos de Rawls para proteger las libertades civiles, funcionan igual de bien que los argumentos para proteger las libertades económicas. Por ejemplo, Rawls argumentó que la libertad de religión es necesaria para que las personas desarrollen su concepción de la buena vida, para ser fieles a sí mismos y a lo que realmente son. Tomasi argumentó que esto también es cierto para la libertad económica. No basta con que seamos autores de nuestras propias vidas, que elijamos si adorar y cómo hacerlo, también debemos elegir cómo llevar nuestros asuntos económicos. Muchos ciudadanos no podrán llevar a cabo sus concepciones de la buena vida sin tener una amplia libertad económica.

Freeman respondió argumentando que Tomasi no comprendió la prueba de Rawls–Freeman. Claro, dijo

Freeman, tal vez es esencial para algunos empresarios tener una tienda para realizar su concepción de la buena vida. Pero Freeman replicó que no todos los ciudadanos necesitan tales libertades de capital para llevar lo que ellos ven como la buena vida.⁵¹ Para que algo sea una libertad básica, afirmó Freeman, debe ser esencial para que cada persona razonable pueda desarrollar un sentido de la buena vida o de la justicia. Freeman dijo que Tomasi, como mucho, nos había mostrado que estas libertades capitalistas son esenciales para mucha gente, pero no había mostrado que son esenciales para todos. Por lo tanto, Freeman concluyó que estas libertades capitalistas no pasan la prueba de Rawls-Freeman.

Freeman podría decirle a Tomasi que la gente en Dinamarca y Suiza disfruta de mucha más libertad económica que la gente en Rusia. Sin embargo, la mayoría de los rusos desarrollan un sentido de justicia o una concepción de la buena vida. De hecho, tal vez solo un puñado de países permiten a los ciudadanos tener el rango de libertad económica que Tomasi cree importante, sin embargo, a pesar de eso, la mayoría de los ciudadanos de esos países pueden y desarrollan los dos poderes morales. Esto significa que el argumento de Tomasi para expandir la lista de libertades básicas fracasa: las libertades económicas robustas no pasan la prueba de Rawls-Freeman.

Pero, como he señalado en otra parte, esto parece ser una victoria pírrica para Rawls y Freeman. El argumento de rechazar las libertades capitalistas como libertades básicas se aplica igualmente a las libertades progresistas. Después de todo, Rawls y Freeman han pensado que la gente tiene un derecho básico a amplias libertades de expresión, participación, votar y postularse a un cargo, etc. Pero también es profundamente inverosímil que sea necesario tener estas u otras libertades básicas de Rawls para desarrollar un sentido de justicia o una concepción de la buena vida. De nuevo, la gente en Dinamarca y Suiza disfruta de mucha más libertad civil que la gente en Rusia o China. Pero, la mayoría de los rusos pueden y desarrollan un sentido de justicia y una concepción de la buena vida. En el mejor de los casos, un pequeño puñado de países ofrecen a sus ciudadanos todas las libertades básicas de Rawls. Sin embargo, en la abrumadora mayoría de los países injustos, la inmensa mayoría de las personas desarrollan (y la mayoría del resto podría desarrollar) un sentido de la justicia y una concepción del bien, a pesar de carecer de estas libertades básicas o a pesar de no tener las libertades protegidas al nivel que Freeman y Rawls sugieren.

De hecho, parece que muy poca libertad es estrictamente necesaria para que la persona típica (por no hablar de toda la gente, como diría Freeman) desarrolle los dos

poderes morales. Así que no está claro que algo pase la prueba de Rawls-Freeman.

Demos un paso atrás y reflexionemos sobre el resultado de este debate. La mayoría de los pensadores liberales y libertarios creen que los derechos económicos no son simplemente una institución útil, una institución que tiende a generar buenas consecuencias. En cambio, sostienen que esos derechos son necesarios porque muestran respeto por las personas.

Estoy de acuerdo con ellos. Sin embargo, al final del día, las consecuencias siguen siendo importantes. Gran parte del debate sobre el alcance de la libertad económica se refiere a lo que pasará si trazamos la línea aquí o allá. Los marxistas piensan que las libertades capitalistas extensas significarían que los pobres serían más pobres mientras que los ricos serían más ricos. A su vez, los ricos explotarían a los pobres para sus propios fines. Los libertarios creen que las libertades capitalistas significan que todos, pobres y ricos, se hacen más ricos. Las consideraciones deontológicas solo nos llevan hasta cierto punto. Si, como afirman los marxistas, las libertades capitalistas generalmente llevan al desastre, costaría mucho defenderlas. Si el capitalismo tendiera a empobrecernos, entonces la justicia liberal sería una especie de maldición.

9

Autoridad y legitimidad del Estado

Un Estado es un conjunto de personas dentro de una sociedad que reclama un monopolio (sobre ciertas personas en una zona geográfica) sobre el uso legítimo de la coerción y que tiene un poder coercitivo suficiente para mantener ese monopolio.⁵² Los Estados reclaman un derecho de monopolio para crear e imponer normas, y también afirman que los ciudadanos tienen el *deber moral* de respetar esas normas.

Estamos acostumbrados a tener Estados, así que tendemos a suponer que son cosas buenas para tener. Pero vale la pena desafiar el sentido común. Piensa en esto: los monopolios son generalmente malos, no queremos que Walmart se convierta en un monopolio

minorista, después de todo. Entonces, ¿por qué tanta gente piensa que deberíamos tener monopolios en el poder normativo? Además, como señalé en la introducción, los Estados generalmente reclaman el derecho a hacer cosas que ningún individuo privado tendría derecho a hacer. Si Vani no puede prohibirte que bebas soda, ¿por qué el Estado podría hacerlo? (¿O también está mal que los Estados lo hagan?).

Los Estados se caracterizan por reclamar dos poderes morales especiales:

1. El permiso para crear y hacer cumplir reglas sobre ciertas personas dentro de un área geográfica.
2. El poder de crear en otros una *obligación moral* de obedecer esas reglas.

Generalmente, los filósofos políticos usan la palabra "legitimidad" para referirse al primer poder moral mientras que usan la palabra "autoridad" para referirse a la segunda.⁵³ (Sin embargo, hay que tener cuidado al leer la filosofía política: el uso de los términos técnicos "legitimidad" y "autoridad" no está exactamente estandarizado. Algunos autores utilizan los términos de manera diferente).

Por definición, un Estado es legítimo en caso de que sea permisible para ese Estado poner, crear, emitir y hacer

cumplir coercitivamente las normas. Esto deja abiertas algunas cuestiones que toda teoría de la legitimidad del Estado tendrá que resolver:

1. ¿Cualquier Estado tiene de hecho legitimidad? (¿Qué determina si un Estado tiene legitimidad?).
2. ¿Cuál es el *alcance* de la legitimidad del Estado? Es decir, ¿sobre qué temas puede un Estado crear reglas? Por ejemplo, los liberales creen que está fuera del alcance de la legitimidad del Estado prohibirte tener sexo con otro adulto con consentimiento.
3. ¿Cómo puede el Estado hacer cumplir las normas? Pocos creen que los Estados puedan ejecutar a los infractores de la ley en su primera infracción menor. En cambio, hay muchas preguntas complicadas sobre cuál es la mejor y más justa manera de hacer cumplir las reglas.
4. ¿Cuál es el *alcance* de un Estado? Es decir, ¿sobre qué personas un Estado en particular crea y hace cumplir las normas de manera permisible? Supongamos que Canadá y Estados Unidos van a la guerra y ambos países afirman que me reclutan en sus ejércitos. El estadounidense promedio concluye que es obvio que el Gobierno de Estados Unidos puede obligarme a ir a la guerra,

mientras que el Gobierno de Canadá, no. Pero quizás eso no sea tan obvio. Una teoría completa de la legitimidad del Estado tiene que resolver cuestiones sobre lo que determina los límites legítimos de un Estado legítimo. Como veremos más adelante, eso es difícil de hacer.

Por definición, un Estado es autoritario (o "tiene autoridad") sobre ciertas personas en caso de que esas personas tengan el deber moral de obedecer las leyes, edictos y órdenes de ese Estado. Se plantean cuestiones similares en relación con la autoridad y la legitimidad:

1. ¿Algún Estado tiene realmente autoridad? (¿Qué determina si un Estado tiene autoridad?).
2. ¿Cuál es el alcance adecuado de la autoridad gubernamental?
3. ¿Qué tan fuerte es el deber de obedecer?
4. ¿Cuál es el alcance adecuado de la autoridad gubernamental?

Para aclarar la diferencia, la legitimidad hace que esté bien que la policía te arreste. La autoridad hace que esté mal que te resistas a ellos cuando intentan arrestarte. En resumen, "legitimidad" se refiere al permiso moral para coaccionar, mientras que "autoridad" se refiere a un poder moral que induce en los demás el deber de someterse y obedecer.

Principalmente, decir que un Estado tiene autoridad es decir que tiene el poder de *crear* obligaciones donde antes no había ninguna. Por definición, si el Estado tiene autoridad sobre una persona, entonces cuando el Estado le ordena a esa persona hacer algo, tiene el deber moral de hacerlo *porque* el Estado lo dice. Así que se considera que tengo el deber moral preexistente de no matar a mi vecino. Mi Estado también me prohíbe hacerlo. Sin embargo, parece que la razón por la que tengo el deber moral de no matar a mi vecino no es que mi Estado me haya dicho que no lo haga. Más bien, está mal, independientemente de lo que el Estado ordene. Si el Estado me diera una dispensa especial para matar a mi vecino, seguiría estando mal hacerlo. El Estado no creó mi deber de no matar, y no me puede relevar de él.

Por otro lado, mi Estado también me obliga a pagar un tercio de mis ingresos en impuestos. Aquí, si tengo el deber de pagar ese impuesto, este deber existe solo porque mi Estado lo creó. Si el Estado rescindiera la orden, el deber de pagar desaparecería. Si el Estado decidiera cambiar el deber, es decir, exigir solo un cuarto de mis ingresos, entonces mi deber cambiaría.

La legitimidad y la autoridad son propiedades morales independientes. Es lógicamente posible que un Estado tenga legitimidad, pero carezca de autoridad. En ese caso, un Estado podría crear y hacer cumplir las normas de manera permisible, pero no tendríamos la obligación

de obedecer esas normas. Para ser más precisos, no tendríamos ninguna obligación de obedecer las reglas porque el Estado nos lo ordena, aunque podríamos tener razones independientes para obedecer las reglas. Así, por ejemplo, se podría sostener que los Estados pueden cobrar impuestos a los ciudadanos de manera permisible, pero aun así se podría sostener que los ciudadanos no tienen el deber de cumplir y podrían sentirse libres de participar en la evasión de impuestos si pueden salirse con la suya.

Esto puede parecer extraño al lector común, quien probablemente presume que la legitimidad y la autoridad van juntas. Sin embargo, siguiendo el trabajo del filósofo contemporáneo, A. John Simmons, sobre la obligación política, el punto de vista estándar entre los filósofos políticos que trabajan en este tema parece ser que algunos Estados tienen legitimidad, pero ninguno tiene autoridad.⁵⁴ Es decir, algunos Estados crean y aplican leyes de manera permisiva, pero nadie tiene el deber de obedecer al Estado. La mayoría de los lectores cree que tenemos el deber de obedecer al Estado, incluso cuando emite órdenes leve o moderadamente injustas, pero parece que el típico filósofo que escribe sobre la autoridad concluye que no tenemos el deber de obedecer. Como mínimo, la afirmación de que tenemos el deber de obedecer la ley o de diferir del Estado es extremadamente controvertida entre los filósofos políticos.

El principal y más popular argumento de por qué algunos Estados podrían ser legítimos es consecuencialista. El argumento se esboza como sigue:

1. Tenemos algún tipo de anarquía o algún tipo de Estado.
2. La anarquía sería desastrosa, pero la vida bajo ciertas formas de Estado sería bastante buena.
3. Por lo tanto, deberíamos tener un Estado.

Consideremos, como ejemplo, una variación de los argumentos de los filósofos del siglo XVII, Thomas Hobbes y John Locke, a favor del Estado. Por defecto, parece inverosímil que alguien tenga permiso para crear y hacer cumplir reglas sobre otros. O, diría Locke, por defecto, asumiríamos que cada persona tiene la misma libertad para hacer cumplir los derechos y castigar las violaciones de los derechos. Sin embargo, ambos piensan que, sin una agencia central y monopolística de aplicación, las cosas irán mal. Hobbes creía que, en ausencia de Estado, la vida sería "desagradable, pobre, bruta y corta".⁵⁵ La gente no será capaz de confiar entre sí y recurrirán a aprovecharse los unos a los otros de forma preventiva. Locke era menos pesimista; sostuvo que, en cambio, habría graves "inconvenientes".⁵⁶ Muchas violaciones de derechos quedarían impunes. Sería difícil procesar las violaciones de los derechos de manera justa e imparcial.

La gente sería parcial en su propio favor. Podrían llegar a los golpes o a la guerra como resultado.

Hobbes y Locke argumentaron entonces que ciertas formas de Estado resolverían estos problemas. Por supuesto, este tipo de argumentos consecuencialistas dependen de las consecuencias, por lo que importa mucho cuáles son los hechos. Si resulta empíricamente que alguna forma de anarquismo funciona tan bien como el estatismo, entonces este tipo de argumentos fracasaría.⁵⁷

En este sentido, uno de los argumentos económicos más comunes para la legitimidad del Estado es el "argumento de los bienes públicos". Un "bien público" se define como un bien no rival y no excluyente. Decir que un bien no es rival es decir que cuando una persona lo disfruta o lo usa, esto no disminuye la capacidad de otra persona para disfrutarlo o usarlo. Decir que un bien no es excluyente es decir que no hay manera de proporcionar el bien a una persona sin proporcionarlo a otras. Por ejemplo, supongamos que un asteroide está a punto de chocar con la Tierra. Si Bill Gates paga 50 000 millones de dólares por lanzar una expedición para destruir el asteroide, no solo se salva a sí mismo, salva a *todo el mundo*. Algunos ejemplos comunes de bienes públicos incluyen sistemas de control de inundaciones, faros, carreteras, calidad del aire y defensa nacional.

El argumento de bien público para el Estado es el siguiente:

1. Hay ciertos bienes públicos que son vitales para llevar una vida decente.
2. El mercado tenderá a no proporcionar esos bienes públicos.
3. El Estado tenderá a proporcionarlos a un nivel más o menos adecuado.
4. Por lo tanto, deberíamos tener un Estado.

Obsérvese que la premisa 1 es una afirmación normativa, mientras que las premisas 2 y 3 son afirmaciones empíricas. Por lo tanto, para que el argumento se lleve a cabo, es vital establecer, como punto filosófico, que hay ciertos bienes tan valiosos que valdría la pena crear un Estado para obtenerlos. Las premisas 2 y 3 son afirmaciones empíricas, científico-sociales. El principal subargumento de la premisa 2 es que debido a que los bienes en cuestión son no excluyentes, la gente tratará de "aprovecharse" de otros, si esos otros los proporcionan. La preocupación es que, si todas las personas piensan para sí mismas, "obtendré el beneficio sin importar si pago por ello", entonces nadie pagará por ello y nadie obtendrá el beneficio.⁵⁸

Ahora pasemos a la cuestión de la autoridad gubernamental. Decir que un Estado tiene autoridad sobre ti (en algún dominio) es decir que si ese Estado crea una ley o emite una orden (digamos, a través de algún tipo

de proceso legal), tienes que obedecer esa ley o esa orden. En los últimos 2500 años, los filósofos han producido una amplia gama de teorías que intentan explicar por qué algunos gobiernos pueden tener tal autoridad. Sin embargo, parece que cada una de estas teorías fracasa, por lo que el escepticismo sobre la autoridad gubernamental es ahora la posición dominante. No tengo espacio aquí para revisar cada una de estas teorías, pero cubriré algunas de las más prominentes.

Tal vez la teoría más común es que el Estado tiene autoridad porque de alguna manera hemos *consentido* su autoridad. A la mayoría de nosotros se nos dijo en la escuela primaria que la democracia se basa en el consentimiento de los gobernados. Sócrates (como lo retrata Platón en *Critón*) y Locke argumentaron que, de una manera u otra, hemos consentido al Estado en la forma de un "contrato social". Consideremos: Tengo un contrato con la Universidad de Georgetown. A cambio de salario y beneficios, acepto seguir ciertas normas, como su orden de que enseñe ciertos cursos. Tal vez nuestra relación con el Gobierno es así: acordamos obedecer y pagar impuestos a cambio de protección y seguro social.

El problema, sin embargo, es que nuestra relación con el Estado no parece consensuada en absoluto. Las relaciones genuinamente consensuadas tienen ciertas características.⁵⁹ Recientemente, consentí en comprar

una Fender American Deluxe Telecaster. Todo lo siguiente era cierto:

- A. Realicé un acto que significó mi consentimiento. En este caso, pedí la guitarra a un comerciante. El resultado, que perdí dinero pero gané una Telecaster, no habría ocurrido si no hubiera realizado el acto que significaba el consentimiento.
- B. No me obligaron a realizar ese acto; tenía una forma razonable de evitarlo.
- C. Si hubiera dicho explícitamente: "Me niego a comprar una Fender Telecaster a ese precio", el intercambio nunca habría tenido lugar.
- D. El distribuidor no tenía derecho de tomar mi dinero a menos que me enviara la guitarra; tenía que cumplir su parte del trato.

Si no se hubiera dado ninguna de estas condiciones, no habría sido una transacción consensuada. Supongamos que, en lugar de A, el comerciante me envió la guitarra y se llevó mi dinero, aunque nunca hice un pedido. Eso no es consentimiento: es un robo. Supongamos que, en lugar de B, el traficante me puso una pistola en la cabeza y me dijo que debía comprar la guitarra o morir. Eso no es consentimiento: es un robo. Supongamos que, en lugar de C, mi distribuidor me llamara algunas veces y me

preguntara si necesitaba algo. Supongamos que le digo: "No necesito ni quiero una Telecaster". Supongamos que me la envía de todas formas. Eso no es consentimiento: es un regalo no deseado. Supongamos que, en lugar de D, el vendedor se llevó mi dinero, pero se quedó con la guitarra. Eso no es consentimiento: es fraude o incumplimiento de contrato.

Nuestra relación con el Estado se parece mucho más a estos casos de robo, hurto, regalos no deseados o fraude e incumplimiento de contrato, que a un caso de relación consensuada. Independientemente de si tu votas o participas o consientes, o lo que digas o hagas, tu Estado te impondrá reglas, regulaciones, restricciones, beneficios e impuestos. Sus acciones no hacen ninguna diferencia.

Además, no tienes una forma razonable de rechazar el control del Estado. Los Estados controlan toda la tierra habitable, por lo que no hay forma razonable de escapar del Estado. (Ni siquiera puedes mudarte a la Antártida: los Estados del mundo te prohíben vivir allí). A lo sumo, una pequeña minoría de nosotros, los que tenemos los medios financieros y el permiso legal para emigrar, podemos elegir qué Estado nos gobernará. Incluso eso, elegir qué Estado nos gobernará no significa un consentimiento real. Un grupo de hombres le dice a una mujer: "Debes casarte con uno de nosotros o ahogarte en el océano, pero te dejaremos elegir con quién te casas".

Cuando ella elige un marido, no consiente en casarse. No tiene una verdadera opción.⁶⁰

Además, aunque disientas activamente, el Estado te impondrá las reglas de todos modos. Supongamos que fumas marihuana. Tu no estás de acuerdo con las leyes de penalización de la marihuana y crees que es profundamente inmoral meter a la gente en la cárcel por posesión de marihuana. Aun así, el Estado te meterá en la cárcel por posesión. Esto es diferente a una transacción consensuada, donde decir no significa no. Para el Estado, tu “no”, no importa.

Por último, los Estados te exigen que te atengas a sus normas y te obligarán a pagar impuestos, aunque no cumplan con su parte y mantengan su fin de la transacción. Así, por ejemplo, si el Estado no proporciona una educación adecuada o no te protege, te obligará a pagar impuestos y a cumplir con sus reglas. Como señala el filósofo contemporáneo Michael Huemer, la Corte Suprema de los Estados Unidos ha dictaminado repetidamente que el Estado no tiene el deber de proteger a los ciudadanos individuales. Supongamos que llamas a la policía para alertarlos de que hay un intruso en tu casa, pero la policía nunca se molesta en despachar a alguien para ayudarte, y como resultado el intruso te viola. El Estado aún requiere que pagues impuestos por los servicios de protección que eligió no desplegar en tu nombre.⁶¹

Ningún Estado, ni siquiera uno democrático, se basa en algo como una relación contractual o consensual. Los filósofos han tratado de defender otros tipos de teorías de autoridad. Algunos sostuvieron que los Estados tienen autoridad no porque nosotros, de hecho, los consintamos, sino porque los consentiríamos si fuéramos razonables y estuviéramos plenamente informados. Otros han argumentado que tenemos deberes de juego limpio, de reciprocidad o de gratitud, y que para cumplir esos deberes debemos obedecer la ley. No revisaré estas tesis aquí, pero un lector interesado puede ver las lecturas recomendadas para más información.

10

*¿Qué cuenta
como "sociedad"?*

Hemos estado dando vueltas a la palabra "sociedad" libremente. Muchos filósofos siguen el ejemplo. Por ejemplo, Rawls declaró que una teoría de la justicia está destinada a evaluar la "estructura básica de la sociedad", con lo que se refería a las instituciones de la sociedad. Dijo: "La sociedad es una empresa cooperativa para el beneficio mutuo".⁶² Muchos filósofos argumentan que tenemos obligaciones de virtud cívica, para promover el bien común de la sociedad.⁶³ Cuando los igualitarios se quejan de las desigualdades de la riqueza, se refieren a las desigualdades dentro de una sociedad. Los relativistas culturales sostienen que las verdades morales varían de

una sociedad a otra. Los ciudadanos de a pie afirman que tenemos una deuda con la sociedad. Y así sucesivamente.

¿Pero qué cuenta como sociedad? ¿Dónde se detiene una sociedad y comienza otra? ¿Qué tan nítidas son las fronteras? ¿Soy miembro de una sociedad o de muchas? Si soy miembro de muchas sociedades, entonces: ¿cuál es la más importante para temas de justicia?

La mayoría de la gente asume, sin reflexionar, que su sociedad consiste en todos sus conciudadanos o residentes en cualquier Estado nacional en el que viven. Pero esa es una suposición problemática. Si Rawls tenía razón en que una sociedad es una empresa cooperativa para el beneficio mutuo, entonces los límites de mi sociedad no son iguales a las fronteras nacionales de los Estados Unidos. Mi esfera de cooperación es tanto más amplia como más estrecha que eso. Considera que decenas de millones de personas contribuyeron de alguna manera a producir la computadora en la que ahora escribo, mientras que otras decenas de millones de personas contribuyeron a producir la comida que comeré más tarde. Algunas de estas personas son estadounidenses, pero la mayoría no lo son. De la misma manera, en mi vida diaria interactúo con un pequeño número de personas, muchas de las cuales son estadounidenses, pero muchas otras no lo son.

El *nacionalismo* es la afirmación de que tenemos un vínculo moral especial con los miembros de nuestro Estado

nación. Los nacionalistas sostienen que el hecho de que seamos ciudadanos de diferentes Estados naciones es moralmente importante. Piensan que le debemos más a nuestros conciudadanos que a los demás. Se pueden ver ejemplos de nacionalismo, por ejemplo, en los llamados a "comprar lo nacional" o, alternativamente, en la forma en que la mayoría de los estadounidenses quedan desconcertados cuando los militares americanos matan a civiles en otros países.

El nacionalismo es la opinión de que debemos tratar a todos los miembros de nuestro Estado nación como parte de una familia extendida. La moralidad de sentido común sostiene que no tenemos que ser imparciales entre todas las personas. En el pensamiento de sentido común, no solo *puedo* mostrar una preferencia especial por mi familia y amigos por sobre los extraños, sino que *debo* hacerlo. Pocos pensarían que es correcto que me niegue a llevar a mi esposa al aeropuerto solo porque un extraño necesita un poco más el viaje.

Si el nacionalismo fuera cierto, entonces esto explicaría por qué, por ejemplo, Suecia puede gastar enormes sumas para promover el bienestar de sus clases "bajas" relativamente ricas, mientras que más o menos ignora el sufrimiento significativamente mayor de los pobres desesperados del mundo. O si las formas más extremas de nacionalismo fueran ciertas, entonces esto explicaría por qué los Estados pueden matar, explotar o empobre-

cer a civiles inocentes de otros países para beneficiar a sus propios ciudadanos, incluso cuando los costos para los ciudadanos extranjeros exceden en gran medida los beneficios para sus propios ciudadanos.

Hay al menos dos alternativas al *nacionalismo*. El *cosmopolitismo* es la tesis de que, desde el punto de vista de la justicia, todos en todas partes cuentan por igual. Los cosmopolitas sostienen que la pertenencia a un Estado nación es en su mayor parte moralmente arbitraria. Los otros ciudadanos no son como amigos o familiares sino como extraños. No tengo una conexión especial con la gente de California, a diferencia de Ontario. Los Estados nacionales no deben tratar a los ciudadanos de naciones extranjeras como si sus vidas fueran menos valiosas.

Otra alternativa es el *localismo*. El localismo sostiene que, en efecto, tenemos lazos especiales con una comunidad (más grande que nuestra esfera de amigos y familiares), pero esta comunidad es nuestra comunidad local. Por ejemplo, muchas personas ahora abogan por comprar *localmente* en lugar de comprar lo nacional, porque piensan que debemos comprar sus productos a los productores de nuestros pueblos y pueblos vecinos en vez de los productos de los competidores más lejanos.

Por regla general, si no es por necesidad lógica, los economistas, los liberales clásicos y los libertarios

tienden a ser cosmopolitas. La mayoría de los filósofos progresistas son nacionalistas, aunque muchos son cosmopolitas. Los comunitaristas de izquierda tienden a ser localistas, mientras que los conservadores tienden a ser nacionalistas. Podemos especular por qué esto podría ser así. Tal vez sea una diferencia en la psicología más que en la filosofía. Como dice el psicólogo moral Jonathan Haidt, los libertarios y los conservadores difieren en si consideran la lealtad como un concepto moral fundamental.⁶⁴ Quizás es en parte porque la economía nos dice que no debemos tratar las fronteras estatales como algo mágico, no hay una verdadera diferencia entre el comercio a través de las fronteras estatales versus el límite de condado, y los libertarios son más propensos que los conservadores a aplicar el razonamiento económico a los asuntos morales.

11

*Por qué la filosofía
política necesita de la
economía política*

Considera el siguiente argumento:

1. El Estado debe promover el bienestar humano y está autorizado para hacer lo que sea necesario para hacerlo.
2. Si el Estado debe promover el bienestar humano y está autorizado para hacer lo que sea necesario para hacerlo, entonces deberíamos tener un Estado de bienestar que garantice por medios legales que nadie caiga por debajo de un determinado nivel de bienestar.

3. Por lo tanto, deberíamos tener un Estado de bienestar que garantice por medios legales que nadie caiga por debajo de un determinado nivel de bienestar.

Supongamos, por el bien del argumento, que la premisa 1 es correcta. Incluso con esa suposición caritativa, el argumento no es sólido. El problema es que la premisa 2 es cuestionable. Tendríamos que comprobar si los Estados de bienestar realmente mejoran el bienestar a largo plazo, en comparación con otras opciones de arreglos institucionales. Si nos preocupamos por el bienestar, no lo daríamos por sentado. Debemos, precisamente por que nos importa, comprobarlo para asegurarnos de estar en lo correcto.

Los filósofos políticos y los estudiantes de filosofía política a menudo no logran comprobar para asegurarse de estar en lo correcto. En su lugar, cometen lo que me gusta llamar la *falacia del estatismo directo*. La falacia del estatismo directo es el error de presumir que, si algo es valioso, entonces (1) debe ser promovido por el Estado y (2) debe ser promovido por el Estado de manera directa.

Son dos errores separados. Primero, aunque concluyas que algo es valioso, no se deduce automáticamente que el Estado deba tratar de promoverlo en absoluto. Sigue siendo una pregunta abierta si esa es una tarea para el Estado. Que el Estado se encargue de promover ese valor

depende en parte de si podemos usar correctamente la coerción para producir ese valor (por ejemplo, creo que el *death metal* progresivo sueco es un gran arte, pero no creo que podamos utilizar la coerción para asegurarnos de generar más). También depende, al menos en parte, de si el Estado es la institución más efectiva para promover ese valor. Puede que no lo sea.

En segundo lugar, aunque concluyas que algo valioso es una tarea del Estado, este tiene dos maneras de promover ese valor: directa o indirectamente. Por ejemplo, supongamos que tú piensas que el Estado debe asegurar que la economía crezca. Podría intentar hacerlo directamente subvencionando nuevas empresas, ofreciendo subvenciones a empresas o gastando dinero con el fin de estimular la economía. O podría intentar hacerlo indirectamente manteniendo un marco institucional básico (como el Estado de derecho), la democracia representativa constitucional, los tribunales y los derechos de propiedad) bajo el cual se incentivará a la gente a actuar de forma que se produzca un crecimiento espontáneo. Es una cuestión empírica y pertinente a las ciencias sociales el determinar qué combinación de métodos directos e indirectos funciona mejor para lograr ese objetivo. No debemos simplemente suponer que los métodos directos funcionan mejor que los indirectos. De hecho, en este caso, la investigación económica tiende a encontrar que los métodos indirectos suelen ser los mejores.

Rawls, en algunas partes de sus escritos, pensó que era útil dejar de lado estas cuestiones de economía política. Dijo que deberíamos imaginar que las instituciones siempre logran sus fines.⁶⁴ Pero con el debido respeto a Rawls, eso es probablemente lo último que querríamos hacer si quisiéramos pensar cuidadosamente acerca de las instituciones. Por el contrario, lo recomendable es nunca asumir que las instituciones logran sus fines previstos, sino que debemos estudiar con detenimiento los factores que determinan el desempeño de las instituciones.

Imagina que unos ingenieros estuvieran diseñando coches y dijeran: "Estamos haciendo la teoría del coche *ideal*. Así que imaginemos que los componentes logran sus objetivos". En ese caso, los ingenieros podrían poner el cinturón de seguridad en el exterior del coche o poner el espejo retrovisor en el maletero. "Claro, eso no funcionaría en el mundo real, pero imaginamos que los componentes cumplen sus fines". En realidad, una vez que tomamos el consejo de Rawls, todas las apuestas están cerradas. Podríamos decir que la mejor manera de lograr la justicia es cantando "Kum Ba Yah" en el campamento de verano.

Piensa con más profundidad en la cuestión de las garantías legales. Hay una diferencia entre garantizar en el sentido de que algo resulta inevitable, como cuando un economista dice que el proteccionismo desenfrenado ga-

rantiza un menor crecimiento económico, y garantizar en el sentido de expresar un compromiso firme para lograr algún objetivo a través de la acción del Estado, como cuando George W. Bush garantizó que ningún niño se quedaría atrás. Claramente, una garantía en el segundo sentido no tiene por qué ser una garantía en el primero. De hecho, es posible que una garantía legal de que el Estado logrará algún objetivo sea lo que garantiza que el objetivo no se cumplirá. Por ejemplo, si el Estado garantizara legalmente que cada estadounidense tendría un ingreso mínimo real de un millón de dólares, esto podría dañar más que ayudar a los estadounidenses. En ese régimen, poca gente elegiría trabajar y, por lo tanto, no habría suficientes impuestos para pagar el ingreso básico garantizado.

El economista y politólogo contemporáneo Michael Munger tiene un experimento de pensamiento que parodia un error común que la gente comete al razonar sobre las instituciones. Imagina que la feria estatal decide hacer un concurso del "Gran Cerdo Bonito". Terminan vendiendo solo dos entradas. Mientras que hay muchos cerdos grandes y muchos cerdos bonitos, pocos cerdos son grandes y bonitos. El juez echa una larga mirada al primer cerdo y exclama: "¡Dios mío, qué cerdo tan feo! ¿Sabes qué? Démosle el premio al segundo". El error del juez es claro: el segundo cerdo puede ser aún más feo. El juez debe mirar antes de decidir. Es un error obvio, pero

muchos economistas, politólogos y filósofos cometen el mismo error cuando juzgan las instituciones. Se quejan de lo feas que son algunas instituciones en la práctica y luego dicen que deberíamos ir con sus alternativas favoritas. Pero no examinan si sus alternativas favoritas son aún más feas.

Por ejemplo, considera el siguiente argumento que podría hacer un progresista:

1. Hay un fallo de mercado en este sector de la economía.⁶⁶
2. En principio, el problema se podría solucionar mediante la regulación estatal.
3. Por lo tanto, debemos facultar al Estado para que arregle el problema.

El problema con este argumento es que, así como los mercados pueden fallar y fallan, también los Estados pueden fallar y fallan. Una cosa es argumentar que, en principio, un Estado bien informado y motivado podría corregir un fallo del mercado. Otra cosa es argumentar que un Estado de la vida real corregirá un fallo del mercado. Cuando los libros de texto de introducción a la economía piden la intervención del Estado, estipulan que los Estados en cuestión saben cómo corregir los fallos del mercado y usarán su poder para hacerlo. En el mundo real, no podemos estipular que los Estados sean

así. Eso podría marcar la diferencia en lo que queremos que hagan los gobiernos de la vida real.

Esta es una introducción a la filosofía política, no a la economía política. Sin embargo, mi objetivo final es advertir a los lectores que se tomen en serio la economía política. No es posible hacer una recomendación formal sobre qué instituciones debemos favorecer sin entender cómo funcionan estas instituciones. Un pensador cuidadoso siempre considerará cómo equilibrar las fallas del mercado y del Estado, así como el mercado y los éxitos del Estado.⁶⁷ La filosofía puede ayudarnos a pensar más claramente en la política, pero también puede tentarnos a creer que podemos resolver todos los problemas del mundo desde el sillón con unos pocos argumentos ingeniosos. Por lo tanto, mi recomendación final es que tú, el lector, no te detengas aquí. Aprende economía básica, ciencia política y sociología también.

Notas finales

1. Douglass North, *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance* (Nueva York: Cambridge University Press, 1990), pág. 3.
2. Para una visión general, véase Dennis Chong, "Degrees of Rationality in Politics", en *The Oxford Handbook of Political Psychology*, ed. Leonie Huddy, David O. Sears y Jack S. Levy (Nueva York: Oxford University Press, 2013), págs. 96 a 129.
3. Por ejemplo, véase Aaron Ross Powell, ed., *Arguments for Liberty* (Washington, D.C.: Instituto Cato, 2014), que ilustra cómo los liberales podrían aceptar cualquiera de al menos 10 teorías morales diferentes.
4. Ver Gerald Gaus, *Political Concepts and Political Theories* (Boulder, CO: Westview Press, 2000).
5. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pág. 4.
6. Véase Michael Clemens, "Economics and Emigration: Trillion-Dollar Bills on the Sidewalk?" *Journal of Economic Perspectives* 23 (2011): págs. 83 - 106.
7. Los economistas dicen que un cambio del *statu quo* es Pareto superior en caso de que al menos una per-

sona mejore sin empeorar a nadie más. En el mundo real, muchos cambios ayudan a algunas personas, pero perjudican a otras. Por lo tanto, los economistas están interesados en la eficiencia de Kaldor-Hicks. Un cambio del *statu quo* es Kaldor-Hicks eficiente si, y solo si, ayuda a algunos y daña a otros, pero la ganancia para los ganadores es mayor que la pérdida para los perdedores. En este caso, los ganadores podrían compensar a los perdedores por sus pérdidas. Por lo tanto, un cambio superior de Kaldor-Hicks es potencialmente un cambio superior de Pareto.

8. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Nueva York: Basic Books, 1974), pág. 41.
9. *Ibid.*
10. Wesley Newcomb Hohfeld, "Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", *Yale Law Journal* 23 (1913): págs. 16-59.
11. Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", en Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, ed. Henry Hardy, Roger Hausheer y Noel Annan (Nueva York: Farrar, Straus y Giroux, 1997), pág. 168
12. *Ibíd.*, pág. 169.
13. G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Nueva York: Cambridge University Press, 1995), pág. 58.
14. Expresión de origen francés que traducida significa "dejar hacer, dejar pasar", y se refiere a una doc-

trina económica basada en la proposición de que el Estado debe reducir al mínimo su intervención en el funcionamiento de la economía.

15. John Stuart Mill, *On Liberty* (Indianápolis, IN: Hackett Publishing, 1978).
16. Gerald Gaus, "Property", en *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, ed. David Estlund (Nueva York: Oxford University Press, 2012), pág. 96.
17. Jean-Jacques Rousseau, *The Major Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, trans. John T. Scott (Chicago: University of Chicago Press, 2012), pág. 91
18. John Locke, *Second Treatise of Government* (Indianápolis, IN: Hackett Publishing, 1980), pág. 21.
19. Véanse los datos históricos del PIB/capita de Angus Maddison, disponibles aquí: <http://www.ggdc.net/maddison/Maddison.htm>. Véase también de Angus Maddison *Contours of the World Economy, 1-2030 d.C: Essays in Macroeconomic History* (Nueva York: Oxford University Press, 2003).
20. <http://aspe.hhs.gov/poverty/15poverty.cfm>. Cálculos del autor.
21. Maddison, *Contours of the World Economy, 1-2030 d.C.*
22. David Schmidtz y Jason Brennan, *A Brief History of Liberty* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), pág. 122; y <http://www.ggdc.net/maddison/Maddison.htm>
23. David Schmidtz, "The Institution of Property", So-

- cial Philosophy and Policy* 11 (1994): págs. 42 - 62.
24. Garrett Hardin, " The Tragedy of the Commons ", *Science* 162 (1968): págs. 1243-48.
25. Esta forma de caracterizar a Rawls se la debo a David Schmidtz, *Elements of Justice* (Nueva York: Cambridge University Press, 2006), págs. 187-88, 219.
26. Rawls 1971, pág. 60.
27. Para una crítica sostenida de Rawls sobre este punto, véase Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).
28. G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Nueva York: Oxford University Press, 2009).
29. Rawls 1971, págs. 453 - 55.
30. Véase Cohen 2009; G. A. Cohen, *Why Not Socialism?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).
31. Los principios de la justicia distributiva tienen por objeto explicar cuál debe ser la "distribución" adecuada de la riqueza, los ingresos u otros bienes básicos. Los principios de "justicia social" son un subconjunto de los principios de la justicia distributiva. Los defensores de la justicia social creen que la justicia distributiva requiere algún tipo de énfasis especial en los pobres. Así, por ejemplo, un meritocrático cree que las personas deben tener ingresos en proporción a su merecimiento o mérito. El meritocrático aceptaría así un principio de

justicia distributiva pero no un principio de justicia social.

32. F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty, Volume II: The Mirage of Social Justice* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).
33. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Nueva York: Cambridge University Press, 1996), pág. 119.
34. Nozick 1974, págs. 150-59. Cohen 1995, págs. 229-44, muerde el anzuelo y se pregunta sobre la redistribución de los ojos. Cecile Fabre, *Whose Body Is It Anyway?* (Nueva York: Oxford University Press, 2006), argumenta a favor de la redistribución forzada de los ojos y otros órganos.
35. Estrictamente hablando, Rawls no dice esto. Para él, el Principio de la Diferencia está subordinado al Principio de la Libertad y al principio de la justa igualdad de oportunidades. Estrictamente hablando, la opinión de Rawls es que debemos tratar de realizar el Principio de la Diferencia tanto como sea posible, pero debemos tratar el Principio de Libertad y el principio de igualdad de oportunidades como restricciones laterales.
36. Nozick 1974, pág. 160.
37. *Ibidem*, págs. 151-52, 344n2.
38. *Ibid.*, pág. 166.
39. *Ibid.*, pág. 163.

40. F. A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), págs. 132 - 34. Debo el descubrimiento de esta línea que a menudo se pasa por alto a John Tomasi.
41. *Ibíd*, pág. 132.
42. Nozick 1974, pág. 180.
43. Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill: A Biography* (Nueva York: Cambridge University Press, 2004).
44. John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Indianápolis, IN: Hackett Publishing, 2002), pág. 10.
45. Jeremy Waldron, *The Harm in Hate Speech* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014).
46. Rawls 1996, págs. 5 y 6.
47. Samuel Freeman, *Rawls* (Nueva York: Routledge Press, 2009), p. 54.
48. *Ibid*.
49. *Ibíd.*, pág. 55. *Cursiva en el original.*
50. <http://bleedingheartlibertarian.com/2012/06/can-economic-liberties-be-basic-liberties/>.
51. *Ibid*.
52. Parafraseando a Gregory Kavka, "Why Even Morally Perfect People Would Need Government", *Social Philosophy and Policy* 12 (1995): pág. 1-18; aquí pág. 2.
53. David Estlund, *Democratic Authority* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), pág. 2.

54. Véase, por ejemplo, A. John Simmons, "Philosophical Anarchism", en *For and against the State: New Philosophical Readings*, ed. John T. Sanders y A. John Simmons (Boulder, CO: Rowman and Littlefield, 1996), págs. 19 - 30. Nótese que Simmons no utiliza las palabras "autoridad" y "legitimidad" de la manera en que yo lo hago, ya que las definiciones que utilizo se convirtieron en estándar más tarde en la literatura. Para un estudio que muestra lo insostenibles que son la mayoría de los relatos sobre la obligación política, véase M. B. E. Smith, "The Duty to Obey the Law", en *Companion to the Philosophy of Law and Legal Theory*, ed., Londres, 2003. D. Patterson (Oxford: Blackwell, 1996). Véase también Arthur Isak Applbaum, "Legitimidad sin el deber de obedecer", *Philosophy and Public Affairs* 38 (2010): págs. 216 - 39.
55. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Indianápolis, IN: Hackett Publishing, 1994), pág. 78.
56. Locke 1980, págs. 72 y 73.
57. Para un argumento sostenido en este sentido, véase Michael Huemer, *The Problem of Political Authority* (Nueva York: Palgrave MacMillan, 2013).
58. Para un contrargumento, ver David Schmidtz, *The Limits of Government: An Essay on the Public Goods Argument* (Boulder, CO: Westview Press, 1990).
59. Los siguientes párrafos incorporan material de Brennan 2016, páginas a ser determinadas.

60. Para otra refutación de las teorías del consentimiento de la legitimidad política, véase Huemer 2013, págs. 20 a 58; Christopher Heath Wellman y John Simmons, *Is There a Duty to Obey the Law?* (Nueva York: Cambridge University Press, 2006), págs. 116 a 18.
61. Huemer 2013, págs. 32 y 33. Huemer cita tres casos recientes en los que la Corte Suprema sostuvo que el Estado no tiene obligaciones con los ciudadanos, sino con el público en general.
62. Rawls 1971, pág. 4.
63. Por ejemplo, Richard Dagger, *Civic Virtues* (Nueva York: Oxford University Press, 1997).
64. Ver Jonathan Haidt, *The Righteous Mind* (New York: Vintage, 2013).
65. John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), págs. 137-38.
66. Un mercado falla cuando no alcanza la plena eficiencia de Pareto. En el mundo real, los mercados casi nunca son perfectos y, por lo tanto, "fallan" todo el tiempo. La mayoría de los "fallos" no son graves, por lo que el término "fallo del mercado" es engañoso. Observaciones similares se aplican al término "fracaso del Estado".
67. Por ejemplo, Elinor Ostrom, *Governing the Commons* Nueva York: Cambridge University Press, 1990).

Lecturas recomendadas

John Rawls, Justice as Fairness: A Restatement. Un resumen corto y conciso de la teoría final de Rawls. Rawls se propuso sistematizar y defender los ideales liberales de la izquierda. Emergió como el filósofo político dominante de los últimos 50 años. Muchos filósofos ahora consideran a Rawls como la línea de base desde la cual se deben justificar las desviaciones.

David Schmidtz, Elements of Justice. En este libro notable y fácil de leer, Schmidtz ayuda a los lectores a clasificar algunas de las ideas más desconcertantes sobre la justicia, la libertad, la reciprocidad, la igualdad y el merecimiento.

Michael Huemer, The Problem of Political Authority. Huemer estudia todas las principales teorías sobre la autoridad del Estado y encuentra que las teorías son deficientes. Una impresionante defensa del anarquismo

Sobre el autor

Jason Brennan (Ph.D, 2007, Universidad de Arizona) es el Profesor de Estrategia, Economía, Ética y Política Pública de la Escuela de Negocios McDonough, de la Universidad de Georgetown. Es autor de *Markets without Limits*, con Peter Jaworski (Routledge Press, 2015); *Compulsory Voting: For and Against*, con Lisa Hill (Cambridge University Press, 2014); *Why Not Capitalism?* (Routledge Press, 2014); *Libertarianism: What Everyone Needs to Know* (Oxford University Press, 2012); *The Ethics of Voting* (Princeton University Press, 2011); y, con David Schmidtz, *A Brief History of Liberty* (Wiley-Blackwell, 2010). Actualmente escribe *Against Politics*, en colaboración con Princeton University Press, y, con Bas Van der Vossen, *Global Justice as Global Freedom: Why Global Libertarianism is the Humane Solution to World Poverty*, bajo contrato con Oxford University Press.

¿Qué es la filosofía política?

La mayor parte del debate político es superficial. Basta con poner las noticias por cable. La filosofía es para la gente que quiere entender las cuestiones profundas. El objetivo de la filosofía política es determinar los criterios por los cuales juzgamos las diferentes instituciones como buenas o malas, justas o injustas.

Algunas personas pueden pensar que no necesitan la filosofía política: "¿A quién le importan las insípidas y obtusas nociones de la justicia? Soy un pragmático. Solo quiero saber lo que funciona". Pero esta no es una forma de evadir la filosofía política; es una forma de ser dogmático al respecto. Antes de que podamos solo hacer "lo que funciona", tenemos que saber qué es lo que funciona.

Este libro sirve de introducción a algunas de las principales teorías de la justicia, a los argumentos que los filósofos han presentado a favor y en contra de estas teorías y, en definitiva, a cómo ser más reflexivo y riguroso en tu propio pensamiento.

JASON BRENNAN (Ph.D, 2007, Universidad de Arizona) es el Profesor Asociado de Estrategia, Economía, Ética y Política Pública de la Familia Robert J. y Elizabeth Flanagan en la Escuela de Negocios McDonough de la Universidad de Georgetown. Es autor de *Markets without Limits*, con Peter Jaworski (Routledge Press, 2015); *Compulsory Voting: For and Against*, con Lisa Hill (Cambridge University Press, 2014); *Why Not Capitalism?* (Routledge Press, 2014); *Libertarianism: What Everyone Needs to Know* (Oxford University Press, 2012); *The Ethics of Voting* (Princeton University Press, 2011); y, con David Schmidtz, *A Brief History of Liberty* (Wiley-Blackwell, 2010).

ISBN: 978-9942-40-052-9



9 789942 400529

CATO
INSTITUTE

udla