

JUAN RAMÓN RALLO

CONTRA

LA RENTA BÁSICA

POR QUÉ LA REDISTRIBUCIÓN
DE LA RENTA RESTRINGE NUESTRAS LIBERTADES
Y NOS EMPOBRECE A TODOS



«Porque lo básico no es la renta.
Lo básico es la libertad.»

Del prólogo de Carlos Rodríguez Braun

DEUSTO

Contra la renta básica

Por qué la redistribución de la renta
restringe nuestras libertades y nos
empobrece a todos

JUAN RAMÓN RALLO



EDICIONES DEUSTO

© 2015 Juan Ramón Rallo

© Centro Libros PAFP, S.L.U., 2015

Deusto es un sello editorial de Centro Libros PAFP, S. L. U.

Grupo Planeta

Av. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona

www.planetadelibros.com

Diseño de cubierta: Departamento de Arte y Diseño, Área Editorial Grupo Planeta

ISBN: 978-84-234-2095-7

Depósito legal: B. 9.292-2015

Primera edición: mayo de 2015

Preimpresión: Víctor Igual, S.L.

Impreso por Romanyà Valls, S. A.

Impreso en España - *Printed in Spain*

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Sumario

Prólogo	9
Introducción	15
Capítulo 1. ¿Qué es la renta básica?	19
Capítulo 2. El liberalismo	29
Capítulo 3. La socialdemocracia	68
Capítulo 4. El republicanismo	141
Capítulo 5. El comunismo	201
Capítulo 6. Otras corrientes filosóficas	264
Capítulo 7. La alternativa liberal a la renta básica . . .	383
Epílogo. El liberalismo como utopía integral e integradora	407
Apéndice I: Semejanzas y diferencias entre la renta básica y otros programas estatales	415
Apéndice II: La financiación de la renta básica	425

Apéndice III: Los efectos de la renta básica sobre los receptores	441
Bibliografía.	461
Agradecimientos	475

Introducción

La imperiosa necesidad de redistribuir coactivamente la renta dentro de una sociedad se ha convertido en un dogma ideológico que muy pocos se atreven a cuestionar. Es verdad que existen opiniones muy variadas acerca del *grado* óptimo de redistribución, pero apenas las hay que la rechacen de plano. De hecho, las escasísimas personas que sí se aventuran a enmendar por entero la redistribución coercitiva de la renta suelen hacerlo empleando argumentos basados en la eficiencia: no debemos redistribuir los recursos porque en tal caso socavaremos las bases de nuestro crecimiento y de nuestra prosperidad futura.

Ahora bien, a pesar de que la redistribución coactiva de la renta se ha convertido en un credo cuasi unánime dentro de las sociedades occidentales, su fundamentación filosófica dista de ser tan robusta como suele suponerse. Los diversos marcos filosóficos que sí proporcionan una justificación intelectual a la redistribución coactiva de la renta también permiten, y por las mismas razones, actuaciones tan intuitivamente atroces como la redistribución coactiva de los órganos humanos, el infanticidio, la expropiación de todas las empresas por parte del Estado, el adoctrinamiento masivo de la población o los trabajos forzosos. Como analizaremos a lo largo del libro, en contra de lo que mucha gente se imagina, no existe una separación tajante entre la (socialmen-

te aceptada) redistribución coactiva de la renta y las (socialmente repudiadas) prácticas anteriores. ¿Cuáles son entonces los motivos de fondo para apoyar la primera y censurar las segundas? El propósito fundamental de este libro es precisamente el de probar que no los hay y que todas ellas deben ser rechazadas.

En las siguientes páginas no pretendo, pues, explicar por qué la redistribución coactiva de la renta es ineficiente sino por qué es profundamente injusta: por qué, como también sucede con todas las inhumanas prácticas anteriores, constituye una injustificable agresión a las libertades básicas de cualquier orden social cooperativo. Por supuesto, las consideraciones sobre la eficiencia de la redistribución de la renta integrarán una parte importante de mis razonamientos acerca de su injusticia (difícilmente puede construirse una teoría de la justicia que no se asiente en parte sobre consideraciones de funcionalidad y eficiencia) pero no constituirán su núcleo duro. Al fin y al cabo, la eficiencia o ineficiencia de una determinada política presupone la existencia de un conjunto de sujetos de derecho cuyos intereses son los considerados —eficiente o ineficientemente— satisfechos.

Ciertamente, analizar la totalidad de las modalidades específicas (y de las justificaciones particulares) para la redistribución de la renta habría vuelto semejante proyecto inabarcable: cada uno de los cientos de Estados actuales redistribuye la renta merced a decenas de programas diferentes y todos los programas de todos los Estados suelen llevar aparejada una exposición de motivos que pretende ofrecer una justificación propia para tal política.

La vía que hemos decidido seguir para superar esta dificultad ha sido la de centrar el blanco de nuestras críticas en el programa más amplio, generoso, automático e imparcial posible de redistribución coercitiva de los recursos: la renta básica. La renta básica es una transferencia estatal de recursos que tiene un carácter universal e incondicional: todos los ciudadanos la cobran por el hecho de ser ciudadanos y con independencia de sus circunstancias particulares. Aunque actualmente la renta básica no esté implantada en ningún país del mundo, su relevancia dentro de la filosofía política ha ido creciendo con los años y ya ha empezado a dar el salto a la política aplicada: sin ir más lejos, la formación política española de Pode-

mos propuso implantar una renta básica europea en 2014 y, si bien su proyecto finalmente cayó en saco roto, sí sirvió para que muchísimas personas escucharan hablar por primera vez de la misma y le brindaran su total apoyo; asimismo, otra formación política emergente en España, Ciudadanos, ha propuesto un esquema de créditos fiscales que, como explicamos en uno de los apéndices, guarda ciertas semejanzas con la renta básica. De hecho, a medio plazo-largo plazo resulta altamente probable que los Estados de bienestar actuales terminen adoptando algún tipo de renta básica que proporcione un sustento general y suficiente a la totalidad de su población.

Es por ello —porque no existe un programa de redistribución más omnicompreensivo y aparentemente neutral que la renta básica y porque, además, todo apunta a que con el paso de los años irá cobrando una creciente relevancia— por lo que creemos pertinente tanto tomar a la renta básica como paradigma de la redistribución estatal de la renta, cuanto centrar nuestras críticas en ella. Lo anterior no significa que *sólo* vayamos a criticar la redistribución de la renta canalizada a través de este específico programa estatal, pero sí le dedicaremos una especial atención por cuanto sus impulsores son quienes llevan hasta sus últimas consecuencias las ideas favorables a la redistribución de los recursos.

El libro hará un recorrido por los argumentos centrales que emplean las principales corrientes filosóficas para defender la redistribución de la renta, focalizando la atención en las razones específicas aducidas para implantar la renta básica. Tras esta resumida exposición, intentaré demostrar por qué cada una de esas corrientes filosóficas no nos proporcionan, en realidad, argumentos válidos para convalidar la redistribución coactiva de los recursos y, más en concreto, por qué la renta básica resulta indefendible desde cualquier tradición filosófica en la que se intente apoyar. A su vez, en los tres apéndices finales del libro, el lector podrá hallar una descripción más técnica de la renta básica: cuáles son las diferencias con otros programas similares, cuál es su coste y qué consecuencias económicas acarrea. Y, por último, concluiré con una defensa del orden social liberal como una utopía integral e integradora dentro del cual no puede tener cabida

la coacción dirigida a redistribuir la renta por ser profundamente injusta e inmoral.

A este último respecto, acaso convenga clarificar un aspecto de mi argumentación ulterior desde este mismo instante. Es comprensible que la reacción instintiva de cualquier lector ante un libro que rechaza abiertamente la redistribución *coactiva* de la renta y que la califica sin ambages como injusta e inmoral sea la de desdeñar apresuradamente la obra tildándola de canto al egoísmo, a la insolidaridad y al individualismo extremo. Nada, sin embargo, más alejado de la realidad: la visión de este libro no es que la redistribución de la renta sea *mala, degradante o repudiable*. No consideramos, por ejemplo, virtuoso o admirable que se le deniegue la ayuda a quien la necesita de buena fe. Al contrario, tal como explicamos en el último capítulo del libro, creemos que una sociedad es tanto más virtuosa y éticamente avanzada cuanto menos egoístas y solipsistas sean sus miembros, y parte de esa reducción del egoísmo y del aislamiento social pasa por compartir tiempo y recursos con el resto de los conciudadanos.

Lo que rechazamos, pues, no es tanto la redistribución de la renta *per se* cuanto la redistribución *coactiva* de la misma. No existe ninguna contradicción al respecto: es perfectamente razonable reputar los trabajos forzosos como agresiones contra el ser humano profundamente injustas e inmorales mientras se califica al trabajo cooperativo y voluntario como una actividad saludable dentro de cualquier comunidad funcional y moralmente desarrollada. Dicho de otra manera, el argumento central de este libro es que *incluso* un comportamiento tan éticamente meritorio como el de poner solidariamente a disposición de los demás el tiempo y los recursos propios no puede imponerse violentamente a cada persona. La libertad de cada individuo para desarrollar y seguir su propio concepto de virtud constituye un valor previo y más fundamental que el hecho en sí de que ese individuo termine actuando virtuosamente: por eso *forzar* a una persona a entregar su tiempo y sus recursos a los demás es injusto e inmoral aun cuando pueda parecernos virtuoso.

No es el fin el que justifica los medios, sino que son los medios empleados los que nos permiten justificar los fines escogidos. También cuando se trata de redistribuir la renta.

¿Qué es la renta básica?

Antes de adentrarnos en el estudio de las diversas corrientes filosóficas que ofrecen un respaldo a la renta básica, conviene comenzar definiendo qué es exactamente la renta básica.

La renta básica es un ingreso abonado por la comunidad política a todos sus miembros, de manera individual y sin ningún tipo de condicionalidad, con el propósito fundamental de incrementar su «libertad» (Van Parijs, 2006). Otras denominaciones de la renta básica son renta básica universal, renta básica ciudadana, ingreso ciudadano, salario de ciudadanía, ingreso garantizado o subsidio universal garantizado. En el resto del libro utilizaremos la más común y corta expresión de renta básica.

Podemos acotar adicionalmente el significado de renta básica desarrollando cada uno de los términos que componen su definición. La renta básica es:

- «un ingreso»: se trata de un ingreso en efectivo y no en especie; es decir, el objetivo de la renta básica no es que la comunidad política proporcione a todos y cada uno de los individuos acceso gratuito a un conjunto de bienes predefinidos por esa misma comunidad política (por ejemplo, sanidad gratuita, educación gratuita, comida gratuita, etc.), sino que transfiera una renta que, posteriormente,

cada individuo pueda gastar en aquellos bienes que personalmente prefiera. Lo anterior no significa que la renta básica no pueda coexistir con otros programas de provisión gratuita de determinados bienes y servicios por parte de la comunidad política, sino que son instrumentos políticos distintos con finalidades diferentes. Tal como veremos más adelante, el propósito declarado de la renta básica es garantizar la autonomía y la independencia de cada ciudadano, lo que resulta incompatible con que la comunidad política le imponga a cada ciudadano aquella cesta de bienes preferentes que debe consumir.

Asimismo, el abono de la renta básica se efectúa de manera periódica: esto es, la comunidad política paga semanal, mensual o anualmente la renta prometida a cada individuo. Esta aclaración es pertinente en tanto en cuanto sería posible la alternativa de que la renta básica se abonara una sola vez en la vida a través de una asignación patrimonial (Ackerman y Alstott, 1999; Felber, 2012, capítulo IV); por ejemplo, que al cumplir la mayoría de edad cada ciudadano recibiera un monto de capital estimado como suficiente para sobrevivir durante el resto de su vida. De hecho, en realidad, es posible calcular con bastante precisión cuál es el valor de un desembolso único equivalente a una renta mensual pagadera durante el resto de la vida (por ejemplo, una renta mensual de 500 euros cobrada entre los dieciocho y los noventa años sería equivalente a recibir de golpe unos 145.000 euros a los dieciocho años). Los defensores de la renta básica, sin embargo, suelen preferir su pago mensual por motivos eminentemente paternalistas (Van Parijs, 1995, capítulo 2): temen que las decisiones imprudentes de una persona con respecto a la dotación patrimonial que se le entregue a los dieciocho años puedan comprometer su autonomía financiera durante etapas más tardías de su vida. Si bien, por lo general, suelen reconocer que las diferencias prácticas entre ambos sistemas no son significativas (Van Parijs, 2006; Raventós, 2007, capítulo 7).

- «abonado por la comunidad política»: quien paga la renta

básica a cada individuo es la comunidad política en la que ese individuo reside. Entendemos por comunidad política todo grupo humano organizado con el propósito de resolver los problemas relativos a las bases de la convivencia y de la cooperación por parte de los individuos que lo integran. La comunidad política dominante a día de hoy es el Estado y es al Estado al que la inmensa mayoría de los defensores de la renta básica le atribuyen el deber de abonar la renta básica. Incluimos en nuestra definición de Estado no sólo a los gobiernos centrales, sino también a cualquier administración regional, municipal o supranacional.

Los Estados son comunidades políticas de adscripción coactiva: sus miembros carecen de la libertad para desvincularse política y jurídicamente de ellos. En este sentido, la renta básica de origen estatal suele ser una renta financiada de manera coercitiva: a saber, restringiendo la libertad de todos o de parte de sus miembros. Sin embargo, teóricamente es concebible que existan rentas básicas estatales no coercitivas o rentas básicas no estatales y no coercitivas: entre las primeras cabe mencionar el reparto de dividendos por parte de un Estado que haya adquirido activos de manera justa (por ejemplo, empresas públicas no constituidas a partir de los impuestos arrebatados a sus ciudadanos) y entre las segundas podemos mentar la renta básica acordada voluntariamente entre los miembros de una comuna. Asimismo, también podríamos elucubrar sobre la existencia de rentas básicas no estatales y coercitivas (por ejemplo, si una mafia repartiera parte de sus beneficios entre sus «protegidos»).

En este libro nos centraremos en criticar la renta básica de origen estatal: tanto por ser la única propuesta por los principales promotores de la renta básica cuanto por tratarse de la única que, a nuestro juicio, podría llegar a materializarse de manera generalizada. Tal como estudiaremos más adelante, es altamente inverosímil que, salvo alguna excepción acotada, una renta básica llegue a emerger por acuerdo unánimemente voluntario de los miembros de una comunidad política.

- «a todos sus miembros»: la renta básica tiene aspiración de universalidad (de hecho, también se la suele denominar renta básica *universal*), es decir, pretende ser abonada a todos los integrantes de una comunidad política. Conviene remarcar este punto una vez más, pues suele ser el germen de numerosas confusiones: la renta básica se paga a *todos* los miembros de una comunidad política sin ningún tipo de distinción, es decir, a ricos y a pobres, a altruistas y a egoístas, a empleados y a parados, a científicos y a bohemios, a vagos y a profesionales diligentes. No es un derecho potencial a recibir una renta en caso de que se cumplan ciertas condiciones (como veremos, la renta básica es incondicional), sino que es el derecho a cobrarla por el mero hecho de ser miembro de la comunidad política.

La cuestión, claro, es qué cabe entender por «miembro de una comunidad política»: ¿son los menores de edad miembros de la comunidad política? ¿Lo son los inmigrantes? Aunque hay opiniones para todos los gustos, los defensores de una renta básica suelen aceptar que se abone una renta básica (completa o parcial) a los menores de edad y también a los residentes legales (con independencia de que hayan adquirido la nacionalidad o no). Asimismo, la renta básica también se extiende a los jubilados, quienes la recibirían como prestación complementaria o sustitutiva (dependiendo de la propuesta) de las pensiones públicas.

Los únicos que, según estos mismos autores, podrían ser excluidos de recibir la renta básica son los reclusos o los enfermos mentales, por cuanto el coste de su mantenimiento en las cárceles o en los hospitales psiquiátricos suele superar la asignación que se entrega a cada ciudadano en forma de renta básica (es decir, en cierto modo ya la cobran en «especie»).

- «de manera individual»: la renta básica se abona a cada individuo. No se trata de una renta por hogar o familia. El propósito es salvaguardar la autonomía de cada individuo para organizar su vida sin ningún tipo de condicionamiento financiero: eso implica, también, la autonomía a la hora de

integrarse o no integrarse en un determinado grupo familiar. A la postre, si la renta básica se entregara por familia, uno de sus miembros podría controlarla y distribuirla internamente según sus preferencias, sometiendo al resto de los familiares a su dominio. Como veremos, la renta básica es reivindicada por el feminismo como un instrumento que favorece la liberación de la mujer y para ello es necesario que la renta básica no la gestione en exclusiva el cabeza de familia.

- «y sin ningún tipo de condicionalidad»: la renta básica también es incondicional, esto es, la renta se paga a todos los individuos por el mero hecho de integrar la comunidad política. Ningún requisito más es necesario. En particular, para recibir la renta básica no es necesario ni ser pobre, ni haber cotizado en un seguro estatal, ni siquiera estar involuntariamente desempleado. La renta básica se paga a todos los individuos con independencia de sus condiciones personales; en particular, y por recalcarlo una vez más: con independencia de su nivel de renta, de su riqueza o de su predisposición a trabajar. El grado extremo de incondicionalidad de la renta básica suele ilustrarse afirmando que, incluso los surfistas de la playa de Malibú que dedican todas sus horas a disfrutar de las olas, deberían cobrar esa renta básica para que pudieran seguir practicando surf todo el día sin verse compelidos a trabajar (Van Parijs, 1991). La condicionalidad es lo que permite diferenciar la renta básica de otros programas estatales como las rentas mínimas de inserción o los créditos fiscales (para un análisis más detallado de las diferencias entre estos sistemas puede consultarse el apéndice I).

A su vez, resulta preciso aclarar que del hecho de que los ricos también cobren renta básica no se deriva la conclusión de que los ricos salgan *netamente* beneficiados de la implantación de una renta básica: dado que la misma tendrá que sufragarse con impuestos, si la mayor parte de esa carga tributaria recae sobre los propios ricos, éstos serán contribuyentes y no receptores netos. Por ejemplo, si por

implantar la renta básica un rico recibe un ingreso adicional de 5.000 euros anuales y, al mismo tiempo, paga tributos adicionales de 20.000 euros, es obvio que su posición económica habrá empeorado en 15.000 euros.

- «con el propósito fundamental de incrementar su “libertad”»: la finalidad esencial de implantar una renta básica, según sus propios promotores, es incrementar la «libertad» de todos los individuos. En este sentido conviene efectuar dos aclaraciones.

La primera es que se trata del objetivo fundamental de implantar la renta básica, pero no del único: tal como estudiaremos más adelante, existen otras presuntas ventajas vinculadas a la renta básica que pasan por reducir la pobreza, reforzar el poder de negociación de los empleados o contrarrestar el fin del trabajo asociado a la era de la automatización. Pero, por lo general, todos estos objetivos se hallan subordinados al esencial, que es el de garantizar la «libertad» de los individuos.

La segunda matización se refiere, justamente, al término «libertad» que emplean los defensores de la renta básica. Tal como desarrollaremos en los siguientes capítulos, la «libertad» que promete maximizarse o garantizarse es la «libertad» entendida como suficiencia material e independencia frente al resto de la sociedad. El término resulta problemático por varias razones que ofreceremos más tarde y de hecho no coincide con la definición que propondremos de libertad (de ahí que hayamos optado por escribirlo entre comillas). Pero de momento nos basta con que seamos conscientes de que la principal finalidad atribuida a la renta básica es ésta: fomentar la libertad de todos los individuos entendiendo por libertad su autonomía personal frente a la privación de medios materiales o frente a las interdependencias con respecto a otros individuos.

Es fácil comprobar que la renta básica es el programa estatal de redistribución de la renta más amplio, neutral y ambicioso posible. Sus dos características fundamentales son la universalidad

y la incondicionalidad, lo que implica que nadie queda excluido bajo ningún motivo de recibirla. Según el importe fijado para la renta básica, ésta puede constituir una transferencia de recursos menor y secundaria (pensemos en una renta básica equivalente al 0,5 por ciento de la renta per cápita de una sociedad) o permitir la total igualación de los ingresos de una sociedad (sería el caso de una renta básica equivalente a la renta per cápita de una sociedad: todos cobrarían por definición lo mismo). Acaso por ello la renta básica es abrazada por filósofos y economistas de todo el espectro ideológico: desde el comunismo al liberalismo radical.

A estas alturas probablemente se entienda mejor por qué hemos escogido la renta básica como paradigma de la redistribución estatal de la renta: porque en cierto modo constituye la expresión más general y sofisticada posible de la misma, lo que le permite englobar, en última instancia, a todas las restantes. Evidentemente no estamos afirmando que por rechazar la legitimidad y conveniencia de una renta básica debemos rechazar por necesidad la legitimidad y conveniencia de otras redistribuciones estatales de la renta (la redistribución podría ser censurable en el caso extremo de la renta básica pero no en otros más moderados y parciales), pero sí es cierto que, conforme vayamos analizando y rechazando todos los argumentos blandidos a favor de la renta básica desde muy diversos ángulos y perspectivas, sí terminaremos cubriendo críticamente todas, o una gran mayoría, de las justificaciones existentes para otros tipos de programas estatales de redistribución de la renta.

Justificaciones históricas de la renta básica

La renta básica ha sido defendida históricamente por muy diversos pensadores: Thomas Paine (1797) consideraba que las tierras de labranza eran propiedad común de todos los hombres, de manera que los dueños de una parcela cultivada debían abonar un impuesto compensatorio por su uso para constituir un fondo común que repartir en forma de renta básica y de asignación patrimonial entre todos los ciudadanos; Thomas Spence (1797) pro-

movía la colectivización de la tierra y otros recursos naturales para que las comunidades locales los alquilaran a los máximos postores, merced a cuyos ingresos podrían cubrir los gastos estatales así como asignar una renta a todos sus miembros; Charles Fourier (1803) aspiraba a erradicar la pobreza con un ingreso universal; Cornelius Blatchly (1817) defendía redistribuir la herencia anual de los difuntos entre todas las personas que alcanzaran la mayoría de edad debido a que la riqueza de todas las personas había sido generada socialmente y por tanto todos poseían un derecho sobre ella; Orestes Brownson (1840) postulaba que el derecho de propiedad expiraba con la vida del propietario y, por tanto, que todo el caudal hereditario debía redistribuirse entre las generaciones actuales; Joseph Charlier (1848) postulaba que todos los hombres nacían con el derecho a existir, lo que equivalía a reclamar su porción del fruto generado por la tierra, la cual debía ser una propiedad comunal; Napoleón De Keyser (1854) pensaba que, en la medida en que todos los hombres habían sido creados iguales por Dios, todos ellos estaban destinados en términos igualitarios hacia la felicidad, para lo cual necesitaban disponer de alícuotas parcelas de tierra, de ahí que resultara necesario asignar por sorteo una hectárea de tierra a cada hombre y compensar las diferencias de calidad entre las parcelas mediante una renta pagadera por el Estado; Agathon De Potter (1874) defendía abolir la explotación del trabajo por el capital mediante el reparto de una «dote social» a los obreros; Mabel y Dennis Milner (1918) consideraban que la solución al «problema social» (la pobreza) consistía en un dividendo abonado universalmente por el Estado; Bertram Pickard (1919) sostenía que las sociedades modernas requerían de una mayor igualdad en el estatus social y en la distribución de bienes y servicios, para lo cual proponía una renta universal que satisficiera el derecho moral a la subsistencia y a la igualdad de oportunidades en el desarrollo personal; Charles Marshall Hattersley (1922) afirmaba que la generación de bienes y servicios era un producto social derivado de nuestra herencia cultural común, de la cual derivaba el derecho individual a un dividendo cultural que fuera universal e incondicional; George Douglas Howard Cole (1929) proponía reemplazar el princi-

pio de distribución de la renta basado en el valor económico generado en el mercado por la distribución basada en la necesidad de cada persona, lo que a su juicio exigía la implantación de un dividendo social; Juliet Rhys-Williams (1943) planteaba redefinir el contrato social con el Estado para incluir una renta básica universal e incondicional que permitiera independizar a los trabajadores de la necesidad de trabajar;¹ y Martin Luther King (1967, capítulo V) defendió la necesidad de implantar una renta básica para luchar contra la pobreza, potenciar la dignidad humana y promover el consumo entre los desempleados.

Nótese cómo históricamente las justificaciones a favor de la renta básica han ido evolucionando: durante el siglo XVIII y la primera mitad del XIX, los argumentos se basaban en la necesidad de redistribuir el valor económico de la tierra, por ser ésta la única fuente de riqueza y no hallarse a disposición de todos los seres humanos. Desde la segunda mitad del siglo XIX, la renta básica se desvincula casi por completo de la propiedad de la tierra y pasa a promoverse como mecanismo para acabar con la pobreza. Y, de hecho, ya a lo largo del siglo XX pasa a relacionarse mucho más con otras aspiraciones más profundas como la autorrealización personal o la autonomía frente a la obligación de «trabajar». Así pues, el contexto económico —sociedad agraria, industrial o del conocimiento— y las prioridades sociales —alimentos para sobrevivir, seguridad o autorrealización— van alterando oportunamente las justificaciones ofrecidas en pos de la renta básica.

Sin embargo, todos los razonamientos anteriores tienen la característica de ofrecer una defensa de la renta básica poco fundamentada y sistemática. Se trata de intentos iniciales y poco refinados de impulsar un proyecto político que sus autores consideran intrínsecamente positivo y que incluso debe ser reivindicado frente a sus oponentes intelectuales con algunos argumentos todavía en pañales.

La situación cambia notablemente a finales del siglo XX y

1. Los textos anteriores pueden hallarse recopilados en Cunliffe y Erreygers (2004).

principios del XXI: en esta época, las argumentaciones en favor de la renta básica alcanzan un muy elevado grado de sofisticación tanto en el terreno económico como, sobre todo, en el filosófico. En los siguientes capítulos, que componen la parte nuclear del libro, nos dedicaremos a analizar y criticar con cierto detalle las principales corrientes filosóficas que en estos momentos promueven la renta básica desde perspectivas y bagajes intelectuales muy diversos: en especial, el liberalismo, la socialdemocracia, el republicanismo y el comunismo.

El liberalismo

El liberalismo es una filosofía política. Los liberales creen que el respeto por la libertad individual es el requisito central de la justicia. Creen que las relaciones humanas deben basarse en el consentimiento mutuo. Los liberales defienden una sociedad libre basada en la cooperación, la tolerancia y el respeto recíproco.

JASON BRENNAN

El ideal del liberalismo es la libre asociación, no el aislamiento atomista.

DAVID SCHMIDTZ

El liberalismo es una corriente de pensamiento cuyo valor central es la libertad de cada individuo para desarrollar sus propios proyectos vitales respetando ese idéntico derecho en las demás personas. El filósofo Chandran Kukathas lo define muy apropiadamente del siguiente modo:

Qué es el liberalismo

El término «liberalismo» se identifica con un paradigma político que responde a la diversidad humana mediante la defensa de instituciones que permitan la coexistencia de distintas creencias y modos de vida; el liberalismo acepta la pluralidad de esas creencias y modos de vida (la multiplicidad de valores religiosos y morales en el mundo moderno) y promueve la tolerancia. El liberalismo se diferencia de otras filosofías políticas en que rechaza la idea de un orden social orgánico y espiritualmente unificado, dentro del cual los intereses de los individuos se alinean en perfecta armonía con los intereses de la comunidad. Los individuos poseen fines distintos y no existe un único objetivo común que todos deban compartir; y necesariamente es-

tos fines individuales suelen entrar en conflicto. La cuestión a resolver desde un punto de vista liberal es la de cómo regular, y no la de cómo erradicar, tales conflictos (Kukathas, 2003a, Introducción).

Los principios de justicia del liberalismo

El liberalismo, pues, requiere de un marco jurídico dentro del que conciliar los distintos intereses de las personas: se trata de buscar principios de justicia generales que, reconociendo a los individuos como agentes intencionales que intentan realizar sus fines personales, establezcan las bases para posibilitar la simultánea consecución de esos distintos fines personales dentro de una sociedad (Lomasky, 1987, capítulo 4). Así, según el liberalismo, existen tres principios básicos de justicia que permiten lograr la mentada conciliación entre los proyectos vitales de las distintas personas:

- Principio de libertad (*In dubio, pro libertate*): en caso de duda, debe respetarse la libertad de acción de cada persona. Cada ser humano debe poder determinar por sí mismo cómo actuar a menos que existan poderosas razones para que otro agente se lo impida; es una presunción a favor de la no agresión (Chartier, 2013, capítulo 2). Otra forma de expresarlo es decir que todo lo que no esté expresamente prohibido está permitido y que, en consecuencia, la carga de la prueba para prohibir o para imponer una acción humana a terceros recae sobre quien quiere prohibirla o imponerla. La razón epistemológica por la que la carga de la prueba debe recaer sobre quien desea ejercer la violencia y no sobre quien la soporta es la misma que justifica la presunción de inocencia (Jasay, 1991 y 2005; Gauss, 2011, capítulo VI): para probar que una persona es culpable, basta con acreditar un hecho por el cual no es inocente; para probar que una persona es inocente, no basta con acreditar un hecho por el cual es inocente, sino que habría que demostrar que es inocente bajo todos los hechos imaginables (por ejemplo, para demostrar que una persona no es inocente, basta con probar que es un

ladrón; para probar que es inocente, no basta con probar que no es un ladrón, ya que podría ser un asesino, un estafador...). Por consiguiente, como regla general la gente ha de poder decidir libremente qué cursos de acción sigue sin que un tercero se lo pueda impedir a menos que ese tercero alegue motivos suficientemente fundados (fundamentación que se articulará a través de los otros dos principios de justicia que estudiaremos a continuación). Mucho peor que vivir una existencia en la que uno es incapaz de lograr sus objetivos personales es vivir una existencia en la que uno está obligado a someterse a los objetivos personales ajenos que le resultan moralmente repudiables (Kukathas, 2003a, capítulo 2). El principio de libertad, por tanto, proscribela violencia física no consentida: una persona no puede agredir a otra en contra de su voluntad para impedirle hacer aquello que quiere ni, sobre todo, para obligarle a hacer aquello que no quiere.

- Principio de propiedad (*Quod ante nullius est id naturali ratione occupanti conceditur*): la acción deliberada y la consecución de los fines de cada individuo no tiene lugar en el vacío, sino que necesita establecer una relación instrumental con nuestro entorno material. Este entorno material contiene gran parte de los medios necesarios para la realización de los planes vitales de cada persona. Por consiguiente, es obvio que todo agente necesita establecer algún tipo de relación con el entorno para poder utilizarlo: impedirle establecer tal relación sería equivalente a transgredir el principio de libertad, en tanto en cuanto de facto estaríamos socavando sus planes de acción. Sucede que la inmensa mayoría de nuestro entorno no admite usos sincrónicos: dos personas no pueden emplear la misma cosa a la vez para objetivos contradictorios. Por tanto, no sólo se hace necesario reconocer que los seres humanos deben establecer algún tipo de conexión para poder utilizar el entorno, sino que además hemos de disponer de algún criterio para determinar el orden de prelación de uso del entorno por parte de las distintas personas (Lomasky, 1987, capítulo 6). El criterio que permi-

te simultáneamente garantizar el respeto universal sobre el uso que cada persona efectúa del entorno en la consecución de sus fines y, a su vez, establecer una imparcial prelación entre las distintas reclamaciones potenciales de uso sobre el entorno es la llamada apropiación originaria. A saber, la ocupación de las cosas sin dueño concede el título de propiedad sobre ellas; otra forma de expresar este principio es que «quien encuentra primero algo, se lo queda» o «finders, keepers». Su lógica conecta con el principio de libertad anterior: el ser humano necesita actuar en el entorno y otorgarle el disfrute pacífico sobre un bien a quien lo ha incorporado en un primer momento a sus planes de acción no perjudica por definición a nadie; al contrario, una persona que quisiera sustraerle este disfrute pacífico debería violar la presunción de no agresión sin que pudiera aportar, en general, un mejor título para poder reclamar el uso de ese objeto (Jasay, 1997, capítulo 8).

La alternativa a un derecho *de* propiedad sería un derecho *a* la propiedad: esto es, conferirle un derecho de disfrute sobre el entorno a todos los seres humanos en conjunto, como si el entorno fuera copropiedad de toda la humanidad («todo es de todos»). Sin embargo, esta alternativa no es defendible porque convertir a cada persona en un copropietario de los recursos externos equivale a subordinar los planes de acción de cada individuo a los intereses facciosos de un subconjunto de la sociedad, de modo que el principio de libertad quedaría suplantado por apenas un conjunto de permisos parcialmente concedidos a una persona por ese subconjunto mayoritario de la sociedad. Casualmente, uno de los principales defensores de la renta básica, el filósofo belga Philippe Van Parijs, reconoce lúcidamente esta necesidad de un régimen de propiedad privada: «¿Cómo podríamos decir que somos libres si no estuviéramos legitimados a respirar, comer, movernos, rezar o manifestarnos sin la aprobación de la comunidad política que posee todo lo que existe en el mundo salvo a nosotros mismos? Al igual que sucedía con la redistribución del

poder de decisión sobre cada persona, la redistribución del poder de decisión sobre los objetos externos no es un juego de suma cero en términos de libertad. No gozamos de la misma libertad de llevar falda o de montar una cafetería vegetariana en caso de que dispongamos del derecho a decidir por nosotros mismos que en caso de que la decisión deba ser adoptada colectivamente. Por tanto, no sólo necesitamos de poder de decisión sobre nosotros mismos, sino que la propiedad privada de los objetos externos también es necesaria en una sociedad libre» (Van Parijs, 1995, capítulo 1).

Por consiguiente, el principio de propiedad no sólo establece que el derecho de propiedad nacerá por ocupación originaria, sino que este derecho se presupondrá y se deberá respetar *prima facie* por su mera posesión: deberá ser aquella persona que rechace respetar la existencia de un título de propiedad válido preexistente quien deberá probar que este título no es válido (como en el caso de la presunción de libertad, las razones por las que un título de propiedad podría no ser válido son virtualmente infinitas, de modo que no puede exigirse al poseedor que refute un número infinito de potenciales acusaciones en su contra: basta que refute, si puede, aquellas que se le planteen).

- Principio de autonomía contractual (*Pacta sunt servanda*): los pactos están para ser cumplidos. Si una parte emite una declaración con la voluntad de asumir obligaciones ante un tercero, es razonable que cumpla con esas obligaciones. Los contratos sirven justamente para eso, para crear nuevos derechos y obligaciones entre partes a partir de acciones orientadas a tal fin (Searle, 1964). Los contratos, pues, permiten que dos o más partes modulen y modifiquen formalmente entre sí el contenido y las implicaciones del principio de libertad y del principio de propiedad. Evidentemente, cabría la alternativa de no reputar a los contratos como fuentes de derechos y obligaciones, pero no hay razón para que ello sea así salvo la de querer engañar al prójimo (circunstancia que atenta contra la buena fe

en las interacciones sociales): si una persona desea efectuar una declaración sin la voluntad de obligarse frente a terceros, siempre puede emplear el instrumento de las promesas no vinculantes. La existencia de contratos no impone a nadie la necesidad de usarlos para obligarse a sí mismo, tan sólo lo posibilita: no es un instrumento que restrinja nuestras posibilidades de acción, sino que las multiplica. Por tanto, si voluntariamente se decide recurrir al contrato como mecanismo para modular la libertad personal y la propiedad privada, es lógico que se exija el cumplimiento de las obligaciones de ahí derivadas.

Estos tres principios de justicia establecen un marco de interacción social que respeta la realización de los distintos planes de acción individuales y que, además, resulta universalizable en condiciones de simetría para cualquier grupo humano arbitrariamente definido. Es decir, los tres principios de justicia del liberalismo permiten resolver imparcial y universalmente los problemas básicos de la convivencia humana de un modo tal que, a su vez, maximizan eficientemente el potencial de cooperación y armonía entre todas las partes.

El premio Nobel de Economía Amartya Sen, de hecho, demostró que sin una estructura jurídica previa ni siquiera resultaría posible definir qué es un óptimo social (Sen, 1970). Por ejemplo, supongamos que existen dos personas, Reaccionario y Libertino, cuyos intereses colisionan en torno a un libro erótico: Reaccionario no quiere leer el libro pero le desagrade en mayor medida que sea Libertino quien lo lea; a su vez, Libertino quiere leer el libro pero preferiría que fuera Reaccionario quien lo leyera. En este caso, es imposible definir en términos objetivos cuál es el óptimo social (entendiendo optimalidad desde la perspectiva paretiana): una solución de consenso sería que Reaccionario leyera el libro a cambio de que Libertino no lo lea, pero fijémonos en que Reaccionario preferiría prohibirle a Libertino que lo leyera y Libertino preferiría imponerle a Reaccionario que lo leyera (cualquiera de esos dos escenarios alternativos podría constituir un óptimo social). Sin estructura jurídica no existe necesaria-

mente un único óptimo social consensuable (no existe un significado unívoco de eficiencia): es la existencia de esta estructura jurídica lo que permite definir y alcanzar la optimalidad social. Así, si el libro es propiedad de Libertino (principio de propiedad), Reaccionario no podrá agredir a Libertino (principio de libertad) para impedirle leer un libro de su propiedad, en cuyo caso la solución óptima *dentro de esa estructura de derechos* será que Libertino y Reaccionario firmen un contrato (principio de autonomía contractual) para que Reaccionario lo lea a cambio de que Libertino no lo haga; si, en cambio, el libro es propiedad de Reaccionario, Libertino no podrá agredir a Reaccionario para forzarle a leer el libro, de modo que la solución óptima *dentro de esa estructura de derechos* será que nadie lo lea.

Por consiguiente, el marco de justicia que proporcionan estos tres principios liberales no sólo constituye la estructura de coexistencia pacífica entre las personas, sino también la base de su interacción *eficiente* al dotar de significado determinado al término y al minimizar los problemas que afectan a todo sistema de cooperación humana a gran escala; a saber, los problemas de información (cómo maximizar socialmente el uso del conocimiento disperso, conciliando la información propia con la ajena), de incentivos (cómo incentivar a las personas a hacer uso de ese conocimiento para perseguir su propio interés, conciliándolo a su vez con los intereses ajenos) y de poder (cómo evitar que algunas partes abusen ilegítimamente de su poder para imponerles a las demás partes sus propios intereses). Así, la propiedad privada constituye un ámbito dentro del cual el propietario está incentivado a usar toda la información de que dispone en su propio beneficio; a su vez, los contratos permiten formalizar los términos de relaciones mutuamente beneficiosas para las partes donde ambas utilicen toda su información en el beneficio del otro; y, por último, propiedad y contratos permiten delimitar el ámbito de uso legítimo del poder, demarcando de esta forma los contornos del principio de libertad (Barnett, 1998).

Al contrario de lo que sucede con los principios de justicia liberales, otros principios igualmente universalizables del estilo de «todos somos propietarios de todo» no sólo supondrían una anu-

lación absoluta del principio de libertad consolidando estructuras de justicia parasitarias en beneficio privativo de sólo alguna parte de la sociedad, sino que además resultan muy poco funcionales para promover la cooperación humana en todo su potencial; por ejemplo, la copropiedad universal no resuelve el problema de información (todos tendríamos derecho a decidir sobre todo, aun cuando no dispusiéramos de una completa información sobre todo), ni el problema de interés (las personas no están incentivadas a utilizar su propio conocimiento en beneficio ajeno, cuando carecen de control sobre el fruto de sus acciones), ni tampoco el de poder (las mayorías tenderían a imponer sus intereses sobre las minorías). Si todo es de todos, las luchas intestinas por el control efectivo del entorno físico serían continuadas y, además, se desataría la famosa tragedia de los comunes que socavarían el bienestar general: todos pretenderían apropiarse privativamente de los beneficios derivados de la explotación del entorno al tiempo que socializarían entre todos los costes de esa explotación (Hardin, 1968).

Ahora bien, que existan tres principios de justicia con los que estructurar la convivencia humana implica que estos principios no siempre tendrán que interrelacionarse de manera armoniosa entre sí. En ocasiones, podrán aparecer fricciones y conflictos entre ellos que, normalmente, serán sencillos de resolver: como regla general, la propiedad privada limita la libertad personal (esto es, una persona no es «libre» de robar a otra, ya que en tal caso la propiedad privada quedaría vacía de contenido); y los contratos, por su parte, limitan tanto la libertad personal (es decir, una persona no es «libre» de incumplir impunemente un contrato, ya que en tal caso los contratos no serían de *obligado* cumplimiento) como la propiedad privada (por ejemplo, los contratos sirven para transferir la propiedad o para imponerle cargas, como la hipoteca). Pero estas relaciones entre los principios no tienen por qué ser absolutamente rígidas: no hay ningún motivo para que, bajo ciertos supuestos excepcionales, el liberalismo no pueda aceptar que la libertad personal prevalezca sobre la propiedad privada o sobre los contratos, esto es, que la libertad personal pueda limitar el uso que se ejerce de la propiedad privada y de los derechos contractuales.

La causa de fondo de esta posible prevalencia del principio de libertad sobre el de propiedad o el de autonomía contractual es que tanto la propiedad privada como los contratos son mecanismos jurídicos mediante los cuales ordenar las interacciones de los planes de acciones individuales y, por tanto, siempre deberían ser interpretados de tal modo que minimicen aquellas situaciones que anulen grave e irreversiblemente la capacidad de agencia (la capacidad de ejecutar fines propios) de una persona (Mack, 1995a). Situaciones que, siguiendo a la doctrina penalista continental, podríamos denominar «estados de necesidad» de carácter extremo. Si, como hemos dicho, la razón última que justifica la prevalencia universal de los principios de justicia es el valor que toda persona implícitamente le reconoce a la capacidad de los seres humanos para actuar intencionalmente y, por tanto, a la necesidad de que cada persona disponga de un espacio moral propio dentro del cual ejercer sin interferencias externas esa capacidad de agencia propia (espacio moral delimitado por los anteriores principios de justicia), deberemos a su vez admitir que aquellas situaciones que amenazan con anular irreversiblemente esa capacidad de agencia podrán constituir excepciones a los principios de justicia (Lomasky, 1987, capítulos 4 y 5). Algunos ejemplos de estos estados de necesidad extremos donde la libertad personal prevalecería parcialmente sobre la propiedad privada o los contratos para vindicar la capacidad de agencia de una persona podrían ser los siguientes: un individuo que resida en una propiedad rodeada de otras propiedades y que no tenga vía alguna de salida podría pasar a través de las propiedades colindantes incluso con la oposición de los dueños (Van Dun, 2009); un individuo que suscriba un contrato de esclavitud sin posibilidad de rescisión podría, pese a ello, rescindir el contrato; un individuo al borde de la inanición y sin otra alternativa podría arrebatar la abundante comida de otras personas si no existiera ninguna otra alternativa en el muy corto plazo; o un naufrago en un bote extraviado en medio del océano podría obligar a su compañero a que le ayudara a remar para llegar a la orilla cercana si ésta es la única opción mediante la que ambos podrían sobrevivir.

Tal como explica Nozick, la función de todo código ético es la

de «permitir la fructífera cooperación del comportamiento mutuamente beneficioso, por lo que la ética podría no ser de aplicación en aquellas situaciones persistentes donde la coordinación mutuamente beneficiosa no resultara posible» (Nozick 2001). En ausencia absoluta de tales posibilidades de coordinación mutuamente beneficiosas, los principios éticos básicos dejarían de ser plenamente aplicables. Nótese, empero, que estamos diciendo que los principios no serían *plenamente* aplicables, no que no lo serían en ninguna medida. Con esto queremos indicar, primero, que la restricción de los principios de justicia ha de ser la mínima imprescindible para evitar la anulación irreversible de la capacidad de agencia de una persona: el objetivo no es que los proyectos de un individuo gocen de prioridad moral sobre los de otro (convirtiéndose un agente en un instrumento involuntario del otro agente), sino únicamente conservar la valiosa capacidad de agencia de un individuo ante situaciones enmendables que la socavan permanentemente. Y segundo, que la no aplicación plena de los principios de justicia no equivale a decir que el régimen de propiedad o de contratos pueda ser entera e impunemente abolido en presencia de estados de necesidad extremos, sino que su régimen de protección se ve modificado para posibilitar la salvaguarda de la capacidad de agencia humana.

¿En qué sentido se ve modificado ese régimen de protección? La forma habitual de proteger los contratos frente al incumplimiento es mediante su ejecución forzosa, mientras que la forma habitual de proteger la propiedad frente a su violación es permitiendo la exclusión forzosa de los no propietarios. Existe, sin embargo, una forma alternativa —si bien menos garantista para la capacidad de agencia de una persona— de proteger la propiedad y los contratos: la indemnización (Calabresi y Melamed, 1972). En este último caso, ni el propietario puede excluir a los no propietarios ni el acreedor de un contrato puede forzar el cumplimiento al deudor, pero ambos sí pueden reclamarles una indemnización por la invasión de su propiedad o por la violación de las condiciones contractuales. Evidentemente, la exclusión y la ejecución forzosa son unos mecanismos mucho más respetuosos con los planes vitales de las personas que la indemnización y, por eso,

deben prevalecer sobre ésta como regla general. Sin embargo, en los casos excepcionales que ya hemos comentado —aquellos donde la capacidad de agencia de una persona corra un peligro grave e irreversible—, la indemnización podría pasar a tener prioridad sobre la exclusión o la ejecución forzosa como mecanismo para proteger la propiedad y los contratos; esta indemnización debería serle abonada a la parte perjudicada (el propietario o el acreedor contractual) por los individuos que invaden la propiedad o que incumplen el contrato tan pronto como éstos cuenten con los medios para hacerlo (Epstein, 1995, capítulo 6). Fijémonos en que la obligación de indemnizar sirve simultáneamente para no perjudicar gravosamente al propietario o al acreedor contractual y para inducir al no propietario o al deudor contractual a autorrestringir su grado de invasión o incumplimiento.

Siendo estos los principios jurídicos básicos del liberalismo, queda evidentemente abierta la cuestión de quién se encarga de defenderlos y de

¿Estado mínimo o anarquía?

preocuparse por que prevalezcan. A este respecto, existen dos posturas mayoritarias dentro del liberalismo: a) la institución más adecuada para proteger estos principios de justicia es un monopolio de la fuerza llamado Estado, encargado específicamente de mantener el orden social (mediante, por ejemplo, tribunales y fuerzas de seguridad); b) un orden social sin Estados es plenamente capaz de lograr la protección de tales principios, siendo el Estado, de hecho, uno de sus principales violadores.

La primera postura sería la propia del liberalismo minarquista, que aboga por un Estado mínimo que garantice el orden social, y la segunda la propia del liberalismo anarquista, que considera ilegítimamente coactivo incluso ese Estado mínimo. Sin pretender resolver la polémica intelectual entre ambas posturas —dado que no es relevante para el asunto de fondo que nos ocupa—, sí es posible afirmar lo siguiente: si, tal como afirma el liberalismo anarquista, un orden social puede defender perdurablemente los principios básicos de justicia sin necesidad de contar con un Estado, entonces el Estado perdería toda su razón de ser y no podría ser justificado desde posiciones liberales; si, en cambio,

la única forma de defender eficaz y establemente los anteriores principios de justicia fuera a través de un monopolio estatal de la fuerza, entonces el liberalismo minarquista tendría bastante más sentido que el anarquista: el principio *fiat iustitia, et pereat mundus* (que prevalezca la justicia aunque desaparezca el mundo) sería claramente inaplicable en favor del liberalismo anarquista, ya que la desaparición del mundo implica, al mismo tiempo, la extinción de la justicia.

Por consiguiente, el Estado *podría* hallar una justificación dentro del pensamiento liberal si se demostrara que la defensa de la estructura básica de la justicia constituye una especie de bien público cuyo respeto sólo puede ser garantizado por un monopolio de la fuerza (Nozick, 1974, capítulo 5; Buchanan, 1975, capítulo 7). Pero, incluso en tal caso, el Estado hallaría justificación no como dueño de la justicia, sino como siervo de la misma: el Estado debería en todo caso someterse a los mismos principios de justicia que el resto de los individuos y sólo tendría derecho a violentarlos en el grado mínimo necesario para garantizar su prevalencia (Klein, 2011). Es decir, para el liberalismo —tanto el minarquista como el anarquista— el Estado carecerá siempre de «autoridad política», entendida ésta como «aquella propiedad moral en virtud de la cual los Estados pueden coaccionar a los ciudadanos en formas no permitidas a nadie más y en virtud de la cual los ciudadanos deben obedecer a los Estados en situaciones en las que no están obligados a obedecer a nadie más» (Huemer, 2012a, capítulo 1); o, más bien, como el derecho socialmente reconocido a un Estado para que viole unilateral y arbitrariamente los principios generales de justicia. Para el liberalismo, el Estado no goza de privilegios especiales frente al resto de las personas (carece de autoridad política), y, como mucho, puede ser considerado el único instrumento mediante el cual una sociedad es capaz de organizarse eficazmente para defender y salvaguardar los principios de justicia que la constituyen; es decir, no es que el Estado tenga derecho a hacer cualquier cosa por el hecho de ser el Estado, sino que, como mucho, podría ser el instrumento idóneo para salvaguardar la estructura básica de la justicia.

Por eso mismo, además, aun cuando el liberalismo pueda re-

conocer la inexorabilidad de un Estado mínimo, lo que en ningún caso reconocerá es la legitimidad de ese Estado mínimo a expandirse más allá de ese *mínimo* imprescindible (Rallo, 2014a); a saber, del hecho de que la defensa fuere un bien público que requiriere de una organización y coordinación centralizada para su eficacia frente a enemigos externos no se colige en ningún caso que el Estado pueda obligar a los ciudadanos a financiar actividades o a someterse a normativas no relacionadas con la eficaz provisión de defensa. En todo lo demás, cada persona o asociación de personas debería poder separarse y autoorganizarse con respecto al Estado; es decir, el liberalismo reconoce el irrestricto derecho de asociación y desasociación del Estado para todos aquellos asuntos que no constituyan bienes públicos asociados a la prevalencia de la estructura básica de la sociedad.

Pongamos un ejemplo para ilustrar mejor este punto: supongamos que tenemos un edificio de doscientas plantas y que existe un gobierno comunitario sobre todo el edificio. El liberalismo puede admitir perfectamente que ese gobierno comunitario es legítimo para decidir sobre aquellas características indivisibles e inexorablemente comunes del edificio; por ejemplo, su estructura arquitectónica. Lo que no admitirá en ningún caso el liberalismo es que ese gobierno que debe dedicarse a regular exclusivamente la estructura arquitectónica del edificio obligue (en ausencia de consentimiento previo) a todos los vecinos a financiar un gimnasio gratuito para todos los residentes ubicados en la primera planta; o que imponga unilateralmente el colegio en el que deben estudiar los hijos de los residentes; o el color del que deben pintar el interior de sus casas cada uno de los vecinos. Para todos esos asuntos, el gobierno legítimo será cada uno de los propietarios y no el gobierno comunitario de todo el edificio. Es más, si existen bienes públicos locales (por ejemplo, qué cuadro debe colocarse en las zonas comunes de la planta 55 del edificio), tales asuntos deberán ser decididos por aquellos vecinos inexorablemente afectados por ese bien público (los vecinos de la planta 55).

Lo mismo sucede con la sociedad: el liberalismo, en aras de maximizar las opciones de convivencia y la autonomía de cada individuo para realizar sus propios planes vitales, permite la ma-

yor separabilidad y autoorganización posible de las personas. Nadie está obligado a participar en los proyectos de otra persona, salvo que esos proyectos sean en realidad proyectos comunes (bienes públicos vinculados al mantenimiento de la estructura básica de la sociedad). Aplicar este principio a los Estados modernos omniabarcantes implicaría que cualquier agrupación humana puede separarse del Estado salvo, como mucho, para aquellos asuntos que sean irreductiblemente comunes (paradigmáticamente la defensa); en tales casos, cada Estado sería sólo una carcasa ultraminimalista dentro de la que podrían convivir comunidades políticas muy diversas con la única obligación compartida del respeto mutuo a la libertad, la propiedad y los contratos de cada parte.

Esta configuración política del liberalismo ha recibido diversos nombres, todos ellos suficientemente representativos: orden jurídico policéntrico (Bell, 1992; Chartier, 2013, capítulo 4), jurisdicciones solapadas y competitivas (Frey, 2005) o archipiélago de comunidades políticas (Kukathas, 2003a). La nota común de todos estos sistemas liberales es, como decimos, la posibilidad de que dentro de un mismo territorio emerjan voluntariamente y desde abajo (*bottom-up*) normativas muy diversas siempre que se respeten entre sí. Lejos de ser el Estado el que genera centralizadamente y desde arriba la mayor parte de las normas de una sociedad (*top-down*), son los propios ciudadanos quienes, dentro de la estructura básica regida por los principios de libertad, propiedad y contratos, acuerdan bilateralmente los términos de sus interrelaciones (Leoni, 1961). Quizá quien mejor expresó la idea policéntrica del liberalismo fue Robert Nozick, quien describió el orden jurídico liberal como un marco para las utopías: «La utopía es un marco para las utopías: un lugar donde la gente pueda libre y voluntariamente asociarse para perseguir e intentar realizar su propia visión de la buena vida dentro de su comunidad ideal pero sin poder imponer su propia visión sobre la utopía a los demás» (Nozick, 1974, capítulo 10). Es dentro de ese marco general desde donde pueden florecer proyectos vitales plurales y diferenciados sin que nadie se imponga violentamente sobre nadie.

Acaso por todo ello, al liberalismo se le suele asociar con una filosofía política dirigida a minimizar la coacción. Por ejemplo, Friedrich Hayek comienza *Los fundamentos de la libertad* (1960, capítulo 1) afirmando que «En este libro nos preocupamos por aquella condición humana en la que la coacción de unos sobre otros se ha reducido al mínimo posible en sociedad. Esta situación será descrita a partir de aquí como “estado de libertad”». Precisamente por esto, también suele afirmarse que el liberalismo tiene un concepto de libertad «negativa», entendiendo por tal que la libertad prevalece *en ausencia* de obstáculos que la restrinja, mientras que un concepto de libertad positiva requeriría de la *presencia* de elementos que la catalizaran (Berlin, 1969); por ejemplo, mi libertad de expresión es respetada si nadie me coacciona y me censura (libertad negativa) aun cuando no disponga de ninguna tribuna en un periódico de masas donde poder verter mis opiniones (libertad positiva).

El liberalismo como minimización de la coacción

Tales caracterizaciones del pensamiento liberal son correctas y pertinentes, pero siempre que se las vincule a los anteriores principios de justicia; es decir, por coacción cabrá entender la transgresión de esos principios de justicia en tanto invaden el espacio legítimamente reconocido por la sociedad para que cada individuo ejerza su capacidad de agencia. Por desgracia, en demasiadas ocasiones suele describirse al liberalismo únicamente apelando a la libertad negativa o a la minimización de la coacción sin vincular tales conceptos a los anteriores principios de justicia, lo que da pie a contraproducentes ambigüedades y confusiones. Por ejemplo, decir que el liberalismo se despreocupa de la libertad positiva es inexacto: al menos, el liberalismo requerirá de la presencia de mecanismos que permitan salvaguardar los anteriores principios de justicia; asimismo, en parte el liberalismo defiende la libertad negativa porque constituye el mejor mecanismo conocido para promover indirectamente una expansión generalizada e imparcial de la libertad positiva (Schmidtz y Brennan, 2010, introducción); y, además, ya hemos explicado que determi-

nadas manifestaciones de la libertad positiva podrían prevalecer sobre ciertas manifestaciones de la libertad negativa (por ejemplo, la libertad de salida de una propiedad en la que el propietario pretende mantenernos presos). Más grave, empero, es la confusión con respecto a la descripción del liberalismo como filosofía orientada a minimizar la coacción. Semejante caracterización de liberalismo se topa con dos problemas: el primero es cómo definir «minimizar»; el segundo, cómo definir «coacción».

Para definir «minimizar» hemos de especificar cuál es la restricción con respecto a la cual se minimiza la coacción. Nótese que uno puede defender minimizar la coacción necesaria para, por ejemplo, garantizar que todos los ciudadanos dispongan de una conexión a internet (o la disponibilidad de cualquier otro bien o servicio); pero semejante definición de «minimizar» es obvio que no le valdría al liberalismo, porque está claro que abre la puerta a una maximización injustificada de la transgresión de los principios básicos de justicia. Las alternativas más claras serían no someter la minimización a ninguna restricción (es decir, ninguna coacción es aceptable) o someterla a la restricción de garantizar el orden social (la solución escogida por Hayek): la primera posibilidad es evidentemente errónea (el liberalismo sí acepta ciertas coacciones como válidas, tal como ya hemos apuntado) y la segunda es correcta pero requiere a su vez especificar cuál es ese orden social que se pretende garantizar: en concreto, el derivado de los principios de justicia del liberalismo. Por tanto, para definir «minimizar» tenemos inexorablemente que apelar a los susodichos principios.

Malas definiciones de coacción

Lo mismo sucede, acaso con mayor claridad, con el término coacción. La definición actualmente predominante de coacción —no sólo dentro del pensamiento liberal, sino también fuera de él— es la pergeñada en 1969 por Robert Nozick. Según el filósofo estadounidense, la coacción requiere de la confluencia de todas estas circunstancias (Nozick, 1969):

El sujeto R coacciona al sujeto E para obligarle a no ejecutar el acto A si y solo si:

1. R amenaza a E con alguna represalia si E ejecuta A (y además R sabe que está amenazándole).
2. El acto A se vuelve sustancialmente menos atractivo para E como consecuencia de la amenaza.
3. La amenaza de R sobre E tiene como propósito que éste no realice el acto A y que E sea consciente de que ha sido amenazado.
4. E renuncia al acto A.
5. Parte de las razones de que E haya renunciado a A es evitar (o reducir la probabilidad) de las represalias anunciadas por R.
6. E es consciente de que R le ha amenazado con las represalias del punto 1 si ejecutaba el acto A.
7. E piensa que su situación será peor si ejecuta el acto A y padece la represalia de R que si renuncia a A y la represalia no se materializa. R también piensa que esto último es lo que piensa E.

Hayek, de hecho, también ofrece una definición similar de coacción, cuando la caracteriza como «el control del entorno o de las circunstancias de una persona por parte de otra persona tal que la primera se ve forzada a actuar de acuerdo con los fines de la segunda, y no de acuerdo con un plan de acción coherente, sólo para evitar un perjuicio mayor» (Hayek, 1960, capítulo 1). En ambos casos, se equipara coacción con la amenaza de proceder a empeorar las opciones disponibles de otra persona merced al poder de que se disfruta sobre esa otra persona (en cierto modo, se acerca a la definición republicana de libertad como «no dominación» que estudiaremos próximamente). La definición de Nozick tiene muy serios problemas que no vamos a estudiar detenidamente aquí (para una crítica pormenorizada a la definición de coacción de Nozick puede leerse a Anderson [manuscrito pendiente de publicación]), pero su mayor problema es que conduce a conclusiones disparatadas que ni siquiera el propio Nozick compartiría.

Por un lado, la definición nos conduce a no apreciar coacción allí donde indudablemente sí existe. Por ejemplo, si el sujeto A

amenaza al sujeto B con dispararle en caso de que B pulse un determinado botón y B finalmente lo pulsa, deberíamos concluir que B no ha sido coaccionado en última instancia (ya que la condición 4 de la definición de Nozick no se cumple). Por otro lado, la definición también nos conduce a apreciar coacción allí donde no tiene demasiado sentido hacerlo. Por ejemplo, atendiendo a la definición de Nozick, un carnicero que amenaza a un cliente con elevar el precio de los filetes de ternera para evitar que los compre habría coaccionado al consumidor si éste finalmente decide no adquirirlos: el carnicero amenaza al consumidor con subir el precio de la carne si éste persevera en querer comprarla (condición 1) y el consumidor es consciente de ello (condición 6); el acto de comprar la ternera se vuelve sustancialmente menos atractivo cuando se encarece su precio (condición 2); la amenaza del carnicero tiene como propósito que el consumidor deje de comprar la carne (condición 3); y el consumidor renuncia a comprar la carne por la amenaza de una subida de precio en tanto en cuanto cree que es peor comprar la ternera encarecida a no comprarla (condiciones 4, 5 y 7). Análogamente, lo mismo cabría decir de la esposa que amenaza con divorciarse de su marido si éste le es infiel o del trabajador que amenaza con rescindir su contrato laboral si el empresario no le aumenta su salario. El establecimiento de cualquier condición disuasiva a las relaciones sociales sería «coacción» si esta condición termina siendo efectiva.

De nuevo, para definir coacción no nos queda otro remedio que referirnos a los principios de justicia anteriores: coacción es toda interferencia ilegítima de un individuo sobre otro, y será ilegítima en tanto violente los principios básicos de justicia que estructuran el orden social. Esta definición no sólo encaja perfectamente con la caracterización del término coacción previo a su reelaboración por Nozick (Anderson, 2008), sino que es plenamente lógico. Al cabo, si nos fijamos más detenidamente, el problema de la definición de Nozick es que concentra el foco básico de su definición de coacción en el coaccionado y no en el coaccionador: si el primero decide cambiar su curso deseado de acción ante la amenaza recibida por el segundo, esa circunstancia es reputada como coactiva (si, en cambio, no cambia el curso

de acción, no). Sin embargo, no toda amenaza tiene por qué resultar en sí misma ilegítima (por ejemplo, amenazar con el divorcio puede ser una amenaza absolutamente lícita); de ahí que el meollo de la definición de coacción deba estar en discernir si las acciones con las que una persona amenaza a otra son legítimas en sí mismas con independencia de las consecuencias que acarreen para esa otra persona (salvo que esas consecuencias provoquen la irreversible anulación de su capacidad de agencia). Si esas acciones son legítimas, no cabrá hablar de coacción aun cuando la persona amenazada cambie de curso de acción en virtud de la amenaza; si no son legítimas, cabrá hablar de coacción aun cuando la persona amenazada *no* cambie de curso de acción. Por tanto, la clave para caracterizar la coacción no se halla en la reacción del amenazado, sino en la acción de quien amenaza con interferir ilegítimamente sobre el amenazado.

En suma, el liberalismo considera que un orden social justo se organiza en torno a la libertad, la propiedad y los contratos, lo que significa que una persona no puede coaccionar a otra transgrediendo tales principios. A su vez, lo anterior también implica que las injusticias estarán necesariamente vinculadas a la transgresión de esos principios: si una determinada configuración de la sociedad es el resultado de toda una cadena de interacciones personales cuyos eslabones en ningún caso violan tales principios jurídicos, esa configuración de esa sociedad será por definición justa y tratar de rectificarla por la fuerza sería, por definición, injusto. El liberalismo, por tanto, adopta una concepción de justicia distributiva de carácter procedimental, esto es, basada en principios históricos: si esa distribución de los recursos es el resultado de un proceso histórico asentado en interacciones justas, la distribución final es asimismo justa. Y, en contrapartida, el liberalismo rechaza una concepción estrechamente consecuencialista de la justicia distributiva, esto es, basada en el resultado de la distribución final sin atender al proceso histórico que ha contribuido a configurarla (Nozick, 1974, capítulo 7). Otra forma de expresar lo anterior es decir que el liberalismo rechaza la

La justicia distributiva del liberalismo

existencia de la «justicia social», entendida ésta como una obligación que pesa sobre el conjunto de la sociedad para garantizar una distribución igualitaria de los recursos (Hayek, 1976).

Probablemente, la explicación más famosa de por qué el liberalismo no se preocupa por la distribución de los recursos en sí misma siempre que sea el resultado del respeto a los principios básicos de justicia nos la proporcione el argumento de Wilt Chamberlain empleado por Nozick (1974, capítulo 7): si en el momento $t=1$ la distribución de los recursos es justa y los ciudadanos aceptan voluntariamente darle al jugador profesional de la NBA Wilt Chamberlain 25 céntimos por asistente a la cancha de baloncesto, en $t=2$ Chamberlain habrá acumulado una alta suma de capital (por ejemplo, 250.000 dólares), que convertirá esa distribución de los recursos en más desigualitaria que la de $t=1$; sin embargo, en la medida en que todas las transacciones hayan sido legítimas, la distribución de recursos en $t=2$ será justa y corregirla mediante actuaciones ilegítimas sería injusto. Lo anterior, claro está, no significa que el liberalismo rechace la existencia de *toda* implicación consecuencialista sobre la distribución final de los recursos: el propio Nozick (1974, capítulo 3) admitía que el «horror moral catastrófico» podía justificar la rectificación de una distribución final de los recursos procedimentalmente justa, a saber, que los principios de justicia propios del liberalismo admiten ciertas limitaciones con tal de evitar la anulación irreversible de la capacidad de agencia de los individuos en condiciones de extrema necesidad. Que el liberalismo posea una concepción procedimental de la justicia distributiva sólo significa que la norma para distribuir los recursos será ajustarse al procedimiento establecido para adquirirlos y para transmitirlos justamente, siendo toda rectificación consecuencialista de esa distribución procedimentalmente justa una excepción de muy limitada aplicabilidad.

Por ejemplo, en materia penal la justicia distributiva de carácter procedimental implica que no puede condenarse a una persona a menos que se aporte la suficiente evidencia de que es culpable a través del procedimiento reglado; la justicia distributiva de carácter consecuencialista, en cambio, podría defender

que debe condenarse a una persona aunque no se hayan encontrado suficientes evidencias en su contra: simplemente porque su inocencia generaría «escándalo público» o, todavía peor, porque hay demasiadas pocas personas de su etnia o religión en la cárcel (a saber, porque la distribución final de presos no es igualitaria entre etnias o religiones). Claramente, la aplicación del enfoque consecuencialista con preferencia sobre el procedimental socavaría los principios más elementales de justicia, lo cual no es necesariamente incompatible con que algunas legislaciones penales den cabida a que un órgano no jurisdiccional pueda otorgar de manera excepcional el indulto a algún condenado para enmendar el inflexible resultado derivado de seguir estrictamente el procedimiento penal. Pero claramente no tendría ningún sentido generalizar el indulto (u otorgarle a algún órgano un «derecho de castigo» desligado del procedimiento penal) como mecanismo para reorganizar todos los resultados derivados de ese procedimiento penal.²

2. Probablemente el mayor crítico del enfoque procedimentalista de la justicia frente al enfoque consecuencialista sea Amartya Sen (2009, introducción). El Nobel de Economía les da otros nombres a estos enfoques —la justicia trascendentalista (o *niti*) y la justicia comparativa (o *nyaya*)—, pero en el fondo está hablando sobre lo mismo: la justicia trascendentalista se preocupa por los procedimientos (justicia distributiva procedimental) y la justicia comparativa por los resultados (justicia distributiva consecuencialista). Como decimos, Sen prefiere el enfoque consecuencialista al procedimental, por cuanto, a su entender, una aplicación imparcial y rígida de cualquier procedimiento de justicia puede resultar disfuncional. Sen cree que la justicia debe dirigirse a mejorar la vida que las personas realmente están viviendo y no tanto a diseñar instituciones perfectas que se desliguen de los resultados obtenidos en cada momento: y, para ello, defiende la necesidad de promover el desarrollo de las «capacidades» de cada individuo para permitirle hacer las cosas que tiene razones para valorar (Sen 2009, capítulo 11). Si bien el Nobel no articula una teoría sobre qué capacidades de qué personas deben priorizarse en cada momento, sí considera que el objeto de la justicia debe ser el de la adecuada distribución de esas capacidades. Por ejemplo, Sen critica que una sociedad puede sufrir grandes hambrunas sin que se violen los derechos de propiedad de nadie (procedimiento justo) y a su vez demuestra que esas hambrunas podrían solventarse con violaciones menores de los derechos de propiedad. El enfoque procedimental de la justicia dis-