

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

Lectulandia

¿Qué es la renta básica? ¿Por qué la han defendido tanto liberales como socialdemócratas, comunistas, feministas o ecologistas? ¿Es eficiente desde el punto de vista del crecimiento económico y de la creación de empleo? Y sobre todo: ¿es justa? Estas son algunas de las preguntas a las que da respuesta Juan Ramón Rallo en *Contra la renta básica*, un libro que aborda la que probablemente termine siendo la política redistributiva más importante del siglo XXI. En contra de lo que suele pensarse, la principal razón por la que el autor rechaza la renta básica no es económica, sino ética: la solidaridad es un fin muy loable, pero no puede ser impuesta por la fuerza. «No es el fin el que justifica los medios, sino que son los medios los que permiten justificar los fines»: también en el caso de la redistribución estatal de la renta. Según demuestra Rallo analizando críticamente las principales corrientes filosóficas contemporáneas como la socialdemocracia, el republicanismo, el comunismo, el utilitarismo, el feminismo o el ecologismo, la redistribución coactiva de la renta no puede justificarse desde un punto de vista ético: forzar a una persona a subordinar sus proyectos vitales a los proyectos vitales de los demás es injusto, intolerante y contrario a las bases sociales de la convivencia. De ahí que solo el liberalismo proporcione un marco de justicia que permite el desarrollo moral de cada individuo sin interferir violentamente sobre el desarrollo moral del resto de individuos. Y de ahí que la renta básica, al vulnerar la mucho más básica libertad personal, solo nos aleje de ese ideal de una sociedad genuinamente voluntaria y cooperativa. En el presente ensayo no solo encontrará la crítica más completa y sistemática a la redistribución coactiva de la renta por parte del Estado, sino también todo un tratado de filosofía política dirigido a reivindicar y defender el liberalismo como una realista utopía integral e integradora frente a sus principales alternativas ideológicas.

Juan Ramón Rallo Julián

Contra la renta básica

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

ePub r1.0

Titivillus 23.04.2020

Juan Ramón Rallo Julián, 2015

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Prólogo

Este libro es a primera vista una paradoja, porque nadie apuesta por la renta básica como opción de política práctica relevante. De hecho, ni siquiera los neocomunistas de Podemos la esgrimen ya en su programa (o lo que sea) electoral. En consecuencia, que un economista de la talla de Juan Ramón Rallo, el investigador sobre el liberalismo más brillante de su generación, invierta tantas páginas en desmenuzar la renta básica semeja más bien una pérdida de tiempo, o un oblicuo homenaje al desenterrado Cervantes en su inminente cuarto centenario: el doctor Rallo, como Alonso Quijano, habría enloquecido, «del poco dormir y del mucho leer», y se habría lanzado contra un supuesto gigante que no es más que un vulgar molino.

Sin embargo, para tranquilidad de sus amigos y seguidores, y para copioso provecho del lector, el profesor Rallo está tan en sus cabales como siempre, y solo se parece a don Quijote en su arrojo. Efectivamente, ha elegido como objetivo la renta básica no por su aplicabilidad en el terreno de los hechos, asunto que también aborda, sino especialmente porque «constituye la expresión más general y sofisticada posible de la redistribución estatal de la renta».

Nótese que los enemigos de la libertad la socavan mediante hábiles cápsulas ideológicas en dos terrenos distintos que cubren un amplio espectro de la acción estatal. El primer terreno es el asignativo, que ha absorbido por desgracia una apreciable sección del análisis económico, y que lleva a tantos economistas convencionales a creer a pies juntillas la fantasía de que los llamados «fallos del mercado» justifican de por sí la coacción política y legislativa. Pero incluso si los amigos de la libertad pueden sortear los *market failures*, han de prepararse para el segundo terreno donde les espera un adversario diferente. En efecto, en ese campo la libertad no es atacada por razones de eficiencia técnica sino por razones de justicia y equidad.

Hace un siglo ambos terrenos eran defendidos con análogo denuedo: el capitalismo, aseguraban, no solo era ineficaz sino además injusto, con lo que debía ser suprimido completamente y reemplazado por el socialismo. En este punto, en la aniquilación completa de la propiedad privada, le insistió Stalin a H. G. Wells en la entrevista que mantuvieron en 1934. El escritor inglés le apuntó al dictador ruso que la revolución no era siempre necesaria, y que gracias a políticos occidentales democráticos, intervencionistas y

redistribuidores como Franklin Delano Roosevelt y su New Deal «está naciendo una economía planificada, una economía socialista».

A pesar del desdén del tirano bolchevique hacia las alternativas que combinaban socialismo y capitalismo, es decir, que no destruían totalmente la propiedad privada, han sido esas alternativas las que han preponderado, y el pensamiento político mayoritario en el mundo no es hoy el de la revolución socialista, y tampoco, por supuesto, el liberal, sino un híbrido que recuerda mucho más a John Stuart Mill que a Karl Marx.

Esto tiene bastante lógica: hay que ser muy fanático para defender el supuesto paraíso comunista después de los cien años que lleva su letal combinación de arrasadora pobreza económica y brutal violencia política.

En cambio, la mayoría sentencia a derecha e izquierda que lo bueno, lo noble, lo justo, lo avanzado, es que el Estado viole la propiedad privada pero no del todo, con lo que estamos en otro supuesto paraíso, aparentemente alcanzable, o al menos no tan groseramente falso como el comunista. Es el paraíso de nuestro tiempo, no el de Lenin sino el de Rawls, que preserva la potencia del mercado a la hora de crear riqueza, y la combina con la generosidad y la justicia de la redistribución a cargo de las autoridades, salvaguardando a la vez la libertad y la democracia. Eso explica que así como hubo un tiempo cuando desde las tribunas comunistas se nos pregonaba que los espejos en los que debíamos contemplarnos eran Rusia, China o Cuba, hoy todo el mundo, comunista o no comunista, quiere ser... Dinamarca.

Este es el paradigma predominante contra el que se bate el profesor Rallo, y por eso empieza con un profundo análisis de Rawls, que se opone a la renta básica, pero cuyo enfoque debe ser criticado porque es un punto de partida sumamente relevante para justificar la redistribución, y tal es el amplio objetivo de Rallo: cuestionar la filosofía antiliberal prevaleciente, apoyándose en la defensa de la libertad y sus instituciones, en particular la propiedad y los contratos. Por eso empieza por Rawls pero dirige su mirada hacia todo el abanico, incluidos algunos liberales que propugnan la renta básica como alternativa al Estado de bienestar. Desfilan así la corriente socialdemócrata de Van Parijs y el propio Rawls, el republicanismo de Pettit y otros, el comunismo de Marx y Engels, el utilitarismo, el suficientarismo, el feminismo, el comunitarismo, el ecologismo, el georgismo, el tercermundismo, el fascismo, el obrerismo, el ludismo... Y el lector queda asombrado ante la multiplicidad de iniciativas (y de burradas) que los hombres han elucubrado en vez de recomendar que se deje a la gente en paz. Siempre he sospechado que uno de los pasivos del liberalismo es

precisamente ese: hay muchas maneras atractivas, ambiciosas e ilusionantes para no dejar a la gente en paz. En cambio, no hay muchas para no dejarla en paz, y no resultan tan radiantes, épicas y aparentemente dadivosas y desinteresadas como las de los estadistas de todos los partidos.

Este libro denuncia las trampas de estos discursos pseudosolidarios, y demuestra sus crueles desenlaces, como que en el paraíso de la renta básica habría que prohibir la inmigración de quienes querrían cobrarla... y acaso también la emigración de quienes serían forzados a pagarla. Al final, empero, Rallo acepta una «garantía social obligatoria», la coacción para ayudar a los más necesitados, con toda clase de cautelas, condicionamientos y limitaciones, en una línea similar a la de Hayek en *Camino de servidumbre*. Esto conlleva el riesgo de difuminar los límites del Estado que ha probado ostentar más resiliencia que ningún otro: el Estado democrático. En efecto, al revés de los méritos que se le atribuyen, y que indicamos antes, su capacidad de crecer y superar cualquier límite exógeno desmiente que preserve la potencia del mercado para crear prosperidad, que sea justo en sus gigantescos empeños redistributivos, que proteja la libertad ni, paradójicamente, la democracia, puesto que tiende a restringir la capacidad de elegir de sus súbditos. Dos grandes escritores en inglés, nacidos ambos fuera de Inglaterra, lo ilustraron magistralmente: Kipling, cuando detectó la clave del atractivo de la redistribución al escribir sobre cómo «se roba a un Pedro escogido para pagar a un Pablo colectivo»; y Bernard Shaw, cuando explicó así la fortaleza legitimadora del Estado redistribuidor: «Un gobierno que roba a Pedro para pagar a Pablo puede contar siempre con el apoyo de Pablo».

Termina el doctor Rallo hablando de la alternativa liberal, una «utopía integradora e integral», como bellamente la denomina. Su capacidad integradora estriba en que incorpora aspectos de cada una de las corrientes erróneas antes enumeradas, pero rechaza el quebrantamiento de las instituciones fundamentales de la comunidad de mujeres y hombres libres. El liberalismo, así, no reconocería más renta básica que la voluntaria o mutualizada, ante todo por principios, pero también por sus consecuencias: los incentivos perversos a que da lugar la redistribución han sido objeto de reflexión y análisis desde hace muchísimo tiempo, desde los dos tratados de Luis Vives sobre los pobres, en la primera mitad del siglo XVI, pasando por los debates de los economistas clásicos ingleses en torno a la reforma de las Leyes de Pobres en la década de 1830, con Nassau W. Senior y otros, y la noción del «principio de la menor elegibilidad», que ponderaba y procuraba evitar el desincentivo al trabajo ocasionado por las ayudas.

Juan Ramón Rallo recuerda que sin Estado de bienestar podría desarrollarse una sociedad de bienestar, no solo porque de hecho existe ahora, a pesar de la abrumadora presión fiscal que usurpa porcentajes inéditos de los bienes de los ciudadanos, sino porque existió antes del Welfare State, con numerosas entidades organizadas libremente por trabajadores, sindicatos, profesionales y empresarios.

Por fin, en los apéndices técnicos este libro aclara algo importante sobre la renta básica: su coste. Podrá llamar la atención que el tema no figure de manera sobresaliente en el cuerpo principal del volumen, pero esto tiene sentido: en un libro analítico el enfoque consecuencialista no resulta crucial. Sea ello como fuere, se trata de páginas que evocan las de Mises y Hayek a propósito de la imposibilidad del socialismo, y le queda claro al lector que la aplicación de la renta básica conduciría a unos resultados catastróficos.

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

CARLOS RODRÍGUEZ BRAUN

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 cuasiunánime 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 forzados. Como analizaremos a lo largo del libro, en contra de lo que mucha gente se imagina, no existe una separación tajante entre la (socialmente 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 Podemos 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 omnicomprendivo 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 *solo* 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.

1

¿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 predeterminados 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 solo 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, estos serán contribuyentes y no receptores netos. Por ejemplo, si por implantar la renta básica un rico recibe un ingreso adicional de 5000 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 esa: 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, esta 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 debamos 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) promovía 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 principio 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 esta 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 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.

2

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

Qué es el liberalismo

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:

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 estos fines individuales suelen entrar en conflicto. La cuestión a resolver desde un punto de vista liberal es la de cómo regular, y no la de cómo erradicar, tales conflictos (Kukathas, 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, proscribe la 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 solo 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 permite 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 solo 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 solo 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 solo 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 desagrada 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 necesariamente 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 solo 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 solo supondrían una anulación absoluta del principio de libertad consolidando estructuras de justicia parasitarias en beneficio privativo de solo 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 esta 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 esta 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 estos 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.

¿Estado mínimo o anarquía?

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

El liberalismo como minimización de la coacción

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).

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 determinadas 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 solo 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 este 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, solo 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 este finalmente decide no adquirirlos: el carnicero amenaza al consumidor con subir el precio de la carne si este 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 este 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 solo 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.

La justicia distributiva del liberalismo

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 existencia de la «justicia social», entendida esta 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 solo 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].

Llegados a este punto, ya estamos en posición de responder a la cuestión de si la renta básica tiene encaje dentro del liberalismo.

La renta básica dentro del liberalismo

Tener derecho a la renta básica supone siempre que hay unas personas que tienen que trabajar y dar forzosamente, lo quieran o no, parte de sus ingresos a personas que no conocen.

La renta básica no tiene encaje dentro del liberalismo

La respuesta más simple, y a la vez más correcta, a la pregunta de si la renta básica tiene encaje dentro del liberalismo es que «no», por cuanto la financiación de la renta básica requiere de una transgresión de los principios de justicia del liberalismo; en concreto, requiere de un muy considerable aumento de los impuestos, lo que atenta necesariamente contra la libertad, contra los contratos o contra la propiedad. El Estado, como ya hemos visto, carece de autoridad política para justificar tamañas violaciones de los principios de justicia y, por tanto, carece de autoridad política para implantar una renta básica. Del mismo modo que resultaría rechazable que un particular arrebatara por la fuerza las propiedades legítimamente adquiridas por sus conciudadanos para establecer una renta básica comunitaria, también resulta rechazable —y por los mismos motivos— que el Estado lo haga:

Supongamos que yo decido establecer una renta básica en mi vecindario. Dado que carezco de fondos propios suficientes para ello, procedo a extraer los fondos necesarios de mis vecinos amenazándolos con secuestrarlos y encerrarlos durante prolongados períodos de tiempo en caso de que no me entreguen el dinero que les exijo [...]. El comportamiento sería considerado, como poco, inadmisibile (Huemer, 2014a).

Frente a este simple pero correcto argumento cabría oponer tres tipos de objeciones para defender la compatibilidad de la renta básica con el liberalismo: la primera sería que acaso la renta básica sí resulte compatible con el liberalismo por cuanto podría pactarse voluntariamente entre todos los miembros de una sociedad; la segunda, que la renta básica financiada mediante impuestos podría justificarse para sacar del estado de necesidad extremo a una sociedad depauperada e incapaz de sobrevivir por sus propios medios; y la tercera es que la renta básica podría ser conceptualizada como una deuda de los actuales propietarios con el resto de la sociedad por cuanto la inmensa mayoría de las propiedades actuales no fueron fruto de la ocupación originaria o de su transmisión voluntaria, sino de la transgresión histórica de los principios generales de justicia.

Primera réplica: la renta básica puede pactarse voluntariamente

En cuanto al establecimiento de una renta básica consensuada dentro de una sociedad regida por principios de justicia liberales, es verdad que se trata de una posibilidad que debemos admitir desde un punto de vista teórico, pero es, a su vez, una posibilidad que difícilmente emergerá en la práctica. Una renta básica consensuada entre todas las partes implicadas supondría que cada una de ellas debería obligarse a transferirles incondicionalmente a las restantes partes una cantidad periódica de dinero en caso de que disponga de renta o de riqueza suficientes para ello; en cambio, todas aquellas partes que no dispusieran ni de renta ni de riqueza, y que tampoco intentaran contribuir a generarlas, no devengarían una obligación simétrica hacia los demás. Es decir, en el «contrato voluntario» de renta básica se daría el proceso disolvente que los economistas denominan «selección adversa»: aquellos individuos con menor predisposición o expectativa a generar ingresos por sí mismos estarían altamente interesados en suscribir el contrato (pues serían receptores netos); en cambio, aquellos otros individuos con mayor predisposición o expectativa a generar ingresos por sí mismos serían reacios a suscribirlo (pues serían contribuyentes netos). Al final, por tanto, en este tipo de contratos la presencia social de receptores netos de la renta básica estaría sobrerrepresentada frente a la presencia de contribuyentes netos, con lo que resultaría un contrato extraordinariamente gravoso (incluso inviable financieramente) para aquellas pocas personas que sí desearan ser contribuyentes netos.

Los dos únicos escenarios en los que cabría concebir que emergiera por medios voluntarios un mecanismo redistributivo análogo a la renta básica serían los casos que podríamos denominar «del rico ilimitadamente filántropo» y «de la riqueza natural apropiada comunalmente». El caso del rico ilimitadamente filántropo sería el de un rico (o conjunto de ricos) que de manera desinteresada deseara proporcionar una renta básica al conjunto de sus conciudadanos para mejorar la sociedad en la que vive: en esta situación, a los contribuyentes netos no les importaría serlo y no habría selección adversa. Sin embargo, conforme las sociedades crecen de tamaño, las posibilidades de que aparezcan tales «ricos ilimitadamente filántropos» se van reduciendo enormemente; la renta básica voluntaria tendría, por ejemplo, ciertos visos de materializarse en el ámbito familiar o en comunidades locales muy pequeñas, pero no parece factible en países de varias decenas de millones de habitantes. Los ricos filántropos podrán ser muy comunes en tales sociedades, pero no serán *ilimitadamente* filántropos; es decir, previsiblemente destinarán ciertas porciones de su patrimonio a atender las

necesidades más urgentes de aquellos miembros más necesitados de una comunidad, y no a repartir su riqueza entre todos por igual.

Más factible y realista, en cambio, es el caso de las riquezas naturales apropiadas comunamente. Como ya hemos visto, la propiedad privada adquirida por ocupación original o por transmisión voluntaria es uno de los principios de un orden social liberal. En muchas ocasiones, sin embargo, se confunde propiedad privada con propiedad privada de un único individuo: la propiedad de las cosas puede ser privada pero a su vez comunal. Propiedad privada significa, en última instancia, que el propietario puede excluir del uso y disfrute del bien al no propietario, pero el propietario no tiene por qué ser solo una sola persona, sino que puede ser una colectividad de ellas. Por ejemplo, una comunidad de vecinos puede excluir del uso de las zonas comunes a quienes no sean copropietarios del inmueble; por tanto, una comunidad de vecinos ejerce como propietaria frente a quienes no son vecinos.

Pues bien, siendo jurídicamente admisible la propiedad privada comunal, cabrá considerar la posibilidad de que un grupo de individuos se apropie de un recurso natural de cuya explotación se deriven rentas que se distribuyan equitativamente entre todos los miembros del grupo; verbigracia, un grupo de mil personas puede asentarse en un territorio en el que posteriormente se descubren abundantes pozos de petróleo, de modo que esas mil personas procederán a repartirse entre ellas las rentas de la venta de ese petróleo. En este caso, tendríamos una especie de renta básica financiada con los ingresos derivados de la propiedad privada comunal^[3]. Ahora bien, a pesar de los paralelismos y semejanzas que existen entre este reparto de los ingresos de un activo comunal y la renta básica, creemos que este tipo de renta se acerca mucho más a lo que en el capítulo 7 denominaremos «renta patrimonial». No será un caso de renta básica, en tanto en cuanto se trata de una renta que depende no de la existencia de una comunidad política, sino de los ingresos proporcionados por una propiedad privada comunal (dentro de una misma comunidad política podrán existir muchas copropiedades distintas que proporcionen rentas patrimoniales diferentes).

En definitiva, en general será altamente improbable que se desarrolle una renta básica legítima dentro de un orden social liberal, pues este tipo de contratos estarán sometidos a un intenso proceso de selección adversa que los volverá inviables a gran escala. A su vez, la renta básica derivada de la propiedad comunal de algún activo, si bien será viable, no merece ser calificada como renta básica, sino como renta patrimonial.

Segunda réplica: la renta básica como remedio a la pobreza extrema

Vayamos ahora con el segundo argumento que podría permitir justificar la renta básica dentro del liberalismo: la situación de extrema necesidad en la que puede hallarse una parte de una población. ¿Acaso no permitiría eso justificar, incluso dentro del liberalismo, la implantación de una renta básica? No. Como hemos visto, el liberalismo podría compatibilizarse con la prevalencia de la presunción de libertad sobre la propiedad privada en caso de estado de necesidad extrema, pero no de manera irrestricta y absoluta: aun cuando la libertad prevalezca en tales contextos sobre la propiedad, el liberalismo reconoce que se produce un daño sobre el propietario que en principio no debería tener la obligación de soportar y, por tanto, establece una serie de condiciones a esa prevalencia; por ejemplo, que la violación de la propiedad privada se trate del único recurso a disposición de la persona en peligro, que la exacción se restrinja al mínimo indispensable para sacar al individuo del estado de necesidad y que, cuando resulte posible, la persona auxiliada compense al propietario por la exacción sufrida.

Justamente por esta prevalencia de la libertad sobre la propiedad en determinados contextos conflictivos, el liberalismo también podría compatibilizarse con un Estado que organizara la prestación de auxilio a las personas que se hallaran en estado de necesidad extrema, por ejemplo estableciendo ciertas transferencias de renta en su favor; pero, al igual que sucedía cuando un particular en estado de necesidad extrema tomaba la propiedad ajena para salvaguardar su capacidad de agencia, el Estado también se hallaría constreñido a la hora de organizar socialmente este tipo de programas de ayuda; por ejemplo, el socorro estatal debería tener un carácter subsidiario frente a cualesquiera otros mecanismos voluntarios para paliar ese estado de necesidad extrema; la renta transferida habría de ser la mínima necesaria para superar esta situación y, en la medida de lo posible, los beneficiarios habrían de reintegrar la ayuda recibida a los contribuyentes (Mack, 2006). Ninguna de estas características encaja con el carácter universal, incondicional y definitivo de la renta básica, de modo que acaso pudiera defenderse el encaje de las rentas de inserción dentro del liberalismo, pero desde luego no de la renta básica.

A la postre, la finalidad económica última de la renta de inserción y de la renta básica son muy distintas: la renta de inserción pretende lograr que una persona supere el estado de necesidad extrema en aquellos contextos en los que no existe otra alternativa para ello. La renta básica, en cambio, se dirige a proporcionar un ingreso a cada ciudadano al margen de su contribución a la

hora de producir ese ingreso; es decir, la renta básica busca separar ingreso de producción.

Aunque en el apéndice II desarrollamos más ampliamente esta cuestión crucial acerca de la separación entre ingreso y producción, sí conviene dejar constancia de lo esencial: en una economía de mercado caracterizada por la división del trabajo —una economía donde cada persona se especializa en producir los bienes que demandan los demás y a intercambiarlos por los bienes que él demanda y que los demás han producido—, existe una completa identidad entre producción e ingreso; a saber, los ingresos de cada persona son iguales a aquello que ha producido (o, expresado de otro modo, aquello que ha producido cada persona son sus ingresos). Por tanto, aquello que una persona puede comprar en el mercado depende del valor de los bienes que esa persona ha producido y vendido a los demás en el mercado: si un individuo quiere quedarse con los bienes que yo he producido, tendrá que ofrecerme otros bienes que yo valore lo suficiente como para entregarle a cambio los míos; a su vez, si yo quiero quedarme con los bienes que ha producido ese otro individuo, tendré que ofrecerle otros bienes que él valore lo suficiente como para entregarme los suyos. Por consiguiente, la identidad entre producción e ingresos, garantizada a través de la propiedad y de los contratos, consigue establecer dentro de la división del trabajo una cooperación estructural en términos recíprocos y mutuamente beneficiosos: cada persona tiene que esforzarse por producir aquello que desean los demás para obtener así los ingresos con los que adquirir lo que han producido los demás; y, consecuentemente, cuantos más bienes más valiosos para otros produzca esa persona, mayores serán sus ingresos (esto es, más bienes más valiosos producidos por otros podrá comprar).

La renta básica, sin embargo, rompe esta relación entre producción e ingresos: aunque una persona no produzca nada o produzca bienes que nadie desea, sí obtiene los ingresos necesarios para comprar la producción ajena. Por tanto, una persona puede despreocuparse de crear los bienes que necesitan los demás y, aun así, quedarse con los bienes que esas otras personas crean. De este modo, la renta básica acaba con la cooperación estructural en términos recíprocos y mutuamente beneficiosos dentro de la división del trabajo: cada persona tiene incentivos para dedicarse a producir aquellos bienes que más disfruta produciendo (por ejemplo, criar bonsáis, escribir haikus, tocar la guitarra, surfear en Malibú...), aun cuando esos bienes no sean en absoluto los deseados por el resto de la sociedad. En el límite, la división del trabajo desaparece: si nadie produce según las preferencias de los

demás sino según las preferencias propias, abandonamos la economía basada en la división del trabajo para entrar en una economía de autoconsumo (cada cual produce solo lo que esa persona quiere al margen de lo que quieren los demás).

Claramente, pues, renta básica y renta de inserción ni se parecen en las formas ni en el fondo: la renta de inserción es un paliativo transitorio, condicionado, resarcible y extraordinario dirigido a superar un estado de necesidad y, por tanto, cuya vocación última es reinsertar a la persona que se halla en estado de necesidad extrema dentro de la cooperación social de la división del trabajo; en cambio, la renta básica es un esquema redistributivo estructural, incondicional, definitivo y universal dirigido a desvincular producción e ingreso y, por tanto, cuya vocación última es socavar permanentemente la cooperación social de la división del trabajo.

Precisamente por ello, el economista liberal Friedrich Hayek defendió a lo largo de su vida un programa estatal de rentas mínimas de inserción (1944, capítulo 9; 1960, capítulo 17; 1979, capítulo 14; y 1994, capítulo III) y no, en contra de lo que suele afirmarse, un programa de renta básica: «Asegurar a todos una renta mínima, o un nivel por debajo del cual nadie descienda cuando no son capaces de salir adelante por sí mismo, no solo es una protección absolutamente legítima contra riesgos comunes a todos, sino una tarea necesaria de la Gran Sociedad donde el individuo no puede apoyarse en los miembros del pequeño grupo específico en el que ha nacido» (1979, capítulo 14). Nótese que Hayek solo defendía esta renta mínima para personas sin posibilidades de obtener ingresos en el mercado (textualmente, una renta mínima para «enfermos, ancianos, impedidos físicos o mentales, viudas y huérfanos») y siempre que esas personas no encontraran una solución a sus problemas mediante vías voluntarias (asistencia social privada); es decir, el economista austriaco, fiel a la tradición liberal, defendió una renta mínima de inserción y no una renta básica universal.

Tercera réplica: la renta básica como reparación de injusticias pasadas

Por último, la renta básica también podría defenderse dentro de la tradición liberal apelando a la necesidad de reparar las injusticias pasadas: dado que no toda la propiedad presente ha surgido por medios justos (por ejemplo, expropiaciones de tierra, viviendas construidas por esclavos...), cabe pensar que es necesario reparar las injusticias históricas mediante transferencias de renta. Por ejemplo, el filósofo liberal Matt Zwolinski afirma

que: «En un mundo donde toda la propiedad hubiese sido adquirida por ocupación original e intercambio voluntario, una renta básica financiada mediante impuestos probablemente violaría los derechos liberales. Pero nuestro mundo actual no es ese mundo. Y dado que carecemos de la información precisa para rectificar las injusticias pasadas, y dado que ignorar tales injusticias no parece justo, ¿tal vez la renta básica podría constituir una vía que nos aproximara a una compensación?» (Zwolinski, 2013b).

El argumento tiene ciertamente sentido ya que, como hemos visto, el liberalismo defiende una concepción de la justicia distributiva: si es justa toda la cadena de interacciones históricas que concluyeron en una determinada distribución de los recursos, entonces también es justa esa distribución de los recursos; en caso contrario, la distribución no sería justa y resultaría necesario reparar las injusticias heredadas (este es, de hecho, un reproche muy habitual contra el liberalismo: véase Kymlicka [1990, capítulo 4]). Y dado que es obvio que la historia de nuestro mundo no ha estado caracterizada exclusivamente por interacciones basadas en los principios de libertad, propiedad y contratos, podría resultar justificable reparar ese daño históricamente acumulado a través de una renta básica, especialmente si carecemos de información precisa sobre cómo reparar individualmente todas y cada una de las injusticias pasadas. Sin embargo, el razonamiento es mucho más problemático de lo que inicialmente podría parecer. Es verdad que no todas las propiedades son el resultado de interacciones voluntarias y respetuosas con la libertad, la propiedad o los contratos, pero de esa premisa cierta no se colige que la renta básica sea un instrumento legítimo para repararlas.

En primer lugar, por lo evidente: aunque no todas las propiedades son justas, tampoco *todas* son injustas. El establecimiento de una renta básica puede que contribuya a reparar algunas injusticias pasadas, pero lo hace a costa de engendrar nuevas injusticias presentes y futuras. ¿Por qué nos merecen mayor consideración las injusticias históricas que las presentes y futuras? El mismo argumento que sirve para implantar la renta básica —evitar la injusticia— sirve para criticar su implantación; especialmente en una sociedad donde la renta y la riqueza de una persona dependen crecientemente de su capacidad personal para generar valor para los demás a través de su conocimiento y formación (el llamado capital humano, incluyendo en él las habilidades de dirección empresarial). Por ejemplo, en el año 2005 solo un 7,5 por ciento del top 1 por ciento de personas con mayor renta en Estados Unidos obtenían tales ingresos sin trabajar: todos los demás se dedicaban a

profesiones altamente remuneradas como ejecutivos de empresa, médicos, abogados o ingenieros (Bakija, Cole y Heim, 2009). Además, la movilidad dentro de esa franja era extremadamente elevada: en 2005, solo el 27 por ciento de las personas en el top 1 por ciento de renta habían permanecido en esa posición durante los cinco años anteriores (Auten, Gee y Turner, 2013). Parece claro que la renta de estas personas no procede de la violación histórica de los principios de justicia, sino de su habilidad personal para generar riqueza dentro del marco jurídico actual, por tanto es difícil justificar que deban ser gravadas para reparar injusticias que no cometieron^[4].

En segundo lugar, que una persona se haya beneficiado de una violación de derechos ajenos no significa que sea culpable de esa violación ni que, por tanto, sea responsable de reparar el daño causado. Por ejemplo, si en un pueblo con dos médicos uno de ellos es asesinado, el otro médico obtendrá beneficios extraordinarios por cuanto atenderá a un mayor número de clientes (Friedman, 2013b), pero eso no significa ni que sea culpable del asesinato ni responsable de indemnizar a los herederos del médico muerto (salvo que sí fuera responsable directo o indirecto del crimen). Lo mismo cabe decir de las adquisiciones de buena fe de propiedades robadas; por ejemplo, si hace dos siglos una persona robó una casa y posteriormente la vendió a un tercero que desconocía su origen ilícito, ¿cabe sostener que los propietarios actuales de ese inmueble (ya sean los herederos del comprador original u otros compradores subsiguientes) deben devolvérselo a los herederos del propietario robado si se lo reclaman en la actualidad? No lo parece porque, nuevamente, el comprador adquirió la casa de buena fe y, por tanto, no es responsable del robo^[5]; quienes en todo caso deberían compensar a los herederos de la víctima original son los herederos del criminal original (y ni siquiera este extremo es obvio si estos no conservan propiedades heredadas de su ancestro criminal, ya que no parece razonable convertir ilimitadamente en responsables a las generaciones presentes de los delitos acometidos por lejanas generaciones pasadas). Por consiguiente, no solo muchas propiedades actuales no están vinculadas con la violación histórica de derechos ajenos, sino que incluso aquellas que sí lo están no tienen por qué estarlo culpablemente como para someterlas a la obligación de pago de una renta básica.

En tercer lugar, entre las propiedades que sí derivan responsablemente de la violación de derechos ajenos, no cabe incluir únicamente las propiedades de algunas de las personas más ricas de una sociedad, sino también las propiedades de algunas de las personas menos ricas. Imaginemos que una

persona le robó sus tierras a otra, las vendió y dilapidó casi todo el capital logrado con su venta: actualmente, esa persona (o sus descendientes) podría ser pobre y, por tanto, resultaría merecedora de una renta básica, cuando es obvio que no debería recibirla sino costearla. Más en general, dentro de esta categoría podría llegar a incluirse a todos los beneficiarios netos del Estado de bienestar prevalente actualmente en Occidente: esto es, a todas las personas que reciben transferencias netas sufragadas a partir de los impuestos de los contribuyentes netos y cuya situación económica, por tanto, podría entenderse que deriva en parte de la violación de los principios generales de justicia (en concreto, de la violación del principio de propiedad^[6]). Sin embargo, el argumento de que es necesario establecer una renta básica para rectificar las injusticias pasadas no parece integrar todos estos supuestos de personas con pocos recursos pero que estrictamente deberían indemnizar al resto de la sociedad. Por ello, otorgar una renta básica a tales personas consolidaría una *doble injusticia*: pese a que han violado históricamente los derechos ajenos, no solo no se ven empujados a reparar esa violación, sino que son premiados mediante el cobro de una renta básica a costa de los derechos ajenos.

En realidad, es fácil comprobar que el propósito de la renta básica no es el de reparar tales injusticias históricas, sino simplemente el de redistribuir la renta entre ricos y pobres, con independencia de en qué lado recaigan los agravios históricos. Pero esta reparación de los agravios históricos no es verdaderamente esencial en la defensa de la renta básica ya que sus defensores rápidamente descartan este criterio cuando se trata de justificar redistribuciones de la renta desde pobres a ricos; si se apela a esa necesidad de reparar los agravios históricos es únicamente para intentar buscar una remota conexión entre liberalismo y renta básica, pero no porque sea un argumento verdaderamente sólido a la hora de defender la renta básica. De hecho, el propio Matt Zwolinski reconoce ante sus críticos que este «es probablemente el más débil de los tres argumentos que he esgrimido en defensa de la renta básica, así que no me sorprende que haya concentrado la mayoría de las críticas» (Zwolinski, 2013c). Ciertamente, el liberalismo ha de intentar reparar en la medida de lo posible los atropellos históricos de derechos: siempre que exista una clara línea de responsabilidad entre un agente criminal y un agente damnificado, el primero deberá repararle el daño causado al segundo; pero si ese agente criminal es el Estado, deberá responder con el patrimonio público, no con el de aquellos ciudadanos que no le reconocieron voluntariamente autoridad (Kukathas, 2003b). Además, la renta básica no es el instrumento adecuado para practicar esas reparaciones, ya que

añadiría a las injusticias pasadas nuevas injusticias presentes (acaso ahí sea de aplicación el aforismo latino de *summum ius summa iniuria*, esto es, «exceso de justicia, exceso de injusticia»). Es más, en muchísimos casos —aunque no en todos—, los agravios pasados podrían entenderse más que compensados por las transferencias netas recibidas durante décadas por los estamentos menos pudientes de la sociedad a través de los Estados de bienestar actuales.

La renta básica como alternativa liberal al Estado de bienestar

En definitiva, la renta básica sí es incompatible con el liberalismo y ninguno de los argumentos ofrecidos para intentar justificarla son verdaderamente convincentes para enmendar semejante conclusión. Ahora bien, han sido muchos los liberales que no han defendido la renta básica como un esquema redistributivo legítimo y óptimo en sí mismo, sino como una alternativa preferible a las transferencias sociales propias del Estado de bienestar actual. Dicho de otro modo, muchos liberales no legitiman necesariamente la existencia de la renta básica, sino que abogan pragmáticamente por usarla para reemplazar las transferencias sociales del Estado de bienestar actual. Este es el caso, paradigmáticamente, de Milton Friedman (1962, capítulo XII; 1980, capítulo 4), quien defendió el impuesto negativo sobre la renta como el más efectivo programa gubernamental de lucha contra la pobreza (como explicamos en el apéndice I, el impuesto negativo sobre la renta es del todo equivalente a la renta básica).

En concreto: aunque a juicio de Friedman sería preferible que la filantropía privada se ocupara de los más necesitados, el economista estadounidense consideraba que esto no resultaría posible porque la caridad exhibe las características de bien público (dado que individualmente me benefico de la reducción de la pobreza lograda mediante la caridad ajena, tengo incentivos a no contribuir a la caridad aun cuando me preocupe la pobreza), de ahí que deba ser canalizada en gran medida a través del gobierno. A su entender, la forma más adecuada de que el Estado luche contra la pobreza era, como decimos, a través de un impuesto negativo sobre la renta (ver apéndice I), debido a que este minimizaba las distorsiones del comportamiento de los agentes económicos (en materia de incentivos para la búsqueda de fuentes alternativas de renta en el mercado) frente a otros posibles programas gubernamentales.

Asimismo, Charles Murray (2006), uno de los mayores críticos de los programas del actual Estado de bienestar, también defiende la sustitución de

todas las transferencias estatales del gobierno de Estados Unidos por una renta básica de 10 000 dólares anuales por ciudadano mayor de edad. Matt Zwolinski (2014a) resume la superioridad de la renta básica sobre el Estado de bienestar actual en tres aspectos: ahorra costes de gestión burocrática, promueve en menor medida la corrupción estatal y es menos paternalista con sus beneficiarios.

A este respecto, pues, de lo que se trata es de elegir entre dos males para el liberalismo, reconociendo que *ambos* son instituciones incompatibles con el liberalismo; a saber, o el Estado de bienestar o la renta básica. Los argumentos esgrimidos son, como acabamos de decir, que la renta básica requiere de menor burocracia que el Estado de bienestar, que incentiva una menor corrupción y que es menos paternalista: por todo lo anterior, la renta básica constituirá una mejora gradual y pragmática hacia una sociedad más libre. Ninguno de estos argumentos, empero, resulta especialmente convincente, lo cual tampoco significa que el Estado de bienestar actual sea claramente preferible a la renta básica, sino que no existe una clara superioridad por parte de ninguno de ambos modelos.

Primero, es verdad que el coste de gestión burocrática de la renta básica es inferior al de las transferencias discrecionales propias del Estado de bienestar actual: si se automatiza la transferencia de rentas, el coste de administrar esa transferencia es menor que cuando se la somete a procedimientos burocráticos de carácter discrecional. Pero el argumento en sí mismo es poco concluyente: precisamente, el gasto en burocracia se efectúa para evitar multiplicar el gasto en transferencias. En ese sentido, no hay que verlo tanto como un despilfarro estéril cuanto como una inversión para minimizar las transferencias que, en consecuencia, puede terminar siendo rentable. En 2011, por ejemplo, el Estado español gestionó unas «transferencias sociales» por importe de 165 840 millones de euros gastando en personal y consumos intermedios 10 811 millones de euros; es decir, el gasto burocrático representó un máximo del 6 por ciento del gasto total. ¿En qué sentido es preferible suprimir esos casi 11 000 millones de gasto burocrático a cambio de tener que incrementar en varias decenas de miles de millones las transferencias corrientes por ser incapaces de discriminar entre beneficiarios merecedores y no merecedores de ellas?

Segundo, es verdad que, en tanto la burocracia que gestione las transferencias no existe, no hay posibilidad de que esta inexistente burocracia se corrompa a la hora de asignar quiénes son merecedores de una ayuda estatal y quiénes no. Ahora bien, lo anterior no significa que no exista ningún

tipo de corrupción potencial asociada a la aprobación y administración de la renta básica: los comportamientos oportunistas simplemente se trasladarían a un nivel distinto, en concreto al gobierno y al electorado. Al igual que sucede actualmente con las pensiones públicas, la cuantía de la renta básica se convertiría en un arma electoral para comprar y vender masivamente votos (en mucha mayor medida que con otras transferencias actuales, dado que los beneficiarios de la renta básica son *universales*). En este sentido, cabría esperar que la carga fiscal de la renta básica se fuera convirtiendo cada vez en más progresiva (más redistributiva) por cuanto la mayoría de los votantes escogería ir concentrando los impuestos dirigidos a financiarla en los más ricos (Boettke y Martin, 2013). Por ejemplo, el propio Milton Friedman, defensor de la renta básica, reconocía que los incentivos que esta generaba eran bastante más perversos que los de otros programas alternativos:

El mayor problema del impuesto negativo sobre la renta son sus implicaciones políticas: este programa crea un sistema en el que se establecen impuestos sobre unos contribuyentes para subsidiar a otros, que tendrán a su vez el derecho a votar. Por eso, siempre existe el riesgo de que este programa, en lugar de estar financiado por una mayoría de personas deseosas de ayudar a la minoría desafortunada, se convierta en un mecanismo en el que la mayoría le imponga en su propio beneficio unos elevados impuestos a una minoría que no desea pagarlos. Dado que el impuesto negativo sobre la renta explicita enormemente el proceso de transferencia de renta, este peligro es mayor que con otras medidas. No veo otra solución a este problema salvo apelar a la buena fe del electorado para evitar caer en tal tentación^[7] (Friedman, 1962, capítulo 10).

Es decir, la corrupción dejaría de ser burocrática y pasaría a ser política y electoral: es difícil discernir cuál tiene efectos más devastadores para una sociedad.

Tercero, ciertamente la renta básica es menos paternalista que otro tipo de transferencias estatales condicionadas, ya que estas últimas le imponen al beneficiario ciertas cargas y obligaciones para con el resto de la sociedad. Pero eximir al beneficiario de la renta básica de tales cargas tampoco constituye necesariamente una ventaja, ya que cabe entenderlas como una compensación parcial al contribuyente que financia las transferencias. Por ejemplo, las rentas mínimas de inserción le imponen a su beneficiario la obligación de buscar activamente empleo para reintegrarse en la sociedad; desde luego, semejante carga tiene un contenido paternalista, pero es una carga paternalista dirigida a minorar el daño causado al contribuyente neto (cuanto antes se integre en sociedad el beneficiario, más pronto podrá interrumpirse la transferencia de subsidios). Acaso cupiera criticar el paternalismo de las ayudas que no está vinculado de ningún modo a compensar o favorecer al contribuyente (por ejemplo, si la percepción de la

renta mínima de inserción estuviera condicionada a la abstinencia sexual), pero no cuando esas obligaciones están concebidas en su razonable beneficio.

Y por último: probablemente el argumento más popular dentro del liberalismo para defender la renta básica sea la idea de que se trata de un cambio pragmático en la buena dirección, sobre todo si no solo sustituye a las transferencias sociales actuales, sino a la totalidad del Estado de bienestar. Por ejemplo, aparentemente es preferible que el Estado distribuya a cada ciudadano un cheque de 10 000 euros anuales y que la sanidad, las pensiones o la educación sean privadas a que el Estado se encargue de la provisión de estos sectores con la excusa de facilitarle el acceso a la ciudadanía. En suma: mejor una renta básica a modo de cheque escolar o sanitario que una educación o sanidad públicas, pues así cada ciudadano podría escoger personalmente cómo gastar su dinero al tiempo que se liberaliza la provisión de tales servicios básicos.

Este último argumento sería verdaderamente convincente si no fuera porque la inmensa mayoría de las defensas modernas de la renta básica no la plantean como un sustituto del Estado de bienestar moderno, sino como un complemento al mismo. De hecho, para la mayoría de la población, la idea de privatizar la sanidad o la educación, aun a cambio de generalizar una renta básica, resulta tan profundamente antiintuitiva como privatizar tales servicios a cambio de una profundísima rebaja fiscal combinada con rentas de inserción para la población más desfavorecida. En este sentido, la propuesta de reemplazar el Estado de bienestar por una renta básica no es mucho menos idealista a corto y medio plazo que la idea realmente liberal de abolir el Estado de bienestar (Rallo, 2014a). ¿Qué sentido estratégico tiene, pues, dar la batalla de las ideas para intentar alcanzar un horizonte incorrecto no mucho más alejado de la realidad que el horizonte verdaderamente correcto? Incluso desde un punto de vista pragmático, no parece la decisión más acertada.

En definitiva, la renta básica tiene un muy mal encaje dentro del pensamiento liberal, por cuanto ataca los mismos principios de justicia sobre los que se asienta el orden social cooperativo que este propugna.

3

La socialdemocracia

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

ROBERT NOZICK

John Rawls es probablemente el filósofo socialdemócrata^[8] más influyente del siglo xx y uno de los pensadores más importantes de la historia: su obra, *Teoría de la justicia*, constituye todo un hito para la filosofía política contemporánea. Justamente por ello, uno de sus mayores críticos, Robert Nozick, llegó a decir de esta obra algo similar a lo que Alfred Whitehead afirmara sobre Platón, a saber, «los filósofos políticos actuales deben trabajar dentro del marco conceptual de Rawls o justificar por qué no lo están haciendo» (Nozick, 1974, capítulo 7).

Cómo llegar a principios universales de justicia: posición original, velo de ignorancia y equilibrio reflexivo

Básicamente, Rawls define la justicia como el conjunto de principios que estructuran los términos de la cooperación equitativa dentro de una sociedad: en concreto, como el conjunto de principios que especifican, por un lado, los derechos y deberes de los individuos dentro de las instituciones sociales y, por otro, el reparto de los beneficios y de los costes derivados de esa cooperación social (Rawls, 1971 [1999], §1). Rawls definirá a una sociedad como «sociedad bien ordenada» si tales principios de justicia son universalmente conocidos y reconocidos por los ciudadanos y si, además, son los principios constitutivos de sus instituciones políticas (Rawls, 2001, §3).

Sucede que candidatos a esos principios de justicia los hay múltiples y, por eso, Rawls aboga por que sean consensuados a través de un proceso deliberativo por personas libres, iguales, racionales, razonables y no envidiosas; se trataría de un contrato social acerca de la estructura básica de la sociedad dedicado a establecer un sistema jurídico público y común. Al método de deliberación para consensuar las normas entre ciudadanos libres e iguales Rawls lo llamará «razón pública» (Rawls, 1997): se trata de que cada persona le proponga al resto un conjunto universal de normas para regular la

convivencia común que puedan ser aceptadas por todos aunque partamos de unas circunstancias y unos trasfondos morales muy distintos que nos llevan a mantener desacuerdos razonables (al conjunto de circunstancias que pueden dar lugar a desacuerdos razonables entre ciudadanos Rawls lo denominará «las cargas del juicio» [Rawls, 1993, capítulo II. §2], a saber: la discrepancia sobre la evidencia científica, su importancia relativa, el uso de conceptos complejos, los valores que deben incorporar las instituciones, etc.). La razón pública proscribe que cada individuo pretenda imponer su moral particular sobre los demás a través de un sistema de normas comunes confeccionadas a su medida, es decir, normas basadas en circunstancias que no justifiquen la existencia de desacuerdos razonables (intereses personales o de grupo, sesgos, prejuicios, etc.): fundamentar las normas de convivencia común en estos elementos no razonables sería tanto como no reconocer a los demás como personas moralmente *iguales* a uno mismo, esto es, como sujetos sobre los que una persona se arrogaría una injustificada autoridad moral y política (Gaus, 2011, Capítulo 1). A su vez, la razón pública parte de la base de que las concepciones personales sobre el bien común pueden ser irreductiblemente distintas y que, por tanto, las bases de la convivencia social no deben depender de ninguna concepción en particular, sino aspirar a lograr un marco conjunto que pueda ser aceptado desde múltiples concepciones morales distintas.

Pero ¿cómo conseguir un conjunto de principios básicos de convivencia que no se hallen sesgados por los intereses y por las circunstancias particulares de ningún sujeto y que, por tanto, le resulte razonablemente aceptable a cualquier ciudadano con independencia de su situación y moralidad particular? De entrada, parece obvio que semejante proceso de negociación y deliberación entre personas libres, iguales, racionales, razonables y no envidiosas jamás ha tenido lugar y que sería imposible de reproducir en la actualidad: y es que ahora todos los agentes inexorablemente conocen el lugar que ocupan en la sociedad así como la distribución de sus talentos naturales. Por eso, Rawls propone simular el acuerdo que cabe suponer que se habría alcanzado en un escenario en el que las personas sí hubieran podido negociar desde una posición equitativa de igualdad y libertad: a esa situación hipotética y ahistórica la denomina Rawls «posición original» (Rawls, 1971 [1999], §4).

Pero para simular ese acuerdo equitativo sobre el contrato social desde la razón pública, Rawls no solo necesita del artificio de la posición original, sino que también ha de imponerles a las partes una restricción adicional: las partes

negociadoras no pueden saber de qué modo los distintos marcos de justicia les afectarán a cada uno de ellos en particular, es decir, ninguna persona ha de conocer ni su posición social, ni sus talentos y habilidades naturales, ni su concepción del bien, ni sus características psicológicas (aversión al riesgo, optimismo, pesimismo...), ni las características de la sociedad en la que habitan, ni la generación a la que pertenecen; por el contrario, las partes solo necesitan conocer que son racionales, que las sociedades han de estar sujetas a principios de justicia y que los diferentes conjuntos de principios de justicia conllevan diversas consecuencias (es decir, las partes sí poseen nociones básicas de teoría económica o de teoría política como para conocer las consecuencias de los distintos marcos normativos). Esta restricción a la información disponible para las partes es lo que Rawls llama «velo de ignorancia» (Rawls, 1971 [1999], §24) detrás del cual negocian y deliberan los agentes el contrato social en la posición original.

Adicionalmente, el proceso de negociación y deliberación que debe tener lugar en la posición original y tras el velo de ignorancia debería seguir el método que Rawls denomina «equilibrio reflexivo»: básicamente, en un primer momento cada parte deberá buscar una coherencia interna entre, por un lado, sus intuiciones sobre la justicia de casos particulares y, por otro, un conjunto de principios más generales de los cuales puedan haberse derivado sus intuiciones sobre esos casos particulares; si existe discrepancia entre ambos, habrá que ir ajustando o bien las intuiciones o bien los principios generales hasta hallar un equilibrio entre ellos (Rawls, 1971 [1999], §9). Pero, en segunda instancia, también será necesario contrastar el sistema filosófico completo de cada parte (su conjunto de creencias sobre todos los aspectos de la vida) con los principios de justicia hallados a través del equilibrio reflexivo: de nuevo, pues, se generará una compatibilidad entre la doctrina filosófica y los principios de justicia, dando lugar a un equilibrio reflexivo todavía más amplio que el anterior. Por ejemplo, el principio general de justicia de que «nadie puede golpear a nadie» parece razonable, pero eso implicaría que las peleas de boxeo no son justas, lo que parece intuitivamente absurdo; por eso habría que revisar el principio general de justicia, de tal modo que, por ejemplo, se afirme que «nadie puede golpear a nadie sin un consentimiento previo». Otro ejemplo: el juicio intuitivo de que «matar a Pedro está mal» es coherente con el principio general de que «los seres humanos tienen derecho a la vida», lo que permitiría generar un equilibrio reflexivo entre ambos. Y, a su vez, ambos equilibrios reflexivos deberán

hallar encaje dentro de nuestro conjunto más amplio de creencias (liberalismo, cristianismo, estoicismo, anarquismo, socialismo, etc.).

Consenso sobre las normas públicas y no sobre los valores

Si solo somos capaces de sustentar un equilibrio reflexivo merced a una concepción filosófica en particular, hablaremos de que hemos alcanzado un equilibrio reflexivo «estrecho» que no será compatible con la razón pública (ese equilibrio reflexivo no será asumible para otras concepciones legítimas y razonables del bien común mantenidas por otras personas): por ejemplo, para un cristiano el principio general de «no tomarás el nombre de Dios en vano» puede ser coherente con su intuición moral de que blasfemar está mal, pero este equilibrio reflexivo no será compartido por personas ateas. El problema, pues, es que las doctrinas filosóficas integrales que permiten sustentar unos determinados principios de justicia son muy variadas y no es verosímil esperar que todos los ciudadanos adopten como propio un mismo sistema filosófico; de ahí que Rawls defienda la necesidad de alcanzar un consenso entrecruzado (Rawls, 1993, capítulo IV), donde los mismos principios minimalistas de justicia puedan hallar justificación desde multitud de marcos filosóficos diferentes. En tal caso, tales principios de justicia se convertirían en una especie de módulos que pueden encajar pluralmente y por diversos motivos en distintas concepciones filosóficas integrales, llegando así a unos principios de justicia sustentados en un equilibrio reflexivo amplio (desde múltiples perspectivas filosóficas) que sí será compatible con el ejercicio de la razón pública.

A aquellos principios de justicia que se sustentaban sobre equilibrios reflexivos estrechos y que, por tanto, solo podían defenderse como parte de un sistema filosófico completo, Rawls los denominaba «concepciones integrales» de justicia; en cambio, aquellos principios que se sustentaban sobre equilibrios reflexivos amplios y que podían defenderse como módulos de sistemas filosóficos muy distintos, Rawls los denominaba «concepciones políticas» de justicia (por cuanto podían servir como la estructura básica de una comunidad política). O dicho de otro modo, el filósofo estadounidense cree que el uso de la razón pública debe orientarse a encontrar principios de concepciones políticas de justicia que establezcan criterios equitativos de convivencia y cooperación social, no los principios de concepciones integrales de justicia.

Así, solo las concepciones políticas de justicia permitirían, a juicio de Rawls, fundamentar una sociedad donde cada persona pudiera promover su particular concepción de bien común y vivir según sus propias creencias. Las concepciones integrales de justicia, en cambio, necesariamente impondrían los valores de unos individuos sobre otros individuos, lo cual es incompatible con una comunidad política pluralista que respete a las personas: «Como personas libres, los ciudadanos se reconocen mutuamente con capacidad moral para alcanzar una concepción del bien. Esto significa que no se consideran sometidos a la realización de una concepción del bien que les venga impuesta y a los fines últimos que tal concepción lleve asociados. En cambio, los ciudadanos se consideran capaces de revisar y cambiar su concepción personal del bien sobre bases racionales y razonables. De ahí que debemos tolerar que los ciudadanos se alejen de concepciones determinadas del bien y que busquen y evalúen sus fines últimos» (Rawls, 1980). Justamente por esto Rawls rechaza enérgicamente filosofías colectivistas como el utilitarismo (el cual sostiene que un acto es moral si maximiza la utilidad agregada de una sociedad) por no respetar adecuadamente a las personas como entes morales autónomos, como agentes con «vidas y experiencias separadas» (Rawls, 1971 [1999], §30). Imponer una concepción determinada de bien común que se superponga a otras concepciones particulares de bien común «sería tratar a los hombres como medio para satisfacer el bienestar de otras personas», lo cual resultaría inaceptable por cuanto «al diseñar un sistema social debemos tratar a las personas como fines y no como medios» (Rawls, 1971, §29).

En suma, Rawls plantea que es posible que personas racionales y que no se dejan influir por sus intereses y valores personales pueden acordar unánimemente las cláusulas fundamentales del contrato social por el que se regirá la futura sociedad dentro de la que todos ellos cooperarán: un proceso deliberativo basado en la razón pública que él cree que podría haber tenido lugar naturalmente en el susodicho escenario hipotético de un estado originario con velo de ignorancia en el cual los ciudadanos buscaran un consenso entrecruzado de equilibrios reflexivos amplios. En este sentido, el filósofo estadounidense sostiene que los principios de justicia que razonablemente se alcanzarían bajo tales premisas serían dos: el principio de libertad y el principio de igualdad, gozando el primero de ellos de estricta prioridad en su aplicación sobre el segundo (a estos dos principios los denominará agrupadamente «la justicia como equidad»).

El principio de libertad

Por un lado, el principio de libertad significa que cada persona posee un derecho al más amplio esquema de libertades básicas compatible con un idéntico esquema para todas las demás personas. Entre las libertades básicas, Rawls menciona la libertad política (el derecho a votar y ser votado), la libertad de expresión, la libertad de conciencia y pensamiento, la libertad frente a agresiones psicológicas y físicas, la libertad a las propiedades personales y la libertad frente al arresto arbitrario (Rawls, 1971 [1999], §11). En definitiva, el principio de libertad establece la necesidad de maximizar las libertades individuales de todas las personas. Conviene aclarar que Rawls no incluye dentro de estas libertades básicas el derecho a la propiedad sobre los medios de producción o la irrestricta libertad contractual.

El principio de igualdad

Por otro, el principio de igualdad implica que las desigualdades económicas deben organizarse de tal manera que redunden en beneficio de todas las personas (principio de diferencia) y que los distintos puestos y cargos sociales estén abiertos a todo el mundo en términos de equitativa igualdad de oportunidades (principio de equitativa igualdad de oportunidades). Es decir, el principio de igualdad se subdivide en el principio de diferencia y en el principio de equitativa igualdad de oportunidades, teniendo el principio de equitativa igualdad de oportunidades preferencia en su aplicación sobre el principio de diferencia.

El principio de equitativa igualdad de oportunidades se refiere, más concretamente, a que las oportunidades vitales de aquellas personas con habilidades y capacidades similares deben ser iguales; es decir, las instituciones deben asegurar igualdad de acceso a la educación y a la cultura a aquellos individuos con una misma motivación para que así todos ellos disfruten de las mismas oportunidades vitales.

El principio de diferencia se refiere a que las desigualdades de renta o riqueza son legítimas siempre que redunden en beneficio de los más desfavorecidos; es decir, si un incremento de la desigualdad lleva a mejorar la situación de los menos favorecidos con respecto al estado en el que se hallarían en una sociedad más igualitaria, entonces esa desigualdad resulta legítima. En otras palabras, el principio de diferencia equivale a aplicar la regla «maximin» al bienestar social, a saber, maximizar el bienestar de los

individuos que se hallan en la posición más desfavorecida de la sociedad (no aceptando diferencia de bienestar entre individuos que no redunde en una mejora del bienestar de los más desfavorecidos).

Ahora bien, ¿qué cabe entender por el «bienestar» que debe ser maximizado? Rawls considera que todo ciudadano racional desea maximizar lo que él denomina «índice de bienes sociales primarios»; a saber, un conjunto de condiciones y medios esenciales que le permite a una persona ser un miembro plenamente cooperativo de la sociedad a lo largo de su vida. En concreto: las libertades básicas; la libertad de movimiento y elección de ocupación ante una gama de oportunidades diversas; los poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, especialmente en las instituciones políticas y económicas; la renta y la riqueza; y las bases sociales de la autoestima. Por tanto, una sociedad donde las libertades y las oportunidades se distribuyan igualitariamente (principio de libertad y principio de igualdad) tratará de maximizar, entre otras variables, la renta, la riqueza y la autoestima del grupo menos favorecido. Por ejemplo, si en esa sociedad solo hay dos individuos, será preferible aquella distribución de la renta en la que el individuo A gane 10 y el individuo B gane 5 a aquella otra en la que el individuo A gane 100 y el individuo B gane 4 (y a su vez será preferible a aquella sociedad en la que ambos individuos ganen 3). Más importante todavía, sin embargo, es que una distribución de la renta en la que el individuo A gane 10 y el individuo B gane 5 será preferible a otra donde el individuo A gane 100 y el individuo B gane 5, ya que según Rawls las diferencias de renta solo son justificables si mejoran el bienestar de los más desfavorecidos.

Como decíamos, los dos principios de justicia se ordenan jerárquicamente (o, en términos más técnicos, lexicográficamente): el principio de libertad tiene prioridad absoluta sobre el principio de igualdad, ya que no es admisible que se violen las libertades básicas ni siquiera para mejorar el bienestar del grupo más desfavorecido; a su vez, dentro del principio de igualdad, el principio de equitativa igualdad de oportunidades prevalece sobre el principio de diferencia, ya que tampoco sería admisible discriminar a las personas en su acceso a los distintos puestos sociales aun cuando ello redundara en beneficio de algunas de esas personas. Por consiguiente, no podrán reducirse las desigualdades económicas a costa de violar las libertades individuales (por ejemplo, convirtiendo en esclavo a una persona para que trabaje en aras de los más desfavorecidos) o de la equitativa igualdad de oportunidades (por ejemplo, creando empleos públicos a los que solo pueda acceder un grupo de

individuos particular o creando escuelas elitistas a las que solo una clase social pueda acceder).

Ahora bien, estos dos principios de justicia son demasiado abstractos como para poder aplicarse sin más en el mundo real. Para trasponerlos en normas concretas dentro de las sociedades actuales, Rawls defiende el uso continuado (y más allá de la «posición original») de la razón pública por parte de los electores, de los legisladores y de los jueces (Rawls, 1997). Así, el ejercicio de la razón pública dentro del marco constitucional de los principios básicos de justicia permitiría justificar, de acuerdo con Rawls, un modelo de Estado con amplios poderes para redistribuir la renta y la riqueza y para regular el sistema económico con tal de promover la equitativa igualdad de oportunidades (verbigracia, creando un sistema de educación pública o evitando la formación de monopolios dentro de un sector económico). Tal como resume Rawls: «Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, renta y riqueza, y las bases sociales de la autoestima— deben distribuirse igualitariamente a menos que una distribución desigualitaria de alguno de estos valores redunde en mejoras para todos. La injusticia, por tanto, es aquella desigualdad que no redunde en un mayor beneficio para todos» (Rawls, 1971 [1999], §11).

El capitalismo, incompatible con el marco de Rawls

A su entender (Rawls, 2001, §41-42), el modelo de Estado que deriva de su concepción de la justicia, es incompatible con el capitalismo de libre mercado (donde no se respeta el principio de igualdad ni tampoco la igualitaria libertad irrestricta de votar que Rawls subsume en el principio de libertad), con el Estado de bienestar capitalista (un régimen con una fuerte redistribución de la renta pero que tolera la concentración de riqueza en unas pocas manos, lo que confiere a unos pocos el control del Estado y de la igualdad efectiva de oportunidades, socavando así el principio de igualdad y en parte el de libertad) y con el socialismo de Estado (entendiendo por tal una sociedad dirigida centralizadamente por un partido único, lo que por necesidad atenta contra el principio de libertad y el de igualdad). Solo dos regímenes resultan compatibles con los principios de Rawls: la llamada democracia de propiedad privada (Estado democrático que respete libertades básicas, que redistribuya intensamente la renta y la riqueza y que regule la concentración privada de poder) y el socialismo liberal (Estado que es

propietario único de los medios de producción, pero que se organiza democráticamente para respetar los principios de libertad y de igualdad).

Expuesto brevemente el sistema rawlsiano, ha llegado el momento de plantearse si la renta básica tiene cabida dentro del mismo. En principio, todo parece apuntar a que sí: garantizado el respeto a las libertades personales y a la equitativa igualdad de oportunidades, el principio de diferencia permitiría justificar la implantación de una renta básica para todos los ciudadanos. De hecho, el propio Rawls asegura en *Teoría de la justicia* (1971 [1999], §43) que el gobierno puede «garantizar una renta social mínima mediante subsidios familiares o pagos especiales para los enfermos o desempleados, o más sistemáticamente como una renta suplementaria cualificada (por ejemplo, un impuesto negativo sobre la renta)».

Crítica a Rawls: la redistribución de la renta favorece discriminatoriamente a quienes adoran el tiempo libre

Sin embargo, el economista Richard Musgrave encontró una inconsistencia en este razonamiento: dado que el bienestar de una persona depende no solo de su renta, de su riqueza o de su autoestima, sino también de su tiempo libre, no puede calificarse necesariamente de «más desfavorecidas» a aquellas personas sin renta pero con mucho tiempo libre. Por ejemplo, ¿es más desfavorecida una persona que disfruta de una renta de 100 euros pero que no trabaja en absoluto o una persona con una renta de 500 euros pero que trabaja doce horas diarias? En la medida en que una renta básica redistribuye los ingresos monetarios desde las personas que trabajan a las personas que no trabajan, en realidad la renta básica estaría atentando contra el principio de diferencia por cuanto favorecería injustamente a aquellas personas con una mayor preferencia por el ocio (que no necesariamente tienen por qué ser las «más desfavorecidas» una vez contabilizados los bienes sociales primarios, incluyendo entre ellos al ocio): «La implantación del criterio maximin conduce a un sistema redistributivo entre individuos con igual renta y habilidad que favorece a aquellos con una mayor preferencia por el ocio. Este sistema recompensa a los ermitaños, a los santos y a los académicos que ganan poco y que, por tanto, apenas contribuirían al sistema redistributivo. Suponiendo que su capacidad para generar ingresos es la misma, sería más equitativo obligarles a dedicar una mayor parte de su tiempo libre a trabajar y a generar renta para contribuir en mayor medida a la redistribución [social de la misma]» (Musgrave, 1974).

Es decir, si el Estado establece un impuesto que grave los ingresos monetarios para instituir una renta básica pero, al mismo tiempo, deja libre de gravamen el tiempo de ocio, se está beneficiando sobreproporcionalmente a aquellas personas que valoran más el ocio que los bienes materiales que pueden adquirirse con los ingresos monetarios. Una alternativa sería, como indica Musgrave, que el impuesto se extendiera a gravar el tiempo de ocio de que disfrutaban los individuos, pero ello violaría el principio de libertad de Rawls (pues gravar fiscalmente el ocio equivale a obligar a trabajar para pagar impuestos, esto es, a un régimen de semiesclavitud) y, por tanto, no es una alternativa factible.

Rawls reconoce su error y critica la renta básica

La crítica de Musgrave fue tan certera que Rawls no tuvo más remedio que terminar reconociendo que su sistema de justicia es incompatible con la renta básica. Así, en su último libro, *Justicia como equidad: una reformulación* (2001), Rawls incluye dentro de su «índice de bienes sociales primarios» el tiempo de ocio de que disfruta una persona en aquellas sociedades en las que la amplia disponibilidad de puestos de trabajo está garantizada, de manera que no cabrá considerar «más desfavorecida» —y merecedora de transferencias— a aquella persona que opte por no obtener ingresos monetarios debido a que prefiere disfrutar del tiempo de ocio:

¿Debemos considerar como menos favorecidos a aquellos que reciben transferencias estatales y que gracias a ellas pueden permitirse dedicar todo su tiempo a surfear en las playas de Malibú? Esta cuestión puede resolverse de dos maneras: una es suponer que todo el mundo trabaja el equivalente a una jornada laboral ordinaria; la otra es incluir en el índice de bienes sociales primarios una determinada cantidad de ocio, por ejemplo dieciséis horas de ocio diarias considerando que la jornada laboral estándar son ocho. Así, aquellos que no trabajan podemos considerar que están disfrutando de ocho horas de ocio adicionales cada día y deberemos contabilizar esas ocho horas adicionales como equivalentes al índice de bienes sociales primarios de aquellas personas menos favorecidas que sí trabajan durante una jornada laboral estándar. En definitiva, los surfistas deben encontrar alguna manera de mantenerse a sí mismos (Rawls, 2001, §53).

Por ejemplo, si un grupo de la población está trabajando ocho horas diarias a cambio de 500 euros mensuales y un grupo de surfistas rechaza trabajar a cambio de esos 500 euros mensuales, habrá que suponer que los surfistas valoran más sus ocho horas de ocio adicional diario que los 500 euros mensuales y, por consiguiente, no cabrá considerarlos el grupo más desfavorecido de la sociedad. Rawls, por tanto, rechaza la redistribución de la

renta en favor de aquellas personas que pudiendo trabajar optan por no hacerlo.

Como más adelante veremos, la respuesta de Rawls a la inconsistencia apuntada por Musgrave es esencialmente correcta, pero al adoptarla como propia Rawls cae en otra inconsistencia acaso más grave que ya le apuntara décadas antes Robert Nozick: la diferencia entre gravar fiscalmente los ingresos monetarios y obligar a trabajar en régimen de semiesclavitud es mucho más difusa de lo que a primera vista podría parecer, de manera que si la obligación a trabajar viola el principio de libertad de Rawls (tal como él mismo concede al rechazar gravar fiscalmente el tiempo de ocio), gravar tributariamente los ingresos monetarios también debería hacerlo y, por tanto, las redistribuciones fiscales de la renta deberían carecer de justificación dentro del sistema rawlsiano (que, recordemos, asigna prioridad absoluta al principio de libertad).

Crítica a Rawls: los impuestos sobre la renta son trabajos forzosos

Según Nozick (1974, capítulo 7), «los impuestos sobre las rentas del trabajo son equivalentes al trabajo forzoso»: confiscar los ingresos personales derivados de N horas de trabajo implica arrebatarle a esa persona N horas de trabajo, lo que a su vez es muy parecido a obligar a esa persona a trabajar N horas en contra de su voluntad. Semejante equiparación entre impuestos y esclavitud ha sido criticada incluso desde posiciones liberales (Zwolinski, 2013a) al afirmar que arrebatar la renta de una persona no es lo mismo que obligarla a trabajar, pues aquella persona sometida a un impuesto sobre la renta sigue poseyendo la alternativa de no trabajar y, por tanto, sigue disponiendo de mayores opciones de las que dispone un esclavo (quien sí puede ser obligado a trabajar en contra de su voluntad). Y, siendo cierto lo anterior, no es menos cierto que, tal como apunta Nozick, la diferencia es menos relevante de lo que parece.

De entrada, un impuesto del ciento por ciento sobre cualquier renta (monetaria o en especie) generada durante las primeras diez horas de jornada laboral sí implicaría tratar a la persona como un esclavo en la medida en que se vería privado injustamente de los medios que necesita para sobrevivir (Mack, 1995a); el equivalente exacto sería el del dueño que amenaza al esclavo con matarle (en este caso de hambre) si no cumple sus órdenes. Es verdad que, incluso en este caso, el Estado no necesitaría imponernos en qué debemos trabajar (a diferencia de lo que solían hacer los esclavistas con sus

esclavos), pero es dudoso que alguien se negara a calificar de esclavitud (o de esclavitud a tiempo parcial) un régimen jurídico en el que una persona pueda forzar a otra a abandonar su tiempo de ocio arrebatándole toda la renta generada durante la jornada laboral ordinaria.

Pero supongamos que el Estado exime de la tributación una parte de las rentas generadas durante la jornada laboral ordinaria que resulte suficiente como para sobrevivir (lo que suele denominarse «mínimo vital exento»). ¿Significaría esto que la comparación entre esclavitud y fiscalidad deja de ser pertinente? No, porque el Estado sigue ejerciendo la coacción sobre el trabajador para apropiarse de parte de su tiempo vital: ciertamente, en este nuevo caso, su vida no está en peligro por la tributación, pero a menos que trabaje durante más horas para suplementar aquellos ingresos que le han sido arrebatados coactivamente por el Estado, otras aspiraciones vitales legítimas sí lo estarían. Imaginemos dos personas —sujetos A y B— que trabajan tres horas diarias para cubrir sus necesidades básicas. El sujeto A opta por trabajar cinco horas adicionales para obtener unos ingresos extraordinarios con los que acceder a unos bienes y servicios que valora más que las cinco horas de ocio a las que renuncia, mientras que el sujeto B valora más las cinco horas de ocio que los bienes y servicios adicionales que podría conseguir trabajando. ¿Por qué resulta más legítimo arrebatarse al sujeto A las rentas obtenidas merced a las cinco horas adicionales de trabajo que obligar al sujeto B a trabajar cinco horas adicionales? El sujeto A ve cómo cinco horas de su tiempo por encima de las necesarias para producir el mínimo vital (esto es, cinco horas dedicadas a producir unos bienes materiales que valora más que cinco horas de ocio) están sometidas a un impuesto del ciento por ciento, mientras que el sujeto B experimenta una tributación del 0 por ciento sobre las cinco horas de su tiempo por encima de las necesarias para producir el mínimo vital (ya que las materializa en un ocio que valora más que las mercancías que podría producir durante ese tiempo). El resultado final es que el Estado le expropia a A cinco horas de su tiempo productivo, del mismo modo que podría expropiarle a B cinco horas de su tiempo de ocio obligándole a trabajar. Tal como resume perfectamente Nozick (capítulo 7.I, 1974): «¿Por qué la persona que prefiere ver una película (y que ingresa el dinero suficiente como para comprarse la entrada) debe ser forzada a ayudar a los más necesitados mientras la persona que prefiere contemplar una puesta de sol (y que por tanto no necesita de ingresos monetarios para hacerlo) no debe ser forzada a ello?».

Ciertamente, esclavitud e impuestos sobre el trabajo no son exactamente lo mismo, pero el problema de fondo en ambos casos sí es compartido: ambos hacen uso de la coacción para determinar cómo debe utilizar una persona su tiempo y semejante coacción debería considerarse, por necesidad, un inadmisibles atentado contra el principio de libertad de Rawls. En principio, no obstante, Rawls podría promover una redistribución de la renta financiada no con impuestos sobre el trabajo, sino con impuestos sobre el capital (cuyo paralelismo con el trabajo forzoso es bastante menos claro, sobre todo porque el propio Rawls rechaza que quepa incluir la propiedad privada de los medios de producción dentro de su principio de libertad^[9]). El problema es que, como explicaremos más adelante, la recaudación potencial de los impuestos sobre el capital es tremendamente baja, sobre todo si no queremos empeorar la situación económica de los más desfavorecidos (principio maximin). Con estas limitaciones fiscales, ni la democracia de propiedad privada ni el socialismo liberal serían realmente compatibles con el marco conceptual rawlsiano; y, por supuesto, tampoco lo sería cualquier modalidad de renta básica cuya financiación requiere inexorablemente de impuestos sobre el trabajo.

Justamente, aquí es donde entra el filósofo belga Philippe Van Parijs. Su obra en defensa de la renta básica cabe entenderla como una forma de superar estas dos objeciones esenciales contra la misma dentro del marco conceptual pergeñado por Rawls; a saber, la objeción del propio Rawls de que abonar una renta básica implica dar un trato injustificadamente desigualitario en favor de las personas con una alta preferencia por el ocio y la objeción de Nozick de que gravar fiscalmente las rentas del trabajo es *de facto* equivalente a imponer un sistema de semiesclavitud que socava el principio de libertad.

La renta básica como garantía socialdemócrata de la libertad real

¿La justicia de corte socialdemócrata les otorga a los surfistas de Malibú el derecho incondicional a recibir una renta suficiente como para cubrir sus necesidades básicas? Si mi argumento es correcto, por supuesto que sí.

PHILIPPE VAN PARIJS

El libro más importante de Philippe Van Parijs en defensa de la renta básica se denomina *Libertad real para todos* (1995). En esta obra, Van Parijs acepta *grosso modo* el marco filosófico rawlsiano pero introduce ciertas modificaciones con el objetivo de compatibilizarlo con la renta básica.

Van Parijs reformula a Rawls y a Dworkin para defender su concepto de «liberal real»

La primera de estas modificaciones es redefinir los principios en torno a los cuales Rawls articula su «contrato social»: Van Parijs subdividirá el principio de libertad en el «principio de seguridad» (existe una estructura jurídica de obligatorio cumplimiento para todos) y en el «principio de autopropiedad» (la anterior estructura jurídica debe respetar la propiedad de cada individuo sobre su propio cuerpo), mientras que llamará «principio de oportunidad maximin» (maximizar las oportunidades del grupo social menos favorecido) al principio de igualdad. Los principios de seguridad y de autopropiedad coinciden con el concepto que suelen manejar los liberales de libertad y que Van Parijs denominará «libertad formal»; a saber, que exista una estructura jurídica básica que impida que unos individuos agredan a otros. Pero Van Parijs cree que este concepto de libertad formal es insuficiente, pues hay circunstancias en las que resulta claramente disfuncional. Por ejemplo, imaginemos que un náufrago llega por casualidad a una pequeña isla que es propiedad privada íntegra de un solo individuo; en tal caso, el propietario de la isla podría esclavizar *de facto* al náufrago, lo que evidentemente violaría su libertad.

Así, al combinar los principios de seguridad, autopropiedad y oportunidad maximin, Van Parijs llega al concepto de «libertad real» (frente a la «libertad formal») cuya conculcación puede proceder no solo de las acciones de otros seres humanos, sino en general de todo impedimento interno o externo que nos limite a la hora de desplegar nuestros planes vitales (incluidas las limitaciones que nos impone la física o la biología: Van Parijs cree correcto no considerar plenamente libre a una persona incapaz de cruzar a nado el Atlántico o de volar hasta la Luna). O por expresarlo con sus propias palabras, «ser libre consiste en no verme impedido a hacer no solo aquello que quiero hacer, sino aquello que podría querer hacer» (Van Parijs, 1995 capítulo 1).

Para Van Parijs, una sociedad libre, y justa, es aquella que respetando los principios de seguridad y autopropiedad maximiza las oportunidades de aquel grupo humano menos favorecido (principio de oportunidad maximin). Es decir, el principio de seguridad tiene prioridad sobre el de autopropiedad (una persona puede ser arrestada para evitar una conculcación del orden jurídico) y el principio de autopropiedad tiene prioridad sobre el de oportunidad maximin (no es posible esclavizar a una persona para ampliar la esfera de oportunidades de la persona menos favorecida). Se trata, pues, de un esquema casi calcado al de Rawls —respetando las libertades individuales se maximiza

el bienestar de las personas más desfavorecidas— pero con dos importantes salvedades: la primera es que Van Parijs considera que la jerarquía entre los principios no tiene por qué ser absolutamente rígida (considera razonable violar alguno de los principios superiores para obtener importantes ganancias en los inferiores); la segunda, que el principio de igualdad demanda que, al menos de entrada, todos los recursos naturales del planeta (lo que Van Parijs llama «activos externos») sean reputados propiedad comunal de todos los ciudadanos y que, en caso de que algún ciudadano se apropie de una mayor porción que el resto (por ejemplo, porque pueda hacer un uso más productivo de este), deba compensar a los demás.

En este último punto, Van Parijs se apoya en un filósofo socialdemócrata muy cercano a Rawls: Ronald Dworkin. Dworkin desarrolla el principio de diferencia de Rawls de un modo distinto a este: en lugar de querer redistribuir la renta hacia el indeterminado y arbitrario grupo de «personas más desfavorecidas de una sociedad», Dworkin propone simular, desde la posición original tras el velo de la ignorancia, una subasta de todos los recursos del planeta. En concreto, a cada ciudadano se le asignaría una cantidad idéntica de vales de compra para pujar por cada porción de recursos naturales: los recursos que concentraran más pujas se venderían más caros y los que concentraran menos pujas, más baratos. Entre los recursos naturales que saldrían a subasta, Dworkin incluiría un seguro contra aquellas discapacidades que pueda sufrir una persona y que no deriven de haberse sometido voluntariamente al riesgo de experimentarlas: por ejemplo, enfermedades genéticas, accidentes catastróficos, etc. (lo que él mismo denomina *suerte bruta*). Al final de la subasta, Dworkin pretende alcanzar una distribución de los recursos originales —tanto de los activos externos de una sociedad como de los activos internos de una persona— con la que todos estén conformes (es decir, un mundo en el que nadie envidie a nadie): cada persona habrá sido libre de pujar igualitariamente en la subasta por los distintos recursos tanto como haya querido y, por tanto, todos se habrán apropiado de su conjunto óptimo de recursos. Mas, como evidentemente todo lo anterior se trata de una subasta hipotética y no reproducible en el mundo real, Dworkin termina abrazando como segunda solución óptima la redistribución fiscal a la que se adscribirá Van Parijs: implementar un sistema tributario que redistribuya la riqueza desde los ricos a los pobres, suponiendo que los primeros se han apropiado de mayores y mejores recursos que los segundos o que han tenido mejor suerte bruta que los segundos (Dworkin, 1981).

Esta redefinición de los principios de Rawls —filtrados parcialmente por Dworkin^[10]— le permite a Van Parijs simplificar enormemente la función redistributiva del Estado: mientras que Rawls reclamaba maximizar el (heterogéneo) índice de bienes sociales primarios del grupo social más desfavorecido, Van Parijs cree que la libertad real puede maximizarse otorgando a todos los ciudadanos una renta básica mensual tan alta como sea sosteniblemente posible y financiada con impuestos sobre la propiedad de los recursos naturales.

Para Van Parijs, la renta básica es el instrumento óptimo para maximizar la libertad real por cuanto concede a cada persona la autonomía para gastarla como desee, garantizando así una exquisita neutralidad estatal sobre qué fines individuales deben ser buscados; es decir, el Estado no le impone a ningún ciudadano qué fines vitales debe perseguir a través de la renta básica, sino que le habilita a perseguir cualesquiera alcanzables con el monto de dinero que le entrega. La renta básica, además, debería ser igual para todo el mundo (acaso con la única excepción de personas con unas discapacidades universalmente reconocidas como tales, que podrían ser compensadas adicionalmente por ello), de modo que se garantice a todos una libertad real mínima: el rico o el alto ejecutivo no son hoy el grupo más desfavorecido, pero podrían pasar a serlo en caso de empobrecerse o de abandonar su empleo, siendo la renta básica una garantía de que su libertad real no caerá por debajo de ese mínimo.

Hasta aquí, sin embargo, Van Parijs todavía no ha replicado a las dos objeciones clave que cabe dirigir contra la renta básica dentro del esquema de Rawls: una, la de Nozick, que la financiación de la renta básica necesariamente viola el principio de libertad (o, en el caso de Van Parijs, los principios de seguridad y autopropiedad), lo que la convierte en ilegítima; dos, la del propio Rawls, que aquellas personas que disfrutan de una jornada entera de ocio ya están, *de facto*, percibiendo una renta básica *en especie*, de manera que pagarles una renta básica monetaria equivaldría a abonarles una segunda renta básica.

Por qué los surfistas de Malibú también deberían cobrar la renta básica

Para ello, Van Parijs recurrirá a una argucia argumental —inicialmente delineada en su famoso artículo «Por qué los surfistas sí deberían ser alimentados» (Van Parijs, 1991)— que le permitirá dar una réplica simultánea a ambas. La argucia consistirá en considerar que los puestos de trabajo en las sociedades actuales son, en realidad, «activos patrimoniales» de cada

trabajador que, como el resto de activos externos, también deberían ser distribuidos equitativamente entre todos los ciudadanos y, por tanto, ser gravados fiscalmente.

Recordemos que Nozick demuestra con bastante rotundidad que los impuestos sobre las rentas del trabajo son, *de facto*, equivalentes al trabajo forzoso, lo que atenta contra el principio de libertad de Rawls. Van Parijs, empero, sostiene que la crítica de Nozick a Rawls solo cabe aplicarla a las rentas directamente derivadas del trabajo, de modo que el capital y sus rentas financieras sí serían susceptibles de ser gravadas sin violar la libertad formal: si ello fuera así, la renta básica podría financiarse legítimamente mediante impuestos sobre la propiedad. De acuerdo con Van Parijs: «Existe un nivel positivo y no arbitrario de renta básica que es legítimo y que viene determinado por el valor per cápita de los activos externos de una sociedad, teniendo que ser la renta básica financiada por aquellos que se han apropiado de esos activos» (Van Parijs, 1995, capítulo 4). En principio, pues, la renta básica podría financiarse a partir de impuestos sobre la tierra, la herencia, la propiedad y las rentas del capital; como decíamos, el liberalismo-real de Van Parijs parte de la idea —tomada de Dworkin— de que los activos externos deberían ser considerados como una propiedad comunal de todos los ciudadanos, de modo que quienes posean una mayor proporción de activos que la determinada por su cuota per cápita deberían compensar al resto a través de una renta básica.

Sin embargo, como el propio Van Parijs reconoce, «el nivel de renta básica que resultaría financiable bajo tales circunstancias sería tan bajo que apenas merecería consideración alguna». En efecto, el nivel de fiscalidad sobre el capital no puede ser extremadamente alto sin mermar su capacidad de reproducción futura y toda merma en su capacidad de reproducción haría que el nivel de renta básica actual no fuera sostenible en el futuro, lo que atentaría contra las propias bases de la renta básica según la defiende Van Parijs (la generación actual disfrutaría de unos niveles de libertad real superiores a los de la generación futura). Por ejemplo, en Occidente el valor del capital suele equivaler a entre cinco y seis veces el PIB de un país, y el rendimiento medio de ese capital se ubica en el 3,5 por ciento (Piketty, 2014, capítulo 6), de modo que las rentas netas del capital suelen concentrar alrededor el 20 por ciento de su PIB. Aun apropiándose del 50 por ciento de esas rentas, la recaudación apenas supondría el 10 por ciento del PIB, lo que, tras destinar en torno a un 2 por ciento del PIB a financiar las estructuras básicas del Estado (Rallo, 2014a, capítulo I. 7) y asumiendo que no existe Estado de bienestar

alguno, permitiría financiar una renta básica de un 8 por ciento del PIB. En el caso de España en 2014, esas cifras equivaldrían a unos 2100 euros por persona, esto es, unos 175 euros mensuales. Aun duplicando estas cuantías, no alcanzaríamos una renta básica de 350 euros mensuales. Claramente, pues, en caso de limitar la fiscalidad a gravar el capital, la renta básica de Van Parijs no cumpliría en absoluto su objetivo.

Es aquí donde Van Parijs ofrece un rocambolesco giro argumental que le permitirá dar respuesta tanto a Nozick como a Rawls: según el filósofo belga, en las sociedades modernas cabe considerar los puestos de trabajo como activos externos. La razón es que en las economías actuales no todos los ciudadanos pueden encontrar un empleo: existe más gente que quiere trabajar de la que puede trabajar, lo que equivale a decir que los salarios de quienes poseen un empleo son más altos de lo que deberían ser (es decir, todos los que quieren trabajar solo podrían hacerlo en caso de que los salarios del mercado se redujeran hasta alcanzar un nivel compatible con el equilibrio con pleno empleo). Ese derecho a percibir sobresueldos futuros debido a la carestía natural de ocupaciones es lo que Van Parijs cree que constituye un activo susceptible de ser gravado fiscalmente. Gracias a esta argucia, Van Parijs puede justificar elevados impuestos sobre el trabajo, en tanto en cuanto presupone que la mayor parte de las rentas salariales que obtiene una persona se corresponde con estos sobresueldos debidos a la artificial escasez de empleo (y no a su tiempo de trabajo remunerado en condiciones competitivas): y esos impuestos sobre las rentas extraordinarias del trabajo sí permiten financiar la renta básica. Acaso este sea el supuesto crucial dentro del esquema de Van Parijs; en sus propias palabras: «Si no existiera gente desempleada involuntariamente, aquellos que escogieran no trabajar —los parados voluntarios— no recibirían más renta básica que aquella financiable a partir de los activos tradicionales» (Van Parijs, 1995, capítulo 4).

Además, el giro de Van Parijs también le permite dar respuesta a las objeciones planteadas por Rawls. Recordemos que Rawls consideraba que ocho horas adicionales de ocio diario equivalían al índice de bienes sociales primarios de los trabajadores a jornada completa más desfavorecidos, pero, según Van Parijs, eso implica que toda acción del Estado dirigida a mejorar el índice de bienes sociales primarios de las personas más desfavorecidas discriminará injustamente a aquellos que opten por no trabajar (por cuanto estos no recibirán ninguna parte de esos beneficios estatales adicionales). Por ejemplo, supongamos que Rawls propone que el Estado otorgue un subsidio de 200 euros mensuales a aquellas personas que cobran un salario mínimo de

600 euros mensuales (para alcanzar una remuneración total de 800 euros): a juicio de Rawls, las personas que opten por no trabajar bajo esas condiciones es porque valoran más ocho horas adicionales de ocio que los 800 euros que podrían conseguir renunciando a ellos. Pero supongamos que se produce un aumento de la productividad en esta sociedad que permite al Estado pagar 400 euros a los trabajadores que cobran el salario mínimo; en tal caso, la remuneración de estos empleados se elevaría a 1000 euros mensuales. Si la ayuda estatal se confiere exclusivamente a quienes trabajan, esta mejora de las transferencias estatales no se trasladará a aquellas personas que opten por disfrutar de ocio durante todo el día. Por tanto, las personas que no trabajan estarán exactamente igual que cuando el Estado abonaba 200 euros a los trabajadores con salario mínimo que cuando les ha pasado a pagar 400. En otras palabras, una transferencia estatal basada en el trabajo discrimina injustificadamente a aquellos que optan por no trabajar (su bienestar se estanca en términos relativos frente al grupo de trabajadores que perciben el salario mínimo); es decir, según Van Parijs, Rawls comienza rechazando la implantación de la renta básica por cuanto discrimina injustamente a los trabajadores y termina proponiendo un sistema redistributivo alternativo a la renta básica que discrimina injustamente a los no trabajadores.

Mas recordemos que Rawls solo defendía la equivalencia entre ocho horas adicionales de ocio y el índice de bienes sociales primarios de los trabajadores menos favorecidos bajo un supuesto: que exista empleo suficiente para todos aquellos que deseen trabajar. A la postre, si aumenta la renta que obtienen quienes trabajan y una persona opta por seguir renunciando a esa mayor renta permaneciendo en el paro, entonces es que sigue valorando su ocio *más* que la recién aumentada renta. Pero Van Parijs se protege frente a tal objeción asumiendo como premisa de partida que necesariamente va a haber gente desempleada por la escasez estructural de empleo, en cuyo caso podremos considerar que la renta básica no resulta necesariamente discriminatoria a favor de aquellos con una alta preferencia por el ocio: aun cuando estos quisieran trabajar no podrían hacerlo, de manera que no son realmente libres para perseguir la concepción de buena vida que podrían querer perseguir (estar en ocio o trabajar). Justamente por ello, la vía más adecuada para maximizar la libertad real de los menos favorecidos será repartir parte de las rentas que generan todos los activos externos de una sociedad... incluido el activo externo «puesto de trabajo artificialmente escaso». En definitiva, concluye Van Parijs, incluso los surfistas de la playa de Malibú que se niegan

a trabajar porque prefieren practicar diariamente deporte en el océano Pacífico deberían recibir una renta básica.

Crítica a la socialdemocracia

Rawls es uno de los filósofos morales más brillantes de nuestra época, quizás incluso de cualquier otra época. Sin embargo, cada vez que está a punto de alcanzar conclusiones liberales, se comporta de una forma extraña [...] Su persistente incapacidad para abrazar el liberalismo se debe a una tensión interna entre su metodología científica y sus convicciones personales: o la una o las otras deben prevalecer, y sistemáticamente prevalecen las segundas.

LOREN LOMASKY

El proyecto filosófico de John Rawls, encontrar principios públicos de justicia previos a la interacción social y que sean potencialmente compartidos por todas las personas racionales y razonables para poder vivir en sociedad, constituye una ambiciosa empresa intelectual del todo pertinente dentro del campo de la filosofía política. Nuestra crítica a Rawls, pues, no se dirigirá contra su contractualismo hipotético (qué principios de justicia universales cabe reputar como reguladores de las bases de la cooperación social debido a que su aceptación resulta razonable dentro de cualquier sociedad articulada), sino contra el desarrollo específico que efectúa del mismo para terminar defendiendo un sistema político de carácter socialdemócrata. O dicho de otra forma, por los motivos que expondremos a continuación, creemos que el contractualismo hipotético de Rawls conduce necesariamente a principios de justicia liberales (libertad, propiedad y contratos), no siendo posible, en consecuencia, defender un amplio intervencionismo político y económico del Estado ni tampoco una renta básica (que incluso el propio Rawls rechaza).

Los dos principios de justicia de Rawls son demasiado amplios como para ser consensuados

De entrada, el error básico de Rawls es el de extraer principios con demasiadas implicaciones a partir de la posición original tamizada por el velo de la ignorancia. Tal como en unos instantes procederemos a demostrar, tanto el principio de libertad como el principio de igualdad forman parte de una concepción integral de justicia —la socialdemocracia— que difícilmente podrá ser aceptada desde la posición original por parte de individuos conscientes de la diversidad de opciones filosóficas dentro de una sociedad

plural. Al contrario, la estructura básica de una sociedad solo podrá ser universalmente aceptada desde la razón pública si se trata de una estructura política de mínimos, limitada a resolver los principales problemas y conflictos que inexorablemente han de emerger de la interacción social en cuanto interacción social. Precisamente, el propio Rawls reconoce este extremo con su idea de «consenso entrecruzado», al afirmar que los principios que conforman la estructura básica de una sociedad no van a proporcionar «respuestas generalmente aceptables para todas o casi todas las cuestiones de la justicia política. Más bien, hemos de asumir que solo unas pocas cuestiones pueden ser satisfactoriamente resueltas. El saber político consiste en identificar esas pocas cuestiones y, de ellas, las más urgentes. Una vez hecho esto, ya podemos acotar las instituciones de la estructura básica de modo que los conflictos intratables no lleguen a emerger; hemos de asumir la necesidad de principios claros y simples, cuyo contenido pueda ser públicamente entendido» (Rawls, 1993, VI.§5). O también: «Un acuerdo completo sobre todas las cuestiones políticas sería esperar demasiado. El objetivo pragmático es reducir el ámbito del desacuerdo al menos en torno a las controversias más decisivas, y en particular aquellas que se refieren a las bases constitucionales» (Rawls, 2001, §9). En suma, por necesidad los principios políticos de justicia comunes a múltiples visiones filosóficas heterogéneas serán muy reducidos y elementales.

De ahí que la estructura básica sobre la que se edifica la sociedad no puede pretender solucionar todos los problemas específicos que emergen en su interior sino únicamente proporcionar los fundamentos de su resolución: principios que no solo deberán ser universalmente aceptados, sino también universalmente aplicables a la vez que eficaces para promover la interacción multilateralmente ventajosa de todas las partes. Pero, como decimos, ni el principio de libertad ni el principio de igualdad de Rawls son buenos candidatos a tales principios universalizables, ya que existen buenos motivos para pensar que el acuerdo en torno a ellos es imposible dentro de una sociedad plural (Muldon *et al.*, 2013). Rawls se dio cuenta tardíamente de ello y, por ese motivo, fue modificando su concepción de justicia con el paso de los años. Así, tras publicar *Teoría de la justicia* (1971), el filósofo estadounidense admitió que sus principios de justicia no eran verdaderamente universales, sino que eran una simple racionalización de los principios sobre los que se asentaban las actuales democracias occidentales:

Un punto que no fui capaz de explicar en *Teoría de la justicia*, o al menos de remarcar lo suficiente, es que mi concepción de la justicia como equidad pretende ser una concepción política de la justicia. Y si bien una concepción política de la justicia es, por supuesto, una

concepción moral, es una concepción moral pergeñada para un asunto específico; a saber, para instituciones políticas, sociales y económicas. En particular, la justicia como equidad restringe su aplicación a lo que he denominado la estructura básica de la democracia constitucional moderna [...]. La cuestión de si la justicia como equidad pueda extenderse a concepciones políticas generales para otros tipos de sociedades existentes en otras condiciones sociales e históricas, o de si puede tenderse a una concepción moral de carácter general, son cuestiones separadas. No me pronuncio sobre ellas (Rawls, 1985).

Rawls, por consiguiente, terminó rehusando las propias premisas sobre las que construyó su teoría de la justicia: lejos de plantearse qué instituciones sociales son las que se derivan de la razón pública pasó a investigar cómo justificar desde la posición original los principios sobre los que descansan las democracias modernas. Rawls, en suma, presupone que un Estado intervencionista es justo y moldea sus principios de justicia para conseguir defender semejante tesis. Este procedimiento, sin embargo, es filosóficamente inaceptable: la legitimidad del Estado democrático moderno no debe presuponerse de manera dogmática, sino que debe ser objeto de justificación independiente para una teoría de la justicia.

En este sentido, uno podría argumentar que la democracia constitucional moderna es por necesidad el orden político que inexorablemente emergería en la posición original a través de un equilibrio reflexivo de carácter amplio. A la postre, las alternativas estatales a la democracia constitucional no parecen demasiado razonables tras el velo de ignorancia: una monarquía absoluta o una tiranía dejan a la mayoría de la población al albur de los designios de una sola persona, con lo que resulta racional rechazarlo (las probabilidades de que, levantado el velo de ignorancia, un individuo se halle en la posición omnipotente del dictador son escasísimas). Por consiguiente, tal como dice Rawls, parece prudente desde la posición original convertir al poder político en un activo de propiedad colectiva: «El poder político es siempre poder coactivo ejercido por el Estado y su aparato coercitivo. Pero en un régimen constitucional el poder político es al mismo tiempo el poder de ciudadanos libres e iguales ejercido como un cuerpo colectivo. Por tanto, el poder político es el poder de los ciudadanos, que se imponen a sí mismos como ciudadanos libres e iguales» (Rawls, 2001, §12).

Rawls ni siquiera consigue justificar la legitimidad del Estado

Sin embargo, la intuitiva preferencia y razonabilidad del Estado democrático sobre el Estado no democrático se desmorona por entero una vez consideramos la verdadera alternativa al Estado democrático: el no-Estado. Es

decir, una democracia puede ser intuitivamente preferible a una tiranía, pero no necesariamente a una anarquía. Y desde el momento en que existen argumentos del todo razonables para que algunos ciudadanos prefieran, desde la posición original, la anarquía sobre el Estado democrático (Huemer, 2012a), entonces es improcedente decir que en la posición original existiría un consenso universal en torno al Estado democrático.

Una posible contrarréplica al respecto sería apelar al método del equilibrio reflexivo para rechazar la intuición moral de que la anarquía es al menos tan razonablemente válida como la democracia. Así, podría argumentarse que, como demócratas y anarquistas necesitan convivir dentro de un marco de justicia común en el que sus controversias sean dilucidadas conforme a principios de justicia compartidos (razón pública), ambos deberán estar sometidos a un mismo Estado que, por tanto, sí deberá ser democrático. Este es el argumento con el que Rawls esencialmente critica el liberalismo de corte (cuasi) anarquista (también llamado libertarismo): «En [el libertarismo] no existe ninguna ley pública uniforme que sea aplicable a todas las personas, sino más bien una red de acuerdos privados [...]. Al reputar el Estado como una asociación privada, el libertarismo rechaza las ideas esenciales de la teoría contractualista, y por tanto carece de una teoría especial de justicia para la estructura básica de una sociedad [...]. La cuestión que nos ocupa es la de demostrar por qué la estructura básica de una sociedad sí posee un rol especial y por qué es razonable buscar principios especiales que la regulen» (Rawls, 1993, capítulo VII. 3).

Pero semejante razonamiento es falaz: no es cierto que, reconocidos unos principios de justicia comunes mediante el uso de la razón pública, las controversias entre demócratas y anarquistas deban resolverse necesariamente por un Estado común a ambos, ya que es perfectamente posible que, por ejemplo, ambas partes se sometan a cortes de justicia no estatales mutuamente aceptadas, como podrían ser tribunales de arbitraje privados (Benson, 1990), cuyos magistrados hagan uso de esa misma razón pública. El anarquismo no niega que exista una justicia universal, sino que esa justicia universal solo pueda realizarse dentro de un Estado; al contrario, el anarquismo considera que los individuos y los Estados deben estar sometidos a los mismos principios universales de justicia, ya que no existe excepcionalidad ética alguna que justifique la autoridad estatal (Huemer, 2012a) tal como presupone el propio uso de la razón pública (igualdad moral entre los sujetos que impide que ninguno posea autoridad política sobre el otro). Ya expusimos, de hecho, que el orden político propio del liberalismo es el policentrismo y las

jurisdicciones solapadas, y Rawls no consigue justificar que, detrás del velo de la ignorancia, vaya a acordarse una organización política que elimine ese policentrismo (esto es, que establezca una organización política única y centralizada para todos los ciudadanos).

De hecho, el policentrismo es justo la situación en la que hoy en día se enmarcan las relaciones entre Estados o entre empresas multinacionales y Estados: no existe un supraestado común a todos ellos, pero tal contingencia no impide que se planteen y resuelvan controversias jurídicas entre ellos desde tribunales supraestatales. Extrañamente, Rawls sí reputa como factible y justo el que dos Estados interactúen pacíficamente aun cuando uno de ellos no sea un Estado democrático y no aplique sus dos principios de justicia:

Las sociedades liberales deben cooperar y asistir a todos los pueblos de buena fe. Si todas las sociedades tuvieran la obligación de ser liberales, entonces la idea del liberalismo político no sería capaz de expresar una adecuada tolerancia para otras formas aceptables de ordenar una sociedad (si es que esas otras formas existen, cosa que supongo). Reconocemos que una sociedad liberal debe respetar las visiones amplias de sus ciudadanos —en materia religiosa, filosófica o moral— siempre que tales doctrinas se persigan de forma compatible con una concepción política de justicia razonable y de acuerdo con su razón pública (Rawls, 1999, §7).

Es decir, por un lado Rawls rechaza concebir a los Estados como una asociación privada, ya que en tal caso —según nos dice— no existirían principios de justicia comunes a todos los ciudadanos sino simples acuerdos entre partes; pero, por otro, Rawls permite que los Estados interactúen entre sí a través de lo que llama «derecho de gentes», que no es más que un conjunto de normas jurídicas supraestatales comunes a ambos Estados y que no implican una uniformidad absoluta de derechos *dentro de* cada Estado (policentrismo jurídico).

Rawls, por consiguiente, no logró justificar la inexorable necesidad del Estado democrático frente a la anarquía^[11]: no lo hizo conscientemente en el orden internacional y tampoco lo hizo, inconscientemente, para el orden nacional (Chartier, 2014, capítulo 5). Dado que no hay una inexorable unanimidad de opiniones detrás del velo de la ignorancia acerca de la necesidad universal del Estado, entonces este no podrá imponerse sobre todos los individuos: solo aquellos que acepten como legítima la autoridad del Estado deberían verse sometidos a él; el resto de ciudadanos interactuarían policéntricamente con los Estados de los que no hayan decidido formar parte (como si ellos mismos fueran sus propios Estados en el contexto internacional actual).

Con todo, todavía no hemos demostrado que sus dos principios de justicia sean demasiado omniabarcantes como para poder compatibilizarse con un

equilibrio reflexivo amplio: acaso podría afirmarse que, si bien el Estado no es legítimo dentro del marco de Rawls, aun así el principio de libertad y el de igualdad sí deberían regular en todo caso las relaciones entre individuos —o asociaciones de individuos— porque estos son los principios que serían universalmente convenidos en la posición original global. Mas, como a continuación veremos, este no es el caso: tanto el principio de libertad como, sobre todo, el de igualdad son principios demasiado extensos como para que se genere un consenso entrecruzado amplio alrededor de los mismos.

Comencemos por el principio de libertad: Rawls define el principio de libertad como «el igual derecho de cada persona a la libertad básica más amplia posible compatible con otras libertades iguales de las otras personas» (Rawls, 1971 [1999], §11). Las libertades incluidas dentro de este principio son esencialmente de dos tipos: las libertades políticas (derecho a votar y a ser votado) y las civiles (libertad de expresión, conciencia, de no agresión, de propiedad personal...). De entrada, en la exposición del estadounidense existe una omisión esencial: la propiedad privada sobre los bienes de consumo sí es considerada una libertad básica, pero la propiedad privada sobre los medios de producción no.

El principio de libertad de Rawls debe incorporar la defensa de la propiedad privada

El argumento de Rawls para incluir la primera es que «proporciona una base material suficiente para la independencia personal y un sentido de autoestima», mientras que la propiedad privada sobre los medios de producción no es esencial «para el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de nuestras capacidades morales, y por tanto no son bases sociales esenciales de la autoestima» (Rawls, 2001, §32). La exclusión es claramente arbitraria. Primero, la propiedad privada sobre los medios de producción también es necesaria para gozar de auténtica independencia personal: el ahorro y la propiedad sobre el capital les proporciona a las familias seguridad, capacidad para planificarse a largo plazo e independencia financiera frente al Estado o frente a los designios de las mayorías (Tomasi, 2012, capítulo 3). Segundo, las bases sociales de la autoestima también dependen de la propiedad privada de los medios de producción: el ser humano no solo desarrolla una estrecha conexión existencial con aquellos objetos con los que tiene un trato continuado (*mi casa*, *mi automóvil*, *mi biblioteca personal*, *mi cepillo de dientes*, *mis herramientas de trabajo*, *mi nave industrial*, *mi laboratorio*, etc.),

sino que, además, entre los proyectos vitales que desea desarrollar a lo largo de su vida pueden hallarse perfectamente proyectos de carácter empresarial; al igual que un filósofo ama su biblioteca personal y puede autorrealizarse escribiendo libros de su autoría, un emprendedor puede amar su empresa y realizarse imprimiéndole su huella personal (Brennan, 2014, capítulo 4). Y tercero, porque si Rawls defiende el esquema de libertades «más amplio posible», entonces la propiedad privada sobre los medios de producción *también* debería integrar *por definición* su principio de libertad.

Claro que uno podría plantearse legítimamente por qué personas libres, iguales, racionales, razonables y no envidiosas deberían escoger unánimemente desde la posición original y tras el velo de la ignorancia un régimen de propiedad privada en lugar de uno de propiedad globalmente colectivizada. Y es que, en principio, parece intuitivamente lógico que las personas escojan desde la posición original una distribución equiproporcional de los recursos para así minimizar el riesgo de terminar disponiendo de muy poco una vez abandonada la posición original. Pero precisamente Rawls demuestra a lo largo de su obra que el igualitarismo absoluto resulta irracional en tanto existen ciertas desigualdades que todo el mundo, como mínimo, sí debería aceptar; en concreto, aquellas que contribuyen a aumentar el bienestar de los menos favorecidos (el principio de diferencia). Por ejemplo, supongamos que en una sociedad de 100 personas la cantidad total de recursos disponibles es de 1000 cuando su propiedad se distribuye equiproporcionalmente y que, en consecuencia, cada persona tiene derecho a 10 unidades del recurso; en cambio, imaginemos que si los recursos pueden ser objeto de apropiación privada y desigualitaria, la cantidad total disponible de los mismos se incrementa hasta 10 000; en tal caso, toda persona no envidiosa debería aceptar un régimen desigualitario de propiedad privada siempre que se le garantizara una disposición de recursos superior a 10 unidades. Así, no debería haber demasiadas dudas de que el régimen de propiedad con que cuenta una sociedad sí afecta a la disponibilidad de bienes y recursos dentro de esa sociedad, no en vano, los bienes y recursos que usamos para completar nuestros planes vitales no se hallan disponibles sin más en la sociedad, sino que deben ser producidos y distribuidos por las propias personas que conforman esa sociedad.

Por consiguiente, el sistema económico que determine las reglas de la producción y de la distribución de bienes (el régimen de propiedad) por fuerza afectará a la disponibilidad de tales bienes. En este sentido, el régimen que maximiza la disponibilidad de bienes en una sociedad es el régimen de

propiedad privada, entendiendo como tal no solo la facultad para utilizar en exclusiva un determinado recurso, sino también para transmitirlo: la teoría económica básica —conocimientos que según Rawls sí deben estar a disposición de los agentes en la posición original— ha demostrado suficientemente que la propiedad privada establece la estructura de incentivos (Demsetz, 1967) y de información (Mises, 1920) adecuados para alcanzar el mayor grado de coordinación posible entre individuos con el que maximizar cooperativamente la producción de bienes. Y es que la propiedad privada hace que los propietarios internalicen los costes y los beneficios de sus actividades y le permite a cada propietario usar de manera descentralizada y competitiva toda la información contextual de la que dispone para así poder darle el mejor uso conocido a esa propiedad. Por el contrario, la propiedad universalmente comunal destruye los nexos coordinadores entre los individuos debido a que impone la decisión conjunta sobre el uso que debe dársele a cada recurso (cuando es obvio que todos los habitantes del planeta son incapaces de conocer cuál es el uso óptimo que debe dársele a todos y cada uno los recursos del planeta) y, además, establece un sistema de incentivos perverso (los costes de mi acción son trasladados a terceros y los beneficios de mi acción son apropiados por terceros).

La propiedad privada, en suma, permite multiplicar los recursos disponibles para todos frente a la propiedad universalmente colectivizada. Además, y como ya hemos expuesto antes, la propiedad privada permite un grado de autorrealización y autoestima personal superior a la propiedad colectivizada: existe un valor innegable en poder imprimir nuestro sello personal a nuestra casa, a nuestra vestimenta, a nuestro automóvil, a nuestro ordenador, a nuestro garaje, a nuestra compañía o a nuestra cartera de acciones. La propiedad privada nos permite actuar autónomamente dentro de la misma, sin pedir permiso y sin contar con el consentimiento de nadie más, y eso es un valor añadido que salvaguarda la libertad personal (del mismo modo que poder pensar o expresarnos sin necesidad de que lo consienta la mayoría refuerza nuestras libertades personales). Por ejemplo, Amartya Sen afirma que la libertad es valiosa por un doble motivo: primero, porque incrementa nuestras oportunidades vitales; segundo, porque el proceso de escoger *en libertad* resulta en sí mismo valioso (Sen, 2009, capítulo 11). Trasladando este análisis a la propiedad, cabría decir que, aun cuando dispusiéramos en régimen de copropiedad global de la misma cantidad de recursos que en régimen de propiedad privada individual, resultaría más

valiosa esta última opción porque nos otorgaría a cada uno la opción exclusiva de poder decidir qué hacer con esos recursos.

Por consiguiente, entre las libertades básicas habrá que incluir, también, la propiedad privada sobre los medios de producción. Pero llegados a este punto nos topamos con otro serio problema: muchas libertades básicas colisionan habitualmente entre sí (mi libertad básica de manifestarme y tu libertad a la propiedad personal de tu casa colisionan si yo quiero manifestarme dentro de tu casa), por lo que habrá que *priorizar* unas sobre otras. El principio de libertad no nos proporciona por sí solo un criterio satisfactorio para priorizar las libertades básicas (Hart, 1973), por lo que Rawls se ve forzado a profundizar en las causas que justifican la existencia de ese principio de libertad. ¿Por qué es bueno que los hombres seamos libres? La respuesta que nos ofrece el estadounidense es muy parecida a la del liberalismo: el principio de libertad es necesario para permitir el desarrollo de la capacidad de agencia de cada ser humano. Por tanto, las distintas libertades contenidas en el principio de libertad deberán reconciliarse para permitir pacíficamente el desarrollo y la ejecución individual de concepciones de justicia y de bien común propias de cada persona (Rawls, 2001, §32). O dicho de otra forma, de todas las posibles interpretaciones del principio de libertad, siempre deberíamos utilizar aquella que maximice la autodeterminación de cada individuo, esto es, la que minimice la interferencia sobre el desarrollo de sus planes vitales por parte de otros individuos (Lomasky, 2005).

¿Y cuál es la combinación óptima de esas libertades básicas que permite el mayor desarrollo de la capacidad de agencia de cada ser humano? Rawls supone que gran parte de esa capacidad de agencia se canalizará a través del proceso político (del ejercicio de la razón pública); de ahí que las libertades políticas gocen de una posición muy reforzada dentro de su sistema. Pero si, como vimos anteriormente, el sistema filosófico de Rawls no logra justificar la existencia del Estado, el proceso político de carácter democrático no podrá ser la forma fundamental de ejercer parte de la capacidad de agencia de los seres humanos: allí donde no exista Estado (o en las relaciones entre comunidades políticas distintas) no habrá proceso político que someta a toda la colectividad. De hecho, existen poderosos argumentos para pensar que, en contra de lo que suele creerse y proclamarse en público, las libertades civiles y económicas (incluido entre ellas el derecho a la propiedad privada sobre los medios de producción) son mucho más importantes y valiosas que las libertades políticas para la inmensa mayoría de individuos: por lo general, estas ni son particularmente relevantes para alcanzar la autorrealización

personal, ni guardan conexión intrínseca alguna con la dignidad humana, ni sirven para someter al gobierno a los intereses propios y a la visión del bien común de cada votante, ni incrementan la autonomía personal, ni contribuyen a formar una ciudadanía ilustrada, ni son indispensables para expresar nuestras opiniones acerca del mundo. Muy al contrario, son las libertades civiles y económicas las que sí nos proporcionan un marco de autonomía personal que nos permiten autorrealizarnos vitalmente, vindicar nuestra dignidad humana, actuar y cooperar con otros para perseguir nuestros intereses y nuestra concepción del bien común, educarnos libre y críticamente, y manifestar ante los demás nuestra percepción sobre el mundo (Brennan, 2012).

Afortunadamente, sí existe una combinación de los principios de libertad que permite maximizar la capacidad de agencia del ser humano: la propiedad privada y los contratos (Chartier, 2014, capítulo 4; Lomasky, 2005). Tanto las propiedades personales como las propiedades sobre los medios de producción integrarán el principio de libertad de Rawls y contribuirán a reconciliar el ejercicio de las distintas libertades básicas por parte de los diversos ciudadanos sin necesidad de que lo regule el Estado; será cada propietario el que, *dentro de su propiedad*, tendrá derecho a determinar el orden de prioridad en el ejercicio de las libertades básicas; serán los contratos suscritos voluntariamente entre ciudadanos los que regularán los conflictos entre sus libertades básicas.

Ahora bien, que la propiedad privada y los contratos integren y regulen el principio de libertad no implica necesariamente que la propiedad privada y los contratos sean irrestrictos. Aunque es verdad que el principio de libertad de Rawls goza de prioridad absoluta sobre cualquier otra consideración y, por tanto, incluir la propiedad privada y los contratos dentro de este principio de libertad parecería indicar que devienen absolutos e ilimitados, en realidad no tendría por qué ser así: por ejemplo, las partes podrían acordar en la posición original que la propiedad privada y los contratos sean irrestrictos solo dentro de ciertos límites (como reza el Código Civil español, los límites vienen dados por «las leyes, la moral y el orden público») pero que, por encima de esos límites, esté abierta a la redistribución social. Precisamente, este tipo de acuerdos en materia de redistribución son los que giran en torno al segundo principio de justicia de Rawls: el principio de igualdad. Conviene, por tanto, pasar ahora a examinar este principio de igualdad, especialmente por lo que se refiere al principio de diferencia, para así averiguar si es razonable establecer amplios límites a la propiedad privada y a los contratos voluntarios.

El principio de igualdad de Rawls es, en parte, antiintuitivo

De entrada, ya podemos afirmar que el principio de igualdad es todavía más extenso que el principio de libertad y, por consiguiente, se antoja difícil que pueda ser el resultado de un consenso de mínimos entre ciudadanos con concepciones filosóficas muy variadas. De hecho, en cierto modo el principio de igualdad resulta profundamente antiintuitivo: el principio de igualdad (o, más específicamente, el principio de diferencia) no permite que ningún individuo mejore sin que, simultáneamente, mejoren lexicográficamente los individuos más desfavorecidos de una sociedad (técnicamente, no permite cambios Pareto Superiores de la distribución de bienes primarios de una sociedad que no beneficien también a todos aquellos que se hallen por debajo en la distribución de la renta). Por ejemplo, el principio de diferencia considera preferible una distribución de la renta donde el individuo A tenga 10 y el individuo B tenga 5 a una donde el individuo A tenga 100 y el individuo B tenga 5. Sin embargo, solo desde las posiciones igualitaristas propias de una socialdemocracia puede preferirse la segunda distribución de la renta a la primera; por tanto, el principio de igualdad tal como lo define Rawls difícilmente podrá ser abrazado por personas no socialdemócratas, por lo que quedaría entonces excluido de un consenso universal sobre la estructura política de una sociedad.

Acaso pudiera objetarse que, a través del equilibrio reflexivo, todos deberíamos llegar a aceptar un principio de igualdad como el propuesto por Rawls. En este sentido, el filósofo estadounidense ofrece dos interrelacionadas intuiciones morales por las cuales todos deberíamos estar empujados a ello: por un lado, nos encontramos con «la idea intuitiva de que el orden social no debe dirigirse a proteger las más atractivas perspectivas vitales de los mejor situados a menos que hacerlo redunde en ventajas para los menos afortunados» (Rawls, 1971 [1999], §13); por otro, nos topamos con que, en ausencia de una fuerte intervención estatal en beneficio de los más desfavorecidos, la distribución social de los bienes primarios estaría determinada por la distribución inicial de los activos naturales, financieros y sociales con los que cuenta una persona al nacer (sus talentos genéticos, la herencia de sus padres o las redes de contactos de su familia): «Intuitivamente, la injusticia más obvia del sistema de libertad natural es que permite que las porciones distributivas se vean indebidamente influidas por estos factores tan arbitrarios desde un punto de vista moral» (Rawls, 1971 [1999], §12). En otras palabras, si todos compartiéramos sendas intuiciones morales —en apariencia bastante razonables—, todos deberíamos tender a

abrazar el principio de igualdad según lo describe Rawls, aun cuando en un comienzo no nos pareciera razonable. Pero lo cierto es que, examinando de cerca ambas intuiciones morales, resultan menos intuitivas de lo que podríamos pensar inicialmente.

Primero, cuando Rawls defiende que el orden social debe orientarse a proteger la situación de los más desfavorecidos, el filósofo estadounidense está asumiendo que todos los ciudadanos están deliberando en la posición original empleando el criterio maximin. Como ya explicamos, el criterio maximin nos indica que debemos tomar aquellas decisiones cuyo peor resultado sea el menos malo posible. Por ejemplo, si tomando la decisión A puedo ganar o 1000 euros o 1 euro y tomando la decisión B puedo ganar o 10 euros o 2 euros, el criterio maximin nos llevaría a adoptar la decisión B. El criterio maximin, por consiguiente, es un criterio para personas extremadamente adversas al riesgo. Aplicado a la posición original —en la que ningún agente conoce qué talentos naturales o qué posición económica ostentará dentro del orden social—, el criterio maximin debería llevar a todas las personas a preocuparse por maximizar el bienestar de los menos favorecidos en tanto en cuanto ellos mismos podrían ser esos «menos favorecidos» fuera de la posición original; por tanto, y según lo anterior, todos deberíamos abrazar el principio de igualdad de Rawls (en especial, su principio de diferencia).

Sin embargo, el criterio maximin para la toma de decisiones bajo condiciones de incertidumbre no es ni mucho menos un criterio unánimemente aceptado y puede dar lugar a decisiones muy poco intuitivas; por ejemplo, si vivimos en Madrid y encontramos un trabajo altamente desagradable y mal pagado cerca de casa pero, a su vez, también encontramos otro trabajo extraordinariamente remunerado y agradable a 20 kilómetros de casa, el criterio maximin nos llevaría a conformarnos con el trabajo mal pagado cerca de casa para evitar el peor escenario posible: escoger el empleo bien pagado y tener un accidente de automóvil conduciendo hacia el trabajo (Harsanyi, 1975). Asimismo, si un padre está viendo a su hijo agonizar por una enfermedad y para conseguir la cura necesita asumir el más mínimo riesgo para su vida, el criterio maximin aconsejaría que no vaya a buscar la cura (ya que el peor escenario de ir a buscar la cura es que el padre muera y el hijo siga sufriendo por la enfermedad, mientras que el peor escenario de no ir a buscar la cura «tan solo» es que el hijo siga sufriendo la enfermedad). No es algo obvio, por consiguiente, que todas las personas deban aceptar el criterio maximin frente a otras alternativas (como la utilidad esperada de cada

decisión ponderada por la probabilidad de cada uno de los escenarios posibles). Y si no todas las personas razonables tienen que aceptar el criterio maximin, entonces es obvio que no tiene por qué construirse inexorablemente un consenso en torno al principio de igualdad de Rawls.

Así, es del todo razonable que algunas personas prefieran vivir en sociedades donde haya muchísimas opciones de promoción social aun cuando quedarse en la parte baja de esa sociedad suponga contar con unas oportunidades algo menores que en otra sociedad con menores posibilidades de ascenso social (otras personas, en cambio, sí podrían preferir vivir en sociedades más igualitarias con menores posibilidades de ascenso): pero, en todo caso, no es en absoluto irracional poner en riesgo pequeñas cantidades de bienes primarios a cambio de la posibilidad de obtener enormes ganancias en los mismos (como tampoco es irracional renunciar a las enormes ganancias a cambio de asegurarse una mínima cantidad de bienes primarios). De hecho, las simulaciones experimentales que se han realizado para comprobar si los individuos detrás del velo de ignorancia escogían el principio de diferencia rawlsiano han ofrecido resultados marcadamente negativos: en un experimento con estudiantes estadounidenses, ninguno de los grupos de control escogió por deliberación una distribución de los recursos consistente en priorizar la maximización del bienestar de los más desfavorecidos, mientras que un abrumador 86 por ciento prefirió una distribución de los recursos que proporcionaba ingresos inferiores pero aceptables a los individuos más desfavorecidos y que permitía que los demás logaran ingresos crecientes con sus esfuerzos (Frohlich, Oppenheimer y Eavy, 1987).

El principio de igualdad de Rawls atenta contra la moralidad de muchas personas

Pero es que, aun cuando siguiéramos a Rawls y consideráramos universalmente racional el criterio maximin (y, con ciertos matices, incluso podría llegar a aceptarse [Angner, 2004]), el principio de igualdad de Rawls seguiría sin ser un principio universal en torno al cual forjar un consenso entrecruzado de personas racionales y razonables. Esencialmente porque Rawls no considera que su configuración del principio de igualdad (y muy en particular del principio de diferencia) lleve asociada costes de oportunidad *morales* que evidentemente también deberían ser *maximinizados* por los agentes racionales. En concreto, Rawls incluye dentro del índice de bienes primarios las bases sociales de la autoestima, y para determinadas

concepciones filosóficas el establecimiento de una amplia redistribución estatal de los bienes primarios puede implicar una seria lesión a su autoestima. Por ejemplo, para los calvinistas, caracterizados por una fuerte ética del trabajo, una redistribución material de los bienes a su favor o al de sus conciudadanos mermaría las bases de su autoestima; asimismo, para los anarquistas o liberales, una amplia fiscalidad estatal que les arrebatase su propiedad puede llevarles a sentirse reducidos a la categoría de esclavos o ganado, socavando profundamente su capacidad de autorrealización personal. Por tanto, si las partes son conscientes desde la posición original de que existe el *riesgo* de que, abandonada esa posición original y rasgado el velo de la ignorancia, ellas mismas sean, por ejemplo, calvinistas o anarquistas, el criterio maximin debería llevarles a rechazar el principio de igualdad por cuanto los expondría a unas pérdidas morales enormes. Tal como explica el filósofo John Tomasi (2001, capítulo 6):

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

En suma, dado que en la posición original y tras el velo de la ignorancia los agentes no conocen qué sistema filosófico integral terminarán abrazando fuera de la posición original, la *maximinización* del índice de bienes primarios (incluyendo en ellos las bases sociales de la autoestima) no proporcionará una opinión unívoca con respecto al principio de igualdad: tan racional podrá ser apoyar el principio de igualdad de Rawls como no hacerlo, ya que las pérdidas de bienestar asociadas a vivir dentro de un entorno institucional muy redistributivo —y que, en consecuencia, socave las convicciones filosóficas personales— pueden ser gigantescas (y, por tanto, el menos malo de los escenarios posibles según el maximin puede ser no adoptar ese entorno institucional ampliamente redistributivo). Por tanto, tampoco en esta sede tiene por qué existir un consenso entre personas racionales y razonables.

Las personas sí se merecen sus talentos naturales y su herencia

Queda pendiente, sin embargo, examinar la otra intuición moral que Rawls considera universalmente aceptada: que la distribución de bienes primarios dentro de una sociedad no puede depender de factores moralmente arbitrarios como la genética o la herencia familiar. Según el filósofo estadounidense, todos coincidimos en señalar que quienes han sido agraciados con tales ventajas por «la lotería natural» no merecen una mayor porción de bienes sociales primarios que aquellos que no han tenido la suerte de ser agraciados con las mismas (Rawls, 1971 [1999], §12), de ahí que Rawls defienda que las personas más afortunadas solo podrán distanciarse de las personas menos afortunadas en tanto en cuanto esa desigualdad redunde en beneficio de las menos afortunadas (eso es, justamente, el principio de diferencia). Ronald Dworkin (1981) expresa esta misma idea con otras palabras distinguiendo entre «suerte opcional» y «suerte bruta»: suerte opcional es la que resulta de «apuestas deliberadas y calculadas», esto es, «lo que uno gana o pierde al haber aceptado un riesgo aislado que esa misma persona debería haber anticipado y que podría haber rechazado»; en cambio, suerte bruta es la que resulta de «apuestas que no son deliberadas», como por ejemplo ser golpeado por un meteorito cuya trayectoria nadie podría haber previsto. Dworkin incluye la desigual distribución de los talentos naturales como un tipo de «suerte bruta»: suerte bruta contra la que, a su juicio, los agentes querrían haberse asegurado en la posición original tras el velo de la ignorancia. Será ese seguro hipotético el que, según Dworkin, justificará las redistribuciones de renta entre ricos y pobres que predica el principio de diferencia de Rawls. En suma, lo que ambos pensadores socialdemócratas parecen querer compensar son aquellas desigualdades sociales que no resultan retrotraíbles a la responsabilidad de una parte: uno no merece tener baja renta por ser discapacitado; otro no merece tener alta renta por ser un genio (Cohen 1989).

Hasta aquí, la intuición de Rawls podría parecernos razonable, pero probablemente la hipótesis subyacente a esa intuición no nos lo parezca tanto: si los talentos naturales de las personas no les pertenecen legítimamente a esas personas, ¿a quién le pertenecen? Según Rawls, los talentos naturales de cada persona son de toda la sociedad: «El principio de la diferencia representa, en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un activo común, y en el participar en los mayores beneficios económicos y sociales que hacen posibles los beneficios de esa distribución» (Rawls, 1971 [1999], §17). Evidentemente, semejante sujeción de los individuos talentosos a la

satisfacción de las necesidades de los individuos no talentosos viola absolutamente el principio de libertad a menos que se fuerce una artificial e irreal separación entre el talento de cada individuo (o el diferencial de su talento con respecto a los demás) y el propio individuo talentoso (Rawls, 2001, §21): la naturaleza de una persona es inseparable de su genética y, por tanto, no puede convertirse la expresión de esa genética en propiedad ajena sin, simultáneamente, convertir a esa persona en propiedad ajena. Por otro lado, si nuestra genética, por ser un valor moralmente arbitrario, no permite justificar una distribución desigualitaria de los bienes primarios, nuestra naturaleza común como seres humanos —en torno a la cual se erige la igualdad moral de los agentes racionales dentro de la posición original rawlsiana— también resultaría un factor moralmente arbitrario que, por los mismos motivos, no permitiría justificar una distribución igualitaria de los bienes sociales primarios (Han, 2009, capítulo III): las mismas razones que le llevan a Rawls a rechazar distribuciones desigualitarias (las diferencias genéticas no deberían ser relevantes en la distribución de los recursos por ser un factor moralmente arbitrario) deberían llevarle a rechazar distribuciones igualitarias (nuestra igualdad genética como especie humana no debería ser relevante en la distribución de los recursos por ser un factor moralmente arbitrario).

Además, existe un segundo elemento que resulta problemático: Rawls solo tolera que los individuos talentosos retengan los frutos de tales talentos si semejante retención redunde en beneficio de los más desfavorecidos, pero existen muchos talentos que es *imposible* emplearlos para el beneficio de esos grupos más desfavorecidos (por ejemplo, la buena apariencia física de una persona puede permitirle disfrutar de una vida afectiva mucho más satisfactoria que la media, sin que semejante talento pueda usarse para mejorar la vida de las personas menos favorecidas, al menos no sin convertir al individuo agraciado en un esclavo sexual). En tal caso, ¿cuál debería ser la respuesta lógica según el principio de igualdad de Rawls? Pues no cabría otra opción que reprimir o desincentivar la expresión de esos talentos naturales, lo que evidentemente resulta del todo «antiintuitivo^[12]». Se hace necesario, por consiguiente, reflexionar con más profundidad sobre la aparentemente intuitiva idea de que nadie merece sus talentos naturales o su herencia familiar y *por tanto* nadie puede apropiarse justamente de las rentas generadas por esos activos.

De entrada, conviene aclarar un malentendido habitual: no todo lo que no es merecido es inmerecido, del mismo modo que no todo lo que no es legal es

ilegal (cabe que sea ilegal); esto es, que no podamos justificar por qué una persona debería poseer un bien no equivale automáticamente a que hayamos justificado que no debe poseerlo o que otros posean un mejor título sobre ese bien (Jasay, 2006). Por ejemplo, si un día de lluvia decido ir a trabajar con transporte público para evitar atascos y en el trayecto del transporte público conozco al amor de mi vida, es obvio que tal emparejamiento habrá sido resultado del azar —de la suerte bruta positiva—; difícilmente podríamos decir que *merezco* haber sido colocado en la posición propicia para conocer al amor de mi vida, pero igualmente absurdo sería concluir que mi hallazgo es del todo inmerecido y que, por tanto, mi emparejamiento atenta contra la justicia. Asimismo, los regalos de cumpleaños que recibe un niño difícilmente puede decirse que sean merecidos (no hay ningún mérito especial en haber nacido años atrás o en haber tenido la suerte bruta de gozar de unos padres ricos y generosos) y, sin embargo, no por ello es inmerecido que el niño los reciba (no parece razonable proponer que le deberían ser expropiados o gravados fiscalmente).

Por tanto, no hay nada insensato en que muchas personas razonables se nieguen a considerar dentro de la posición original que la suerte bruta afecta a la justicia: ser afortunado ni es justo ni es injusto, sino que son conceptos que se hallan en conjuntos separados. Y, en tal caso, tampoco será imprescindible que, tal como presupone Dworkin, todo el mundo desee hipotéticamente contratar un seguro contra la mala «suerte bruta» de disfrutar de unos talentos inferiores a la media... siempre que esos talentos le sigan garantizando un nivel de vida que juzgue suficiente (aunque sea inferior a la media). Distinto sería el caso de contratar seguros contra aquella mala suerte bruta que colocara a una persona en una situación de extrema *necesidad* (por ejemplo, grandes discapacidades o víctimas de desastres naturales): en tal caso, podríamos considerar razonable que todo el mundo quisiera contratar este tipo de seguros desde la posición original y, por tanto, que pudiera justificarse la obligación natural (Rawls, 1971[1999], §19) de que el resto de la sociedad en mejor situación ayudara a tales personas a través de rentas mínimas de inserción. Pero nótese que en este caso el título que concede un derecho a ser ayudado por los demás no es la ausencia de responsabilidad en la mala suerte experimentada, sino la extrema necesidad: una persona con mala suerte bruta pero fuera de un estado de extrema necesidad (por ejemplo, una persona con una inteligencia inferior a la media pero que puede desarrollar su vida con normalidad dentro de una sociedad) no tendría por qué ser merecedora de ayuda alguna; a su vez, una persona con buena suerte bruta —y, por tanto, sin

necesidad extrema alguna— no debería estar obligada a redistribuirla entre el resto de personas menos afortunadas pero no víctimas de necesidad extrema.

No se trata, claro está, de que la responsabilidad sea irrelevante a la hora de determinar el contenido de las obligaciones naturales: una persona que se halla en estado de extrema necesidad por responsabilidad propia poseerá un derecho a ser asistido mucho más limitado que otra persona en su misma situación y que carezca de responsabilidad (una persona altamente responsable incluso podría carecer del derecho a ser atendido: a este respecto, las tradicionales Leyes de Pobres inglesas distinguían entre pobres «merecedores» y «no merecedores» de ayuda según el grado de su responsabilidad personal a la hora de provocar la situación en la que se hallaban). Pero la ausencia de responsabilidad en haber engendrado una determinada situación personal no es *per se* título habilitante para volver *de facto* responsables de la misma al resto de personas: que una persona no sea responsable de sus insuficientes habilidades para lograr un salario cercano a la media del mercado no convierte al resto de la sociedad en los responsables de esas insuficientes habilidades y, por tanto, en responsables de transferirle parte de sus rentas (mucho menos si, además, esa falta de habilidad sí fuera imputable a elecciones personales del sujeto). El pensamiento igualitarista que pretende neutralizar los efectos de mala suerte bruta sobre la distribución de los bienes sociales primarios falla justamente en este punto: si el título habilitante para socavar una distribución desigualitaria de los bienes sociales primarios es que esa distribución es fruto del azar (debiendo la justicia neutralizar los efectos de la suerte bruta), entonces ese mismo título habilitante justificaría socavar las distribuciones igualitarias de bienes sociales primarios que también sean fruto del azar (Hurley, 2003, capítulo 6). Si la suerte bruta es intrínsecamente injusta y merece ser neutralizada, la igualdad derivada de la suerte bruta merecerá ser neutralizada tanto como la desigualdad derivada de la suerte bruta: de ahí que si, por ejemplo, dos personas tienen el mismo coeficiente intelectual y, gracias a él, perciben el mismo salario, la perversa lógica del argumento anterior debería llevarnos a defender la necesidad de redistribuir la renta para socavar esa injusta distribución igualitaria de los recursos debida a la suerte bruta de igualar el coeficiente intelectual.

En otras palabras, aun cuando consideráramos que la justicia distributiva tiene el deber de neutralizar las consecuencias sociales de la suerte bruta, no habría ninguna conexión entre igualitarismo y esta concepción de la justicia como neutralizadora de la suerte bruta (tal como asumen Dworkin, Rawls o

Cohen). Mas el error es previo a este: solo los resultados de la conducta humana pueden ser tildados de justos o injustos, y no los resultados naturales que no derivan de esta conducta humana (Hayek, 1976, capítulo 8). Rawls, de hecho, está de acuerdo con que, en efecto, la distribución desigual de los talentos naturales no puede calificarse como injusta en sí misma, pero matiza a continuación que el modo en el que las instituciones sociales traten estas desigualdades de talentos naturales sí puede serlo: «La distribución natural no es justa ni es injusta; tampoco es injusto que las personas nazcan dentro de la sociedad en una posición particular. Todo esto son simplemente hechos naturales. Lo que es justo o injusto es el modo en el que las instituciones tratan estos hechos [...]. En la justicia como equidad, los hombres acuerdan sacar provecho de las circunstancias naturales y sociales de carácter accidental solo cuando hacerlo redundaría en el beneficio común» (Rawls, 1971 [1999], §17).

La interpretación que efectúa Rawls de este último razonamiento resulta extremadamente rígida, pues, como hemos visto, cree posible justificar a partir de ella el establecimiento de una propiedad comunal de los activos naturales. En realidad, existe una interpretación mucho menos intrusiva y agresiva con el principio de libertad y compatible con el razonamiento de Rawls: la defensa de un sistema de propiedad privada y de libertad contractual donde esos activos naturales sean utilizados para mejorar el bienestar de los demás. Y es que, aun cuando intuitivamente pensamos que nadie merece las rentas derivadas de ser más inteligente o de haber nacido en una familia más rica que la media por cuanto esa persona no ha hecho nada *con anterioridad a su nacimiento* para merecer esos activos naturales o familiares, también es intuitivamente admisible que una persona pueda merecer las oportunidades accidentales de las que disfruta merced a los actos acometidos *después* de haber recibido esas oportunidades accidentales o de suerte bruta (especialmente cuando ni siquiera tuvo ocasión de hacer nada *antes* de recibir la oportunidad para recibirla, como sucede con los talentos naturales). Nuestra vida corriente está repleta de ejemplos donde nos hacemos merecedores de una oportunidad fortuita después de que esa oportunidad fortuita haya tenido lugar. Por ejemplo, en nuestro caso anterior, una persona se hace merecedora de la oportunidad de encontrarse casualmente al amor de su vida si, una vez lo encuentra, aprovecha esa oportunidad para entablar contacto afectivo con la otra persona; asimismo, si un empresario accede a darle «una oportunidad» a un individuo al que inicialmente no cree merecedor de un empleo, ese individuo puede terminar mereciéndoselo si a partir de ese

momento obra diligentemente y se hace acreedor de la confianza y del respeto del empresario (Schmitdz, 2006, capítulo 8).

Del mismo modo, una persona puede hacerse merecedora de sus talentos naturales o de su herencia familiar después de haberlos recibido... siempre que los utilice de tal modo que redunden en el bien común; por ejemplo, una persona con grandes aptitudes para la medicina se hace merecedora de esas aptitudes naturales esforzándose por desarrollarlas a través del estudio y la práctica para así poder ejercer de buen médico; asimismo, una persona que recibe una cuantiosa herencia de sus padres puede hacerse merecedora de la misma no solo por haber querido, honrado y cuidado a sus padres a lo largo de su vida, sino por administrarla diligentemente en beneficio del resto de la sociedad (verbigracia, si hereda una empresa tecnológica, deberá seguir invirtiendo en I+D y gestionándola eficazmente para ofrecer de manera continuada productos punteros para los consumidores). Por ello, Rawls bien podría haber defendido un mercado libre en lugar de la propiedad comunal de los activos naturales: en el marco social de un mercado libre, los activos naturales o familiares no logran rentabilizarse a menos que sus tenedores los utilicen en beneficio del resto de la sociedad; la persona con buenas aptitudes para ser médico no percibirá una alta remuneración a menos que ejerza adecuadamente como médico; la persona que se enriquece merced al patrimonio familiar heredado no será capaz de conservarlo y de disfrutarlo durante mucho tiempo a menos que sea capaz de invertirlo en generar valor para los demás^[13].

Por tanto, una interpretación del principio de igualdad mucho menos exigente y mucho más compatible con el principio de libertad es que las rentas derivadas de los activos naturales les correspondan a los agraciados con tales activos naturales siempre que estos se empleen en perseguir el bien común, tal cual cada persona concibe ese bien común (Brennan, 2011, capítulo 2); esto es, una persona no solo debería usar sus talentos naturales en su propio interés personal, sino también con el objetivo desinteresado de beneficiar al resto de sus conciudadanos. Todo esto es justo lo que se consigue con una economía de mercado, un sistema al que Rawls llama «sistema de libertad natural» y que, pese a ello, rechaza en favor de una interpretación mucho más maximalista de su principio de igualdad incorporada en lo que él denomina «sistema de igualdad democrática» (Rawls, 1971 [1999], §12).

La verdadera igualdad que debería reivindicar Rawls es la igualdad ante la ley

El sistema de libertad natural es un orden social donde todos los puestos y oficios están abiertos a los talentos de los individuos sin discriminación ni prebenda alguna por parte del Estado (cualquiera puede ocupar un empleo según sus méritos pasados o sus méritos futuros esperados); asimismo, es un sistema donde la renta, la riqueza o las posiciones sociales dependen de cuán productivamente se utilicen esos talentos para satisfacer las necesidades ajenas; es, además, un sistema donde los más exitosos de la comunidad pueden asumir voluntariamente una responsabilidad social para con el resto de la sociedad (la obligación ética tradicionalmente conocida como «noblesse oblige» o «nobleza obliga»; a saber, la necesidad de que los nobles se comporten honorablemente con el resto de la sociedad). Por tanto, el sistema de libertad natural es un orden social donde se establece lo que los liberales suelen denominar «igualdad ante la ley»: un marco donde, en primer lugar, prevalece *prima facie* la igual consideración moral de los fines vitales de toda persona dentro de la comunidad política (Lomasky, 1987, capítulo 9); donde, como consecuencia de esa igualdad moral entre los distintos proyectos vitales de las personas, nadie goza de autoridad política para gobernar sobre otras personas sin su consentimiento (Chartier, 2014, capítulo 5); y donde, a raíz de esa igual autoridad política entre todos los sujetos, todas las partes disfrutan de una misma estructura de derechos y libertades^[14]. En suma, el sistema de libertad natural constituye un marco de libertades amplias e iguales para todos, donde las personas utilizan sus talentos y activos para cooperar con los demás, donde nadie puede causar daño a terceros transgrediendo sus derechos y donde todo el mundo puede perseguir su particular concepción de bien común sin imponer coactivamente sobre terceros los costes de esa concepción de bien común. Un sistema que, precisamente por todo ello, contribuye a mejorar más que ningún otro la calidad de vida de los más desfavorecidos, respetando así el principio de diferencia (Tomasi, 2012, capítulo 8). De hecho, si, como tiende a suceder, las sociedades más libres y menos redistributivas (los sistemas de libertad natural frente a los sistemas de igualdad democrática) fueran las que a largo plazo más rápidamente crecieran y más aceleradamente mejoraran el nivel de vida de todos sus ciudadanos —incluyendo los del grupo menos favorecido—, entonces podría afirmarse que el mejor modo de satisfacer el principio de diferencia sería no incorporándolo como un mandato constitucional dentro de la estructura básica, sino solo como una deseable orientación genérica e indirecta de esa estructura básica;

o, en román paladino, que «la mejor forma de promover el principio de diferencia es ignorándolo» (Brennan, 2007).

Rawls, sin embargo, rechaza el sistema de libertad natural porque no lo considera lo suficientemente garantista para los más desfavorecidos; a su juicio, el orden social óptimo en materia de igualdad es el sistema de igualdad democrática, donde se presupone la igualdad ante la ley —como en el sistema de libertad natural— pero añadiéndole el rígido corsé del principio de diferencia. Mas este sistema de igualdad democrática no solo puede atentar contra el propio principio de diferencia (en tanto a largo plazo perjudica la situación de los más desfavorecidos), sino que es demasiado exigente como para que sea universalmente aceptado desde la posición original: la igualdad *mediante* la ley implica una falta de neutralidad valorativa entre los individuos (los fines de ciertos individuos terminan adquiriendo preponderancia sobre los de otros, por cuanto unos individuos pasan a estar legitimados a usar la coacción sobre otros) a menos que existieran ciertas concepciones universalmente compartidas sobre bien común en materia de igualdad, lo que no es probable que suceda salvo para el caso de la igualdad moral de partida dentro de la posición original. Si bien no parece irracional que todos los individuos acuerden tras el velo de ignorancia no ser arbitrariamente excluidos de la sociedad y no ser expresamente perjudicados por la lotería natural hasta el punto de perder absolutamente su capacidad de agencia, no parece necesariamente racional que todos consensúen vivir en una sociedad donde el bien común consista en una muy intensa redistribución de los bienes social primarios de un modo tal que se socaven algunas concepciones legítimas y razonables de mérito, de justicia e incluso de igualdad (pudiendo llegar a perjudicar la situación de los más desfavorecidos en el largo plazo). Por tanto, el sistema de igualdad democrática de Rawls no parece ser capaz de aunar un amplio consenso entrecruzado dentro de la posición original en tanto en cuanto las concepciones válidas de igualdad son plurales. De hecho, el propio Rawls, cuando reflexiona sobre cuáles son las obligaciones derivadas del principio de igualdad *entre* comunidades políticas dentro de la esfera internacional, afirma lo siguiente:

La finalidad del deber de asistencia es ayudar a las sociedades a que puedan administrar sus asuntos de manera racional y razonable y a que puedan llegar a insertarse en la sociedad de los pueblos bien ordenados. Esa es la misión de la asistencia. Una vez se haya logrado eso, no será necesaria más ayuda aun cuando la nueva sociedad bien ordenada siga siendo relativamente pobre. Por consiguiente, las sociedades bien ordenadas no deben actuar de manera paternalista, sino de un modo comedido que no socave el propósito final de la asistencia: la libertad e igualdad de las sociedades sometidas a condiciones adversas (...) Un

principio de igualdad global podría funcionar del mismo modo que este deber de asistencia (Rawls, 1999, capítulo III. §16).

El propio Rawls, por consiguiente, se declara partidario de una especie de renta mínima de inserción en el orden internacional para permitir a las sociedades en condiciones de elevada adversidad salir de esa situación de extrema necesidad y reinsertarse en la gran sociedad global. Pero no es en principio partidario de *nada más que eso*. O dicho de otra forma, Rawls no defiende el sistema de igualdad democrática global, sino el sistema de libertad natural global basado en la no interferencia entre sociedades. Si, como hemos probado antes, la división que el filósofo estadounidense establece entre sociedad nacional y sociedad internacional es artificial por cuanto Rawls no consigue justificar la necesidad de un Estado nacional con monopolio territorial —es decir, si las sociedades deben ser vistas como órdenes policéntricos donde confluyen, como en la sociedad global, lazos comunitarios muy diversos de manera solapada—, entonces deberemos concluir que, en realidad, Rawls no consigue justificar una aplicación del principio de igualdad dentro del orden nacional que sea distinto al «deber de asistencia internacional» y que, por tanto, permita una amplia redistribución de los bienes sociales primarios entre individuos (Lomasky, 2005).

Será, pues, el sistema de libertad natural el mínimamente aceptable dentro de la posición original. Para este sistema de libertad natural, la justicia distributiva sobre los bienes depende de que estos hayan sido adquiridos mediante justo título (propiedad privada pacíficamente adquirida) y, acaso, de que sean utilizados de acuerdo a las diferentes concepciones particulares de bien común: esto es, una distribución de los bienes primarios es justa si procede de la modificación por medios legítimos de otra distribución previa igualmente justa y si es fruto de una serie de interacciones sociales donde dos o más partes salen comúnmente beneficiadas. Se trata, por consiguiente, de una concepción de la justicia distributiva de carácter *procedimental*: atiende al proceso histórico de acciones que engendraron una determinada distribución presente de los recursos y, si todas esas acciones fueron justas, reputará que la distribución final de los bienes también es justa (es exactamente el mismo criterio que se utiliza en la jurisdicción penal: una persona solo puede ser encarcelada si ha cometido un delito en el pasado y si se sigue el procedimiento reglado para declararla culpable). En cambio, el sistema de igualdad democrática adopta una concepción de la justicia distributiva de carácter consecuencialista (aun cuando Rawls decía defender una concepción procedimental de la justicia distributiva): si la distribución

final de los bienes sociales primarios no es la considerada «equitativa» por una concepción socialdemócrata de justicia, entonces será reputada como injusta (en materia penal, sería como encarcelar a una persona porque no haya suficientes individuos encarcelados de su mismo colectivo social). Por tanto, aun cuando un defensor de la igualdad democrática reputa que la situación de partida es perfectamente justa y equitativa (por ejemplo, todas las personas parten exactamente de la misma posición en todos los aspectos, incluidos los talentos naturales y la fortuna familiar) y que todas las interacciones sociales que se producen dentro de esa sociedad son totalmente legítimas y justas, podrá aun así terminar reputando como injusta la distribución final de los recursos por no acoplarse a su ideal distributivo (Nozick, 1974, capítulo 7).

Lo cierto, sin embargo, es que si partimos de las hipótesis de Rawls, a saber, que la sociedad es un sistema de equitativa cooperación y que en la posición original la gente no es envidiosa (no se preocupa *per se* por los diferenciales de renta o de riqueza), no deberíamos valorar la justicia del título de propiedad de los bienes sociales primarios del ciudadano A en función de la cantidad de bienes sociales primarios de que disponga el ciudadano B: la justicia debería enjuiciar la vinculación que existe entre el título de propiedad de los bienes sociales primarios del ciudadano A y los actos realizados por ese ciudadano A históricamente dentro de la sociedad. Como señala David Schmidtz (2006, capítulo 20): «La sociedad no es una carrera. En una carrera la gente tiene que empezar desde la misma posición porque el objetivo es medir su rendimiento en términos relativos. Pero el propósito de la sociedad no es medir los rendimientos de la gente en términos relativos, sino constituir un buen lugar en el que vivir». Por consiguiente, solo aquellas personas que consideren razonable ser extremadamente adversos al riesgo y a la desigualdad acordarían un principio de igualdad tan exigente como el de Rawls; el resto no tiene por qué hacerlo. De ahí que el único consenso mínimo universalmente alcanzable desde la posición original sea el del sistema de libertad natural (igualdad ante la ley) y no el mucho más exigente y reforzado sistema de libertad democrática (igualdad ante la ley y mediante la ley).

El sistema de Rawls no respeta suficientemente la autonomía de las personas

Si nos fijamos, pues, el consenso entrecruzado de mínimos al que razonablemente podría llegarse desde la posición original es el consenso en

torno a unos principios casi idénticos a los que propugna el liberalismo: libertad individual, propiedad privada y contratos voluntarios. Más allá de eso resulta complicado acordar principios de justicia universales, pero estos principios básicos de justicia liberal sí pueden ser apoyados desde multitud de posiciones filosóficas muy distintas. A la postre, ese consenso entrecruzado de mínimos no impone a todos aquellos individuos que posean concepciones de justicia más amplias (por ejemplo, concepciones socialdemócratas que reputen justo el principio de diferencia de Rawls, o que consideren injusto la existencia de comunidades con amplias desigualdades de renta) la obligación de vivir en una sociedad liberal donde no puedan establecerse comunidades voluntarias dentro de las cuales se respeten esas concepciones de justicia más amplias; al contrario, los principios de justicia liberales permiten la libre asociación de personas en comunidades donde se establezcan normas jurídicas que desarrollen e incrementen el contenido y la exigibilidad de los mismos.

Justamente por eso, Nozick defendía, tal como ya vimos, entender los principios de justicia liberales como un «marco para las utopías», esto es, el marco dentro del que podían integrarse y convivir visiones de justicia muy distintas. Nótese que esa visión de Nozick sobre cuáles han de ser los principios de justicia no difiere, en última instancia, de las características que Rawls defiende que deberían exhibir sus dos principios de justicia: «[Los principios de justicia] consideran que el acuerdo óptimo es aquel que garantiza un trasfondo de justicia para todos, un trasfondo de justicia que promueva el espíritu de cooperación entre ciudadanos sobre las bases del respeto mutuo y que permita dentro de ese marco de justicia la existencia de un espacio social suficiente como para desarrollar estilos de vida permisibles y plenos que merezcan la lealtad ciudadana» (Rawls, 2001, §33).

Recordemos que Rawls defiende la necesidad de que el sistema político respete la autonomía personal para perseguir concepciones heterogéneas del bien personal y del bien común que no impliquen convertir a ninguna persona en el medio de otra; esa es precisamente la diferencia que establece Rawls entre concepciones integrales de justicia (los principios de justicia solo pueden ser defendidos desde una única perspectiva filosófica) y concepciones políticas de justicia (los principios de justicia pueden ser defendidos por una pluralidad de perspectivas filosóficas). El error del filósofo estadounidense fue considerar que sus dos principios de justicia («la justicia como equidad») constituían una concepción política de la justicia que otorgaba un amplio espacio social a los ciudadanos para que desarrollaran estilos de vida muy

variados. Pero no, sus principios forman inexorablemente parte de una concepción integral de justicia (la socialdemócrata) por cuanto proscriben concepciones de justicia estrictamente liberales, mientras que las concepciones de justicia estrictamente liberales no proscriben concepciones de justicia socialdemócratas como la de Rawls, sino que permiten que florezcan junto a muchas otras concepciones de justicia (de ahí que el consenso mínimo sobre tales «principios marco» sí sea propiamente universalizable o al menos mucho más universalizable que los principios de Rawls). En este sentido, lo que afirma el filósofo Jason Brennan con respecto al ideal de justicia socialista (con respecto a la «utopía» socialista) es perfectamente aplicable a los principios de justicia de Rawls o a cualesquiera otros principios de justicia excluyentes y no incluyentes: «Existe una asimetría esencial entre la utopía capitalista y la utopía socialista: los defensores del capitalismo permiten el socialismo, pero los defensores del socialismo prohíben el capitalismo. El capitalismo permite a la gente ser propietario individual, pero también ser propietario colectivo. Por el contrario, el socialismo le prohíbe a la gente ser propietario individual y solo permite la propiedad colectiva. Una utopía capitalista sí permitiría a la gente crear comunas, pero una utopía socialista le prohibiría a cualquier persona ser propietario de una fábrica» (Brennan, 2014, capítulo 4).

En suma, los principios de justicia rawlsianos no respetan suficientemente la separabilidad de las vidas y de las experiencias humanas: no reconocen suficientemente a las personas como agentes intencionales con proyectos vitales muy distintos. Y no lo hacen por cuanto impiden que cada una de esas personas configure y reconfigure la comunidad política que desea integrar, convirtiendo a los individuos en rehenes de unos acuerdos maximalistas que resulta inverosímil que hubiesen sido adoptados en una posición original. Distinto es el caso del metamarco de justicia liberal que promueve Nozick, donde las personas sí son tratadas como sujetos igualitarios de derecho en tanto en cuanto pueden tomar decisiones morales propias a la hora de negociar bilateral o multilateralmente las normas específicas que aceptan que rijan sus vidas. Tal como señala el filósofo Matt Zwolinski: «La teoría liberal sobre los derechos de Nozick respeta verdaderamente la idea de que ninguna persona debe ser tratada como un fin para los medios ajenos, mientras que el aparente compromiso de Rawls a este mismo fin es socavado por su concepción extremadamente estrecha sobre los aspectos morales significativos de una persona y por su concepto extremadamente expansivo sobre los aspectos morales arbitrarios» (Zwolinski, 2008b). Quien

verdaderamente describió los principios propios de una concepción política de la justicia fue Nozick; Rawls, pese a intentar lo contrario, solo fue capaz de proponer los principios propios de una concepción integral de la justicia desde el punto de vista socialdemócrata.

Pero justamente porque Rawls solo desarrolló una concepción integral de la justicia, no puede esperarse que sea consensuada desde la posición original. De ahí que, el contrato social hipotético que pergeña Rawls solo podrá considerarse vinculante, como mucho, a la hora de exigir el respeto por los principios básicos de justicia propios del liberalismo (la estructura política básica minimalista de Nozick). En todo lo que exceda a ese universalizable consenso de mínimos, el contrato social hipotético rawlsiano no será vinculante y, por tanto, no prevalecerá ni sobre la libertad, ni sobre la propiedad, ni sobre los contratos no hipotéticamente suscritos, sino realmente consentidos en la realidad (Jasay, 1985, capítulo 3).

Crítica a la defensa de la renta básica desde la perspectiva socialdemócrata

Mi libertad para decidir vivir ociosamente gracias a la renta básica depende críticamente de que haya suficientes otras personas dispuestas a trabajar (y no muchos otros que, como yo, deseen gastar la renta en ocio). La oportunidad para vivir de la renta básica es una libertad in sensu diviso; es decir, no todos pueden tenerla.

GIJS VAN DONSELAAR

Es como si Van Parijs quisiera explotar a aquellos que trabajan para mantener a aquellos que no desean trabajar: aquellos que no están interesados en un trabajo reciben una indemnización por haber sido excluidos de un empleo.

GERALD GAUS Y ERIC MACK

Rechazada la justificación socialdemócrata de la redistribución de la renta, resulta casi automático concluir por qué la renta básica tampoco podrá justificarse desde dentro de este marco filosófico. Sin embargo, creemos que se pueden efectuar algunas críticas adicionales a los argumentos empleados por Van Parijs para defenderla.

La definición de libertad de Van Parijs es defectuosa

En primer lugar, la definición de libertad real de Van Parijs es profundamente defectuosa como principio jurídico de cualquier orden social.

Recordemos que la libertad real no solo incluye la libertad formal característica del liberalismo (lo que tradicionalmente entenderíamos como libertad negativa: no ser coaccionado por nadie), sino también la disposición de los recursos o talentos necesarios para ejecutar exitosamente los fines personales. Por ejemplo, que nadie me obligue a comprarme una vivienda es una forma de respetar mi libertad formal; que carezca de recursos para comprármela es una violación de mi libertad real. Asimismo, que nadie me obligue a cruzar a nado el Atlántico es una manera de respetar mi libertad formal; que carezca de la capacidad física para hacerlo es una violación de mi libertad real. Si tal es el caso, entonces resultaría más acertado definir la libertad real como «poder» o «capacidad» que como libertad.

De hecho, contra el concepto de libertad real de Van Parijs se le pueden dirigir las mismas críticas que contra el concepto de «libertad como capacidad» que desarrolla el premio Nobel Amartya Sen. Según Sen, por libertad deberíamos entender «la capacidad de una persona para hacer aquellas cosas que tiene razón para valorar» (Sen, 2009, capítulo 11): la libertad, por tanto, depende de aquellas oportunidades efectivas de que disfruta una persona. Pero las oportunidades de una persona dependen en gran medida de otras personas: de que otras personas hagan lo que ella quiere y de que otras personas no utilicen los bienes que ella desea utilizar. Como ya vimos, el propio Sen había demostrado la imposibilidad de definir la optimalidad social en ausencia de una estructura de libertades previas que la dotaran de significado: el ejercicio de la libertad real (o de las capacidades) de una persona puede anular el ejercicio de la libertad real (o de las capacidades) de otra persona, por lo que no hay forma de maximizar socialmente la libertad real (las capacidades) de todos (Sen, 1970) y, precisamente por ello, necesitamos una estructura jurídica que determine los términos de las interacciones sociales. La propuesta liberal de estructura jurídica es aquella basada en la libertad, la propiedad y los contratos: Rawls, en cambio, intenta que solo la libertad personal actúe como principio rector, relegando a un segundo plano a la propiedad y a los contratos. Pero en el apartado anterior ya estudiamos por qué este movimiento rawlsiano resultaba fallido: propiedad y contratos son estructuras indispensables para proteger la acción intencional de cada persona y, por tanto, sus legítimos proyectos vitales (son indispensables, incluso, para regular coherentemente los conflictos entre las distintas libertades básicas amparadas por el principio de libertad).

Van Parijs, sin embargo, rechaza esta última conclusión liberal por cuanto considera que, llevada a sus últimas implicaciones, permitiría establecer un

cierto absolutismo de la propiedad privada que podría terminar anulando la libertad bajo ciertos contextos: por ejemplo, un náufrago que llega a una isla desierta cuyo entero territorio ya sea propiedad privada de un individuo. Mas, como también vimos, que la propiedad tenga una posición reforzada dentro del ordenamiento jurídico no significa que goce de una protección absoluta en cualquier contexto. Por ejemplo, en el caso de una pandemia devastadora podría ser defendible un programa de vacunación obligatoria que, evidentemente, minaría la libertad a la integridad personal y al propio cuerpo de las personas: pero que en circunstancias excepcionales esa libertad pueda conculcarse no significa que pueda conculcarse en circunstancias ordinarias. Lo mismo cabe afirmar con respecto a la propiedad privada: que en ocasiones excepcionales (el náufrago que llega a la isla) el régimen de protección reforzado de la propiedad privada colisione con la libertad personal no significa que la propiedad privada no merezca una absoluta protección en circunstancias ordinarias y únicamente una protección más moderada ante situaciones excepcionales que imposibilitan la cooperación social. En el caso del náufrago, verbigracia, podríamos considerar que el dueño de la isla tiene una obligación positiva de prestarle al náufrago los medios para regresar a su hogar o, si esto es absolutamente imposible, a alquilarle al náufrago una parte de la isla a cambio, en ambos casos, de una indemnización razonable. Nada de esto implica diluir la relevancia organizadora de la propiedad privada dentro del orden social (especialmente en ausencia de estados de necesidad extremos).

En suma, que la «capacidad» o el «poder» de cada ser humano para completar sus planes vitales requiera de recursos externos no es un buen argumento para establecer una protección extremadamente laxa sobre el régimen de propiedad: más bien al contrario. Justo porque los planes vitales de cualquier persona requieren de recursos externos, el régimen de disposición sobre esos recursos externos debería ser altamente reforzado: desproteger la propiedad implica desproteger la libertad del individuo. Idéntico razonamiento puede hacerse con respecto al resto de libertades formales de una persona: que la capacidad (o la libertad real) de un individuo dependa de las acciones cooperativas de otras personas (por ejemplo, para alcanzar la realización afectiva, una persona puede requerir casarse con otra) no constituye un argumento adecuado para justificar la violación extensa de las libertades formales con el propósito de «garantizar» las libertades reales, sino que más bien requiere reforzar la protección de esas libertades formales frente a la coacción externa (esto es, no debería permitirse que, por ejemplo,

una persona pudiera forzar a otra a casarse con ella para potenciar su libertad real, ya que con ello estaríamos destruyendo la libertad real de la otra persona que *no* desea casarse).

Hasta aquí, empero, no hemos planteado críticas verdaderamente específicas a los argumentos empleados por Van Parijs para defender la renta básica dentro del marco rawlsiano; los anteriores comentarios no hacen más que aplicar las críticas que hemos efectuado contra Rawls al marco conceptual replanteado por Van Parijs. Pero el argumento verdaderamente original del filósofo belga es la justificación de la renta básica a través del marco filosófico de Rawls-Dworkin: a saber, que la renta básica puede financiarse con un impuesto sobre la propiedad y, especialmente, sobre las rentas salariales debido a que cabe considerar que los puestos de trabajo son un activo externo del que solo unos pocos ciudadanos han sido capaces de apropiarse, teniendo por consiguiente la obligación de compensar a todos los desempleados.

Los puestos de trabajo no son un activo artificialmente escaso

De entrada hay que aclarar que, tal como expondremos de manera mucho más extendida en nuestra próxima crítica al georgismo, no existe ninguna necesidad de indemnizar al resto de la sociedad a causa de la apropiación desigualitaria de activos externos, pues ello presupondría que los planes vitales de cada individuo son copropiedad de todas las personas que integran en un determinado momento la humanidad, lo cual violaría *de facto* el principio de libertad. Pero lo más llamativo del argumento de Van Parijs no es que reclame una compensación a causa de la apropiación desigualitaria de los recursos naturales, sino que considere los puestos de trabajo como un recurso limitado del que solo unos pocos pueden apropiarse. Como ya hemos explicado, Van Parijs califica los puestos de trabajo como activos externos porque su número artificialmente reducido permite que aquellos con una ocupación perciban salarios más elevados que los que recibirían si hubiese pleno empleo; es decir, si para lograr pleno empleo hace falta bajar salarios, allí donde no existe pleno empleo es que los salarios son artificialmente altos. El argumento del filósofo belga plantea dos grandes cuestiones: la primera es si es verdad que en las economías de mercado exista una insuficiencia estructural de empleo para todos los ciudadanos; la segunda si, aun cuando existiera, podríamos justificar la renta básica sobre semejante premisa.

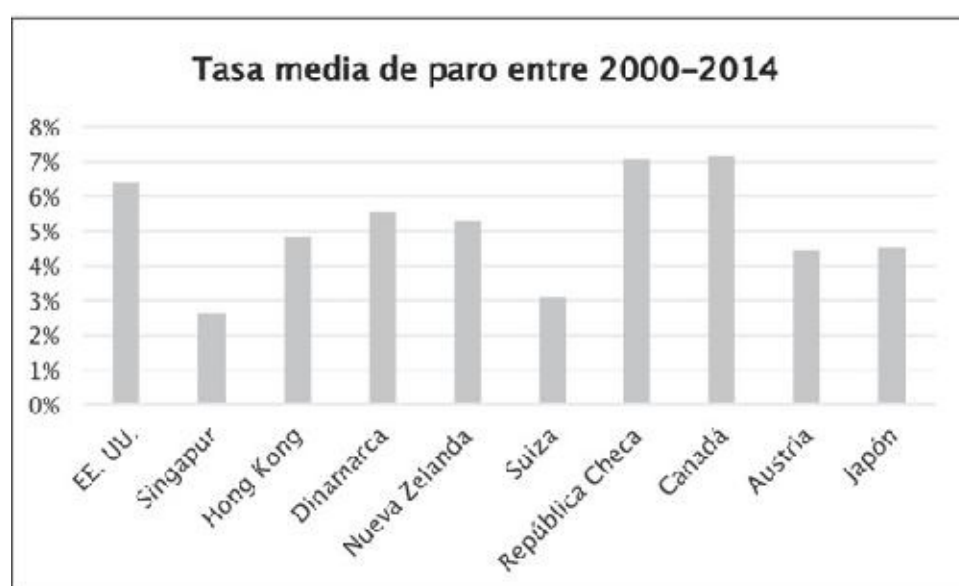
En cuanto a lo primero, Van Parijs cree que incluso en una economía de mercado no intervenida por el Estado podría existir una carestía estructural de empleo debido a «rigidices» naturales a la baja de los salarios: si los salarios del conjunto de la economía son incapaces de bajar lo suficiente como para dar empleo a todo aquel que lo busca, entonces habrá paro estructural. Pero ¿por qué cabe pensar que en una economía de mercado los salarios serán rígidos a la baja? Los dos motivos que aduce Van Parijs a este respecto responden a dos conocidos argumentos dentro de la literatura económica: por un lado, los llamados «salarios de eficiencia» (Yellen, 1984) y, por otro, el conflicto «*insiders-outsiders*» (Lindbeck y Snower, 1986).

En cuanto a los llamados salarios de eficiencia, la lógica reza así: los salarios del conjunto de la economía serán rígidos a la baja porque las empresas se verán forzadas a pagar salarios demasiado altos para: a) estimular a sus empleados a que trabajen intensamente, b) evitar que unos trabajadores poco comprometidos abandonen continuamente la empresa o c) seleccionar adecuadamente al personal (dado que el empresario desconoce qué candidatos son buenos o malos trabajadores, se supone que aquellos candidatos que acepten rebajas salariales serán los trabajadores de peor calidad). En cuanto al conflicto *insiders-outsiders*, el argumento es el siguiente: los trabajadores que ya se hallan contratados por la empresa (*insiders*) pueden coaligarse internamente para ejercer presión sobre el empresario exigiéndole salarios artificialmente altos a costa de que este reduzca la contratación de nuevos trabajadores (*outsiders*); la fuente de este poder de los *insiders* viene de varios lugares como, por ejemplo, del alto coste que ya ha invertido el empresario en su formación (es muy complicado reemplazarlos) o de su capacidad para generar un ambiente de trabajo inhóspito a cualquier nuevo fichaje.

Sin embargo, no parece que un mercado libre sea incapaz de hacer frente a tales posibles problemas de coordinación dentro del mercado laboral (Caplan, 1997). Por un lado, el problema del desempleo asociado a los salarios de eficiencia se solventa estableciendo dentro del contrato de trabajo remuneraciones variables, sanciones monetarias o salarios crecientes a lo largo de la vida laboral; es decir, no pagando un salario superior a aquel que garantiza el pleno empleo, sino pagando el salario que garantiza el pleno empleo pero haciendo que esta remuneración sea variable en función del comportamiento del trabajador (Cahuc y Zylberberg, 2004, capítulo 6). Por otro lado, el problema del desempleo asociado a los conflictos *insider-outsider* se solventa permitiendo que el empresario otorgue condiciones ventajosas a los *insiders* sobre los *outsiders* (empleo fijo con alta

indemnización de despido y salarios más altos para los *insiders* frente a empleo temporal y menos remunerado para los *outsiders*); es decir, el desempleo se evita segmentando el mercado (Cahuc y Zylberberg 2004, capítulo 7). En general, pues, la rigidez a la baja de los salarios que puede afectar al pleno empleo no se da como consecuencia del libre mercado, sino de la interferencia del Estado en el libre mercado, incluso en materia de salarios de eficiencia o de conflicto *insiders-outsiders*; por ejemplo, el establecimiento de un salario mínimo vía normativa estatal o vía convenio colectivo puede evitar la implantación de un salario creciente a lo largo de la vida laboral que empiece desde niveles lo suficientemente bajos como para compensar las alzas futuras; asimismo, la prohibición del trabajo temporal puede hacer inviable una negociación entre el empresario y los *insiders*, lo que terminará excluyendo a los *outsiders*.

De hecho, la evidencia nos indica que la tasa de paro media en aquellos países con un mercado laboral más libre (medido según el Índice de Libertad Económica de la Fundación Heritage) ha oscilado muy cerca de los niveles de pleno empleo durante los últimos años y pese a la intensa crisis económica vivida a partir de 2007.



Fuente: FMI.

Acaso por ello, Van Parijs va más allá y matiza que lo que le preocupa no es tanto que no haya empleo para todos, cuanto que existan ocupaciones que otros trabajadores podrían y querrían desempeñar pero que, como son artificialmente escasas, quedan en manos de algunos pocos privilegiados: «En la medida en que haya distintos tipos de trabajo, la existencia de rentas

monoplásticas vinculadas a un empleo no tiene por qué ir asociada a la existencia de desempleo involuntario: podrían existir enormes rentas monopolísticas asociadas a un empleo aunque todos tuvieran una ocupación por el simple motivo de que mucha gente con malos trabajos podría y querría desempeñar esas ocupaciones más atractivas al salario que actualmente se está pagando por ellas. Lo crucial para probar la existencia de altas rentas monopolísticas asociadas al empleo es que haya envidia entre los puestos de trabajo de los distintos trabajadores» (Van Parijs, 1995, capítulo 4). Por ejemplo, si yo tengo las capacidades y ganas para ser el consejero delegado de una multinacional pero otro ocupa ese puesto, entonces cabe considerar que ese empleo es un activo externo que obtiene percibe rentas de monopolio.

Sin embargo, si no existe resistencia a una rebaja salarial dentro de la economía, la competencia entre dos o más personas igualmente capacitadas para un empleo —si es que, en efecto, el empresario las percibe como igualmente capacitadas— se traducirá en una competencia salarial a la baja entre todos los candidatos hasta que el empleo le sea asignado a aquel que más valora el cargo (que será quien menor remuneración salarial exija para ocuparlo). Y ya acabamos de ver que sí existen fórmulas de mercado que permiten lograr una competencia salarial a la baja sin generar los efectos perversos atribuidos a los llamados salarios de eficiencia (fórmulas que pasan por variabilizar, escalonar y condicionar la remuneración salarial). Distinto es el caso de la competencia entre *insiders* y *outsiders*: en tal caso podría parecer que los *outsiders* sí quedan excluidos de acceder a los mejores puestos de los *insiders*, ya que estos se *cartelizan* dentro de la empresa para impedir que se les arrebatase el cargo. Pero si adoptamos una perspectiva más amplia de la economía de mercado, nos daremos cuenta de que los *outsiders* no están forzosamente excluidos de tales puestos de trabajo: del mismo modo que los *insiders* se coaligan para presionar a la empresa, los *outsiders* se podrían coaligar entre sí y con otros capitalistas para crear nuevas empresas que compitieran y desplazaran a las empresas ya asentadas y controladas por los *insiders*. En tal caso, la competencia por determinados empleos entre *insiders* y *outsiders* dejaría de efectuarse a nivel intraempresarial para pasar a hacerlo a nivel interempresarial. Por ejemplo, si un grupo de abogados ha llegado a controlar un despacho e impide a otros abogados igual de formados y capacitados que promocionen internamente, nada impide que esos abogados excluidos monten su propio despacho que compita y desplace al anterior. Esta alternativa competitiva podrá resultar en algunos casos más o menos factible,

pero será tanto más factible cuanto mayores y más «injustificados» sean los sobresueldos que perciba un grupo de trabajadores.

En todo caso, lo relevante del asunto es que no existe insuficiencia de ocupaciones dentro del mercado y que, además, existe una tendencia a que esas ocupaciones las terminan obteniendo aquellos que individual o agrupadamente sean capaces de generar un mayor valor a través de ellas. Por tanto, la crítica que Van Parijs dirige contra Rawls para reivindicar la renta básica dentro del marco rawlsiano no es válida en tanto en cuanto los puestos de trabajo no son escasos y, por tanto, no cabe considerarlos como activos receptores de rentas monopolísticas.

En este sentido, recordemos que, para Rawls, una renta básica beneficiaba discriminatoriamente a quienes tenían una alta preferencia por el ocio, mientras que, para Van Parijs, cualquier ayuda estatal condicionada a la obligación de trabajar perjudicaba discriminatoriamente a quienes tenían una alta preferencia por el ocio. En realidad, si no existe una carestía estructural de empleo, quien decide no trabajar durante una jornada de ocho horas diarias es porque valora más el ocio que el salario que puede obtener durante esas ocho horas de trabajo diario; por tanto, el grupo más perjudicado de una sociedad (aquel cuyo bienestar Rawls defiende maximizar) no sería en ningún caso el de quienes voluntariamente optan por abstenerse de trabajar. Rawls, pues, está en lo cierto cuando dice que, dentro de las premisas de sus dos principios de justicia, solo son justificables aquellas transferencias de renta condicionadas a la predisposición a trabajar y no una renta básica universal e incondicional. Esto es, en la medida en que la renta básica se financie con impuestos sobre el trabajo, la renta básica sí discriminaría injustamente a quienes tengan una baja preferencia por el ocio: la renta monetaria de quienes trabajan estaría gravada por impuestos mientras que la renta no monetaria (en forma de tiempo libre) de quienes no trabajan no solo estaría libre de impuestos, sino que sería suplementada por una renta monetaria financiada por los trabajadores. Además, en la medida en que los puestos de trabajo no son activos que proporcionen una renta diferente a la propia renta salarial (es decir, no existe una renta adicional debida a la escasez artificial de trabajo, tal como sostiene Van Parijs), gravar los salarios para financiar la renta básica podría someterse a la crítica que dirigió Nozick contra los impuestos sobre la renta, a saber, que en gran medida son equiparables a los trabajos forzosos.

Los puestos de ocio con renta básica sí son artificialmente escasos

Pero supongamos que los puestos de trabajo sí son insuficientes para dar ocupación a todos los trabajadores y que, por tanto, aquellas personas que cuentan con un empleo perciben rentas monopolísticas en forma de sueldos más altos de los que deberían cobrar para alcanzar el pleno empleo. ¿Significaría ello que Van Parijs sí tendría razones para defender una renta básica dentro del marco rawlsiano? No: incluso aunque aceptáramos esta premisa fundamental, no llegaríamos a la conclusión de que la renta básica es justificable.

Primero, si los trabajadores tienen que compensar a los no trabajadores por apropiarse de una parte de los puestos de trabajo escasos, entonces los no trabajadores también deben compensar a los trabajadores por apropiarse de los puestos de ocio igualmente escasos. Recordemos que Van Parijs defiende que la renta básica universal debe adoptar la cuantía más alta posible que sea, a su vez, sostenible en el tiempo; a su vez, recordemos que Van Parijs defiende que los trabajadores perciben salarios más altos que aquellos que serían sostenibles en caso de que todos los que desearan trabajar, pudieran trabajar. Pues bien, esto último también cabe afirmarlo con respecto al ocio: dado que los bienes y servicios que son redistribuidos a través de la renta básica han de ser producidos *trabajando* (en sentido amplio, incluyendo la gestión empresarial del capital), entonces cuanto mayor sea el ocio disfrutado y mayor el número de personas que opten por él, menor será la renta básica que podrá abonarse sosteniblemente a los miembros de una comunidad política. O dicho de otro modo, la renta básica que perciben aquellas personas que pudiendo trabajar optan por no trabajar es más alta de lo que sería si muchas más personas decidieran no trabajar y disfrutar del ocio.

Por consiguiente, siguiendo el argumento de Van Parijs, quienes disfrutan de ocio deberían compensar a quienes trabajan, invirtiendo y anulando la compensación que deberían abonar quienes trabajan a quienes no trabajan. Lo cual vuelve a mostrarnos que Rawls tenía razón frente a Van Parijs: trabajar o no trabajar son legítimas opciones vitales que se emprenden en función del valor esperado de las mismas; nadie está en deuda con nadie por las legítimas opciones vitales que cada cual adopta, pues una sociedad plural ha de respetar las muy variadas concepciones de bien personal y de bien común. Como mucho, siguiendo a Rawls, podríamos defender la necesidad de ayudar a aquellas personas que carecen de ingresos porque, pese a estar dispuestos a trabajar y a generar valor para los demás, son incapaces de encontrar una ocupación, pero lo que no tiene sentido es que obliguemos a las personas que trabajan a transferirles parte de sus ingresos a las personas que, pudiendo

trabajar, no *quieren* trabajar. Si la excusa para defender esta transferencia de renta es que los empleos son escasos, entonces también habrá que reconocer que las posibilidades de disfrutar de ocio dentro de una sociedad sin que la renta básica colapse *también lo son*; por tanto, aquellos que disfruten de ocio y reciban una renta básica deberían realizar transferencias compensatorias en favor de quienes no trabajen. Así pues, los surfistas de Malibú que no contribuyen a generar riqueza para los demás (que no contribuyen a sufragar una mayor renta básica) no deberían ser mantenidos a costa de la riqueza que sí generan los demás: o, si lo son, deberían serlo en la misma medida en que ellos deben mantener a los demás por ocupar un puesto de ocio artificialmente escaso dentro de la sociedad.

Tal como le ha criticado el filósofo belga incluso defensores de la renta básica: «Van Parijs supone que el ocio no es un recurso escaso. Su premisa es que todos los individuos podrían decidir no trabajar en caso de recibir una renta básica. Sin embargo, esto no es cierto: existe una serie de cursos de acción que algunos individuos pueden adoptar solo si el resto de los individuos deciden no adoptarlos, y el ocio es uno de ellos. Una persona puede escoger vivir de la renta básica sin trabajar solo si la mayoría de la gente no escoge esa misma opción. El ocio es un recurso escaso que no puede universalizarse como opción vital» (Rey Pérez, 2004). O, asimismo, desde posturas liberales: «Si todos a la vez decidiesen no trabajar, la renta básica quedaría sin contenido, pues no habría ingresos para pagarla. El derecho a la pereza es y tiene que ser un derecho ficticio para muchas personas» (Bastos Boubeta, 2005).

Van Parijs se ve forzado a defender la redistribución de los matrimonios

Segundo, el argumento de que todo bien o servicio escaso constituye un activo externo cuya apropiación debe ser compensada fiscalmente a los demás nos conduce por una senda muy peligrosa, como el propio Van Parijs admite sin inmutarse demasiado. Así, el filósofo belga reconoce que su argumento a favor de gravar las rentas del trabajo por ser los empleos insuficientes para todos también debería conducir a gravar los ingresos de los miembros de una relación afectiva por cuanto en algunas sociedades el número de posibles emparejamientos también es escaso en relación con la demanda. La idea de fondo, en definitiva, es que los puestos de trabajo o las relaciones de pareja constituyen una propiedad colectiva que, en tanto es distribuida desigualitariamente, debe engendrar la obligación por parte de aquellos

individuos con empleo o con pareja a compensar al resto de los individuos sin empleo o sin pareja: «En la medida en que la posibilidad de convivir con otra persona —y con qué persona en concreto— no es menos importante que la posibilidad de tener un trabajo —y qué trabajo en concreto—, interferir en los términos de un acuerdo voluntario para igualar la libertad real es tan necesario cuando existe una insuficiencia de parejas (o, más en general, cuando se envidian las parejas de otros) que cuando hay una insuficiencia de trabajos (o, más en general, cuando se envida el trabajo de otros)» (Van Parijs, 1995, capítulo 4).

Pero, como digo, en realidad no deberíamos detenernos aquí: dado que la belleza, la oratoria, las habilidades atléticas o la inteligencia están desigualmente distribuidas, también sería lícito defender que esos activos naturales pueden ser gravados fiscalmente para financiar la renta básica. En este punto, sin embargo, Van Parijs adopta una posición algo más prudente, ya que entiende que este esquema llevado hasta sus últimas consecuencias concluiría en la esclavitud de unos individuos en favor del resto: «En el caso de los activos internos [los talentos naturales], la posibilidad de terminar esclavizando a los más talentosos nos fuerza a ser más cautos y a restringir en mayor medida nuestros impulsos igualitaristas» (Van Parijs, 1995, capítulo 4). Es decir, imaginemos que la persona X posee por naturaleza algún talento que muchas otras personas valoran extremadamente por ser muy escaso; entonces, la persona X debería ser forzada a trabajar para pagarles una compensación a todos ellos por la apropiación en exclusiva de ese activo colectivo extremadamente valioso.

Con tal de evitar llegar a tan inquietantes conclusiones, Van Parijs propone utilizar la regla de lo que él denomina «diversidad no dominada», según la cual una persona únicamente tiene mejores talentos naturales que otra (y, por tanto, está obligado a compensarla por una desigual distribución de los activos internos) cuando *todas* las personas de una sociedad consideran que los talentos de esa persona son mejores que los de la otra: «Los activos internos de A solo dominan a los activos internos de B cuando todas las personas, habida cuenta de sus distintas concepciones de buena vida, prefieren los activos internos de A a los de B» (Van Parijs, 1995, capítulo 3). Por ejemplo, mucha gente puede sentir envidia de Lionel Messi o de Cristiano Ronaldo: son jugadores de fútbol exitosos, ricos, saludables y admirados; motivo por el cual muchos podrían pensar que merecen compensar al resto de la sociedad por sus superiores talentos naturales. Sin embargo, según Van Parijs, esta conclusión es errónea: un individuo X cualquiera no merecería

recibir ninguna compensación de Messi o de Ronaldo si simplemente existiese algún otro ciudadano dentro de esa sociedad (*un solo* individuo) que prefiriera tener el conjunto de los talentos naturales del individuo X antes que los de Messi o Ronaldo. La diversidad no dominada consiste, pues, en un criterio tremendamente restrictivo: basta con que exista un individuo en la sociedad que deteste ser famoso o que deteste practicar el deporte para que el individuo X se quede sin recibir compensación alguna por parte de Messi o de Ronaldo. De hecho, a este respecto Van Parijs llega a reconocer lo siguiente: «Si existe mucha heterogeneidad sobre lo que cabe entender por buena vida, entonces la dominación de los talentos naturales del individuo A sobre los del individuo B solo sucederá cuando A sea superior a B en todos los sentidos, es decir, casi nunca: un ciego o un sordo pueden disfrutar de un pelo más bonito que otros o ser mejor en aritmética que otros, lo que podría llegar a ser suficiente como para que al menos una persona prefiriera el conjunto de sus talentos naturales» (Van Parijs, 1995, capítulo 3).

Van Parijs no es coherente y justifica la renta básica con hipótesis *ad hoc*

A estas alturas, debería resultar obvio que Van Parijs está empleando dos criterios distintos para defender la redistribución de los activos externos y de los activos internos: en el primer caso, defiende que todos los activos externos deben ser distribuidos equitativamente y que las diferencias que existan al respecto deben ser gravadas fiscalmente para pagar una renta básica; en el segundo, en cambio, defiende que solo deberían ser motivo de compensación aquellos activos internos que sean universalmente reputados como inferiores, pues en caso contrario avanzaríamos hacia la esclavitud. Uno podría plantearse cuál es el motivo de no emplear el criterio de la diversidad no dominada *también* para los activos externos; al fin y al cabo, si el propio Van Parijs defiende que no todas las personas prefieren tener un empleo a disfrutar de tiempo de ocio, disponer del activo externo «puesto de trabajo» no debería constituir objeto de compensación (aplicando el criterio de diversidad no dominada, bastaría con que hubiera una persona que prefiere el ocio a trabajar para que el empleo no fuera un activo externo a redistribuir). En tanto en cuanto las concepciones de buena vida y de bien común, referidas tanto a la valoración de los activos internos como externos, sean muy variadas, una sociedad pluralista debería orientarse a respetarlas todas ellas, tal como reclamaba Rawls; por eso, incluso aceptando la lógica igualitarista de Van Parijs, solo aquellas personas con activos internos y externos universalmente

preferidos deberían compensar fiscalmente al resto. Lejos de justificar una renta básica universal, pues, lo único que se podría llegar a justificar son ciertas transferencias de renta entre algunos individuos; y esas transferencias serían, además, muy limitadas (por ejemplo, bastaría con que hubiera alguna persona que prefiriera vivir en la pobreza, como los antiguos anacoretas, para que los más pobres de una sociedad no recibieran transferencia alguna de renta).

No parece haber buenos motivos de fondo para que Van Parijs emplee criterios asimétricos a la hora de valorar los activos internos y externos, salvo que aplicar el criterio de la «diversidad no dominada» en el caso de los activos externos impide una redistribución de la renta tan alta como a él le gustaría: «Conforme nuestras sociedades se van volviendo más pluralistas, la diversidad no dominada [sobre los activos externos] se va volviendo tan fácil de cumplir que apenas permitiría justificar una muy escasa redistribución de la renta. Esta implicación es poco satisfactoria, dado que el creciente pluralismo actual va de la mano de crecientes desigualdades» (Van Parijs, 2003). Pero que las implicaciones lógicas de nuestra teoría no nos agraden no deberían conducirnos a retorcer las teorías hasta volverlas internamente incoherentes, sino acaso a replantearnos si todo el edificio filosófico que hemos construido no estará errado de base; en este caso, o aceptamos niveles de redistribución de la renta prácticamente nulos (si extendemos la diversidad no dominada a los activos externos) o aceptamos la esclavitud de los individuos más talentosos para compensar al resto (si descartamos la diversidad no dominada para los activos internos y consideramos que estos, como los externos, también deben redistribuirse equitativamente entre todos). Si Rawls no constituía una base verdaderamente sólida para defender la redistribución de la renta, Van Parijs tampoco la constituye para defender la renta básica aun cuando aceptáramos los dos principios de justicia de Rawls.

4

El republicanismo

Las personas encadenadas con grilletes de oro se hallan tan a merced de sus amos como las personas encadenadas con grilletes de hierro.

FRANK LOVETT

El pensamiento republicano parte de dos ideas clave y entrelazadas: la primera es oponerse a la idea liberal de que el Estado no debe preocuparse por imponer concepciones particulares de bien común en tanto debe constituir un marco neutral dentro del que puedan florecer concepciones particulares sobre el bien muy plurales; la segunda idea, acaso más esencial, es entender la libertad como no dominación. Y, justamente, ambas ideas se entrelazan en la medida en que el republicanismo considera que el ideal de no dominación se alcanza cuando la ciudadanía participa activamente en la configuración política del bien común y que, a su vez, la minimización de la dominación constituye una noción de bien común que todos los ciudadanos deberían tender a abrazar. El filósofo moderno que más ha contribuido a actualizar, desarrollar y divulgar el pensamiento republicano ha sido el francés Philip Pettit (1997).

La libertad como no dominación

Pettit contrapone el concepto de libertad propio del liberalismo (tomando el liberalismo en su acepción amplia: desde el socioliberalismo al liberalismo libertario) con el concepto de libertad propio del republicanismo. Según entiende Pettit, el liberalismo caracteriza la libertad como ausencia de coacción: si el agente A no coacciona al agente B, entonces el agente B es libre. En cambio, el republicanismo caracteriza la libertad como ausencia de dominación: si el agente A no domina al agente B, entonces el agente B es libre. Por «dominar» el republicanismo entiende «disponer de cierto poder sobre un agente, en particular el poder para interferir en su vida de manera arbitraria» (Pettit, 1997, capítulo 2).

Las dos expresiones clave dentro de la definición republicana de dominación son «interferir» y «de manera arbitraria»: por «interferir», Pettit se refiere a un amplio abanico de comportamientos dirigidos a empeorar

deliberadamente las opciones vitales de otro agente, entre los que podemos encontrar la coacción, la obstrucción, la presión psicológica, las amenazas o incluso las manipulaciones; y por «de manera arbitraria» quiere decir que el agente con poder para interferir en la vida de otra persona no tenga la obligación de someterse a procedimientos reglados y públicos para tomar en consideración las ideas, valores e intereses de la persona sobre la que interfiere. La situación típica de dominación y de ausencia de libertad para los republicanos será la situación de amo-esclavo, aunque en general también atribuirán relaciones de dominación allí donde existan asimetrías de poder (por ejemplo, capitalista-trabajador en ausencia de regulaciones laborales o marido-esposa en una sociedad heteropatriarcal).

En este sentido, según Pettit, la definición de libertad del republicanismo es simultáneamente más amplia y más restringida que la del liberalismo: por un lado, es más restringida porque el liberalismo solo apreciará falta de libertad en presencia de coacción (entendida como transgresión de los principios básicos de justicia del liberalismo), cuando para el republicanismo existen otras formas no coactivas de interferencia que también cuentan como potencialmente limitativas de la libertad (como la manipulación o la obstrucción) e incluso es posible que se dé dominación sin que se produzca interferencia alguna (según Pettit, si un amo consintiera una amplia autonomía a un esclavo, los liberales deberían concluir que el esclavo es un hombre libre); por otro, el concepto de libertad del republicanismo es más amplio que el del liberalismo, ya que el primero admite la posibilidad de coacciones restrictivas de la libertad que no impliquen dominación y, por tanto, restricción de la libertad (esencialmente, la coacción ejercida en la aplicación de un conjunto de leyes establecidas para evitar las relaciones de dominación dentro de una sociedad). Es decir, la libertad republicana consiste en la no dominación, esto es, en el reconocimiento intersubjetivo de una idéntica esfera de autonomía para cada ciudadano que es codeterminada y protegida mediante las instituciones constituidas por la propia comunidad ciudadana. En cambio, la libertad del liberalismo se limita, según Pettit, a proscribir la coacción.

Dentro del republicanismo, por tanto, la justicia queda delimitada por la existencia de instituciones sociales, políticas y económicas que le permitan a cada individuo desarrollarse autónomamente como miembro de una comunidad de ciudadanos libres e iguales. Los derechos (y las obligaciones) individuales de carácter republicano van, pues, mucho más allá que los del liberalismo e incluyen todo aquello necesario para salvaguardar y potenciar la

capacidad de reflexión racional de los agentes tanto desde un punto de vista estrictamente cognitivo (supervivencia del agente) como social (reconocimiento y respeto mutuo en plano de igualdad): así, derecho a la integridad física, sanidad, educación, nutrición, vivienda, medio ambiente saludable, libertad de expresión y deliberación, igualdad en las relaciones sociales, etc. Derechos todos ellos que, en última instancia, impiden el surgimiento de relaciones de dominación (Lovett, 2010, capítulo 7; Schuppert, 2014, capítulo 3).

Este concepto de libertad y de justicia le permite a Pettit defender la creación de instituciones centralizadas o monocéntricas (Estados) cuyo propósito sea el de evitar la existencia de relaciones sociales de dominación. En su opinión, no podemos confiar semejante misión al surgimiento espontáneo de estructuras institucionales de carácter descentralizado (aquellas que defenderían los liberales: las policéntricas), ya que sin Estado existen desigualdades previas en materia de habilidades, salud, conexiones sociales, red de influencias, ubicación o niveles de riqueza de los distintos individuos que solo tenderán a realimentarse positivamente y a condenar a aquellos individuos más «débiles» a ser dominados por los más «fuertes»; la única estrategia por la que los débiles podrían evitar la dominación de los fuertes sería acumulando suficientes recursos como para defenderse de sus ataques, algo que se aproximaría a un escenario de «guerra civil permanente». De ahí que la sola vía razonable de alcanzar el ideal de no dominación sea a través de un Estado sometido a provisiones constitucionales: un Estado encargado de imponer restricciones y costes a las interacciones humanas para tutelar la inexistencia de dominación.

¿Cómo garantizar la dominación ante un Estado todopoderoso?

Sin embargo, llegados a este punto, el pensamiento republicano se enfrenta a un problema no menor: un Estado tan poderoso como para suprimir las relaciones privadas de dominación también es lo suficientemente poderoso como para dominar por sí solo a la sociedad. Por emplear la terminología de Pettit, del *dominium* (interferencia arbitraria de los agentes privados en la esfera pública) podríamos pasar al *imperium* (interferencia arbitraria de los agentes e instituciones estatales). Una primera réplica republicana a este problema podría ser la de argumentar que el *imperium* es preferible al *dominium* (es decir, que aunque el Estado cree redes de dominación, estas serán más llevaderas que las restricciones a la libertad impuestas por

ciudadanos privados), pero semejante respuesta no resolvería la cuestión de fondo, a saber, que bajo la interferencia arbitraria del Estado los ciudadanos seguirían sin ser libres.

Mas la estrategia republicana para contrarrestar el *imperium* es otra: defender la necesidad de contar con una ciudadanía virtuosa que controle al Estado y lo obligue a subordinarse al bien común, que no es otro que el de limitarse a poner coto a las relaciones privadas de dominación sin, a su vez, generar nuevas redes dominantes. Esta virtud cívica que permite mantener a raya el *imperium* estatal se compone según Pettit de tres elementos: una ciudadanía que respete las leyes y que voluntariamente se abstenga de dominar a otras personas; una ciudadanía que participe en el proceso político para repudiar las leyes que acarren dominación sobre algún conjunto de individuos; y una ciudadanía vigilante contra los excesos del poder político. Para lograr canalizar y ejercer esa virtud cívica es necesario disponer de una democracia constitucional, deliberativa, contestataria e inclusiva, donde todas las decisiones que adopte el Estado estén sometidas al imperio de la ley y sean sometidas al escrutinio, crítica, valoración y contestación en foro público por parte de todos aquellos ciudadanos con concepciones enfrentadas sobre el bien común; esos ciudadanos deberían ser lo suficientemente virtuosos como para verdaderamente anteponer durante las deliberaciones democráticas su visión sobre el bien común de la república a su interés particular (Raventós y Casassas, 2002).

Aquí, pues, encontramos el segundo elemento distintivo del republicanismo frente al liberalismo, a saber: la idea de que el Estado no puede ser neutral frente a la concepción de bien común sino que, por el contrario, el Estado tiene que perseguir el bien común tal como lo define la propia ciudadanía en pública deliberación: «Dentro de la teoría republicana es clave la idea de que la libertad consiste en compartir el autogobierno [...]. Esto significa deliberar con los conciudadanos sobre el bien común para ayudar a moldear el destino de la comunidad política» (Sandel, 1996, capítulo 1). El ideal de libertad como no dominación, por consiguiente, alcanza su máxima expresión en una comunidad política autodeterminada, capaz de gobernar su propio destino a través de la participación y deliberación ciudadana en la vida política: «Soy libre en la medida en que formo parte de una comunidad política que controla su propio destino y en la medida en que participo en las decisiones que toma el gobierno» (Sandel, 1996, capítulo 2).

De hecho, para el republicanismo, siempre que se respete este proceso de deliberación democrática imparcial, disputable e inclusivo, las decisiones

adoptadas en común cabrá considerarlas *prima facie* como no restrictivas de la libertad individual:

Si el procedimiento es imparcial, en el sentido de no estar sesgado en favor de ninguno de los intereses relevantes en disputa —si la decisión se toma sobre la base de qué curso de acción promoverá más eficazmente el interés compartido—, entonces aquellos perjudicados podrán ser considerados desafortunados, pero no víctimas de interferencia en un sentido arbitrario: sus intereses reconocibles habrán sido tenidos en cuenta tanto como los de aquellos más afortunados en el proceso de decisión. Existe un mundo de diferencia entre hallarse sometido a una voluntad que interfiera en tus asuntos sin tomar en consideración tus intereses perceptibles y entre hallarse sujeto a un proceso que, tomando en consideración tanto tus intereses como los de otros, da lugar a un resultado que favorece los intereses de otros sobre los tuyos debido a razones que tú mismo puedes entender (Pettit, 1999).

En definitiva, dentro de la tradición republicana no es posible comprender la libertad sin el ejercicio activo de la política y, para ello, resulta necesario contar con una ciudadanía virtuosa que anteponga el bien común de la comunidad al interés particular de cada una de sus partes; por tanto, una sociedad libre ni puede ser ajena a la idea de bien común, en contra de lo que sostiene el liberalismo, ni puede despreocuparse de cultivar la virtud entre sus ciudadanos.

La redistribución de la renta —y, muy en especial, la renta básica— será una de las precondiciones para posibilitar el surgimiento de la virtud cívica, garantizando tanto la inexistencia del *dominium* como del *imperium* dentro de una comunidad republicana.

La renta básica un derecho republicano de ciudadanía

¿Acaso la interferencia del Estado a la hora de establecer un derecho a la renta básica puede considerarse como un modo de controlar o dominar la vida de aquellos que resultan relativamente perdedores por la misma? Bajo las condiciones adecuadas, la renta básica puede considerarse no arbitraria.

PHILIP PETTIT

La justicia de un orden social dependerá para el republicanismo de que se garanticen institucionalmente esferas de autogobierno para todos los individuos que los protejan de la dominación. La dominación puede venir tanto de los propios ciudadanos de la comunidad republicana (*dominium*) como de las propias instituciones políticas de esa comunidad republicana (*imperium*). La renta básica, sin ser una garantía absoluta frente al surgimiento del *dominium* o del *imperium*, sí constituye una condición

necesaria para que estos no emerjan y, por tanto, se constituye en un derecho de ciudadanía dentro de la comunidad republicana virtuosa.

La renta básica es necesaria para evitar la dominación privada

La renta básica es indispensable para evitar que emerja el *dominium*, ya que aquellas personas sin ningún tipo de ingresos se hallan en una situación extremadamente precaria y susceptible de caer bajo la bota de aquellos que pueden proporcionárselos (*dominium*); con un ingreso mínimo garantizado, esto ya no es posible. Sin embargo, si la defensa republicana de una renta básica se circunscribiera a esto, se trataría de una defensa extremadamente débil, ya que ese mismo sustento material podría alcanzarse mediante mecanismos alternativos a la renta básica; por ejemplo, las ya mencionadas rentas de inserción. La razón profunda por la que, para el pensamiento republicano, solo la renta básica sirve como herramienta para proporcionar un sustento material que evite el *dominium* es que se asigna *igualmente* a todos los ciudadanos; al contrario que las rentas de inserción, la renta básica no estigmatiza socialmente a los receptores de esta transferencia estatal, manteniéndolos por tanto en un plano de igualdad social con aquellos que no necesitarían la renta básica (Pettit, 2007). Dicho de otra manera, la renta básica se instituye en derecho de ciudadanía universal e igualitario y, en consecuencia, no coloca a receptores y no receptores en una situación de asimetría que podría ser el germen de posibles dominaciones futuras. Desde esta óptica, si bien es cierto que las rentas de inserción sirven para proporcionar un igual sustento material mínimo a todo el mundo, lo hacen a costa de socavar otros derechos republicanos tan valiosos como el derecho a la igualdad en las relaciones sociales:

El derecho al mantenimiento económico va de la mano con el derecho a la igualdad en las relaciones sociales [...]. Mientras que los actuales sistemas de protección social emplean la práctica degradante y humillante de comprobar si el solicitante de ayuda posee derecho a ella, el derecho al mantenimiento económico promueve la idea de que la provisión de algún tipo de renta básica debería ser visto como un bien colectivamente valioso para asegurar las condiciones en las que los ciudadanos pueden ejercer sus capacidades de agentes racionales y, en la mayoría de los casos, un requisito del derecho de relaciones sociales igualitarias y de la no dominación (Schuppert, 2014, capítulo 3).

La renta básica es esencial para evitar la dominación estatal

Pero, a su vez, la renta básica también es esencial para que no emerja el *imperium*. Como ya vimos, el contrapoder republicano por excelencia frente al riesgo de interferencia arbitraria del Estado procede de una ciudadanía virtuosa que delibere públicamente y tenga el derecho a contestar cada acto estatal. En otras palabras, es una ciudadanía activamente politizada la que permite poner coto al *imperium*. Por eso, muchos pensadores republicanos defienden la necesidad de repolitizar a la sociedad, de modo que cada ciudadano pueda cuestionar y persuadir al resto acerca de la procedencia o improcedencia de las actuaciones estatales para alcanzar el bien común (Raventós y Casassas, 2002). Ahora bien, esa repolitización cívica requiere de ciudadanos independientes, es decir, de ciudadanos no dominados: ciudadanos que, por un lado, dispongan de tiempo libre para educarse, para reflexionar, para pensar y para deliberar y que, por otro, no estén sometidos ni subyugados a otros individuos, de manera que cada cual sea autónomo a la hora de contribuir a conformar la definición de bien común (esto es, se respeta el principio de que cada hombre cuenta por un voto y por una voz, ya que nadie se ve forzado a vender su voto o a comprometer su voz ante otras personas). Esta indispensable independencia ciudadana para contrarrestar el *imperium* estatal podría alcanzarse en caso de que todos los ciudadanos dispusieran de una propiedad suficiente como para no depender de otras personas, pero dado que en la sociedad actual la propiedad está altamente concentrada, la única forma de lograrlo es universalizando el acceso a la propiedad a través de la implantación de una renta básica: «La independencia, la existencia material y la autonomía (expresiones intercambiables en el presente contexto) que nos son proporcionadas por la propiedad constituyen las condiciones indispensables para el ejercicio de la libertad. De ahí la idea metafórica de los defensores del republicanismo de que la renta básica permite universalizar la propiedad. En realidad, nadie está pensando seriamente en redistribuir las tierras o la propiedad de ningún país o de todo el mundo entre el conjunto de ciudadanos. Universalizar la propiedad significa, dentro del contexto republicano, garantizar la existencia material» (Raventós, 2007, capítulo 3.6).

La renta básica permite universalizar la propiedad y convertir a las personas en ciudadanos de la república

En esta misma línea se expresa el filósofo Karl Widerquist (2013), muy cercano a posiciones republicanas. A su juicio, el hecho de que todos los

recursos naturales sean actualmente propiedad de alguien (sea ese alguien un individuo, una comunidad o un Estado) equivale a obligar a trabajar al servicio de los propietarios de recursos naturales a todos aquellos individuos sin propiedades, lo que violaría su libertad individual (entendiendo esta libertad como «el poder efectivo para aceptar o rechazar la cooperación activa con otra gente», a saber, «la libertad a decir que no»): es decir, los desposeídos se convertirían en «siervos forzosos». Widerquist defiende que esa independencia de cada individuo para decidir si se entablan relaciones con otros seres humanos es previa al derecho de propiedad sobre los recursos externos, motivo por el cual toda apropiación de recursos externos debe respetar una de estas dos condiciones: a) o deja disponibles otros recursos en cantidad suficiente como para que cualquier otro individuo pueda apropiárselos para satisfacer sus necesidades básicas sin cooperar activamente con el resto de la sociedad, o b) compensa a los individuos no propietarios con una transferencia de recursos suficientes como para que puedan cubrir sus necesidades básicas sin necesidad de cooperar activamente con los demás. Justamente, el modo de compensar a los desposeídos sería implantar una renta básica universal, tesis que conecta con la del republicanismo a propósito de universalizar la propiedad mediante la instauración de una renta básica.

A este respecto, la renta de inserción tampoco sería un instrumento adecuado para universalizar la propiedad y proporcionar suficiente independencia al ciudadano como para contrarrestar el *imperium*, tanto porque las rentas de inserción tienen un carácter condicional cuanto, sobre todo, porque su reparto queda al arbitrio del Estado cuyo *imperium* se quiere controlar; para los republicanos, las rentas de inserción no son rentas que permiten combatir la interferencia arbitraria del Estado, sino que más bien la consolidan (dado que la renta de inserción es una gracia del Estado, el beneficiario de la misma se haya dominado por el Estado). Solo la renta básica —como provisión constitucional que obliga al Estado a respetarla más allá de las preferencias de los gobernantes— resulta verdaderamente aceptable como mecanismo para universalizar el acceso a la propiedad y, por ende, para proporcionar la independencia personal suficiente como para participar en el proceso político dentro de una comunidad republicana virtuosa.

En suma, para el republicanismo la renta básica es el instrumento clave para garantizar las bases materiales de la libertad como no dominación y para contribuir a conformar el bien común de la sociedad a través de una deliberación democrática entre iguales. Sin renta básica los agentes más

poderosos pueden dominar a los más débiles; sin renta básica, el proceso político se ve socavado por el desinterés y el clientelismo ciudadano, de modo que el Estado pasa a poder dominar a la sociedad en tanto su actuación no estaría sometida a la concepción ciudadana del bien común. Por eso mismo, además, no cabe considerar la renta básica como un instrumento mediante el cual el Estado domina la vida de los contribuyentes netos: si esta es fruto de la deliberación ciudadana mediante algún procedimiento democrático suficientemente reglado (como un referéndum o una votación parlamentaria), «uno puede reputar esta medida como un ejercicio de interferencia controlada y, por tanto, no dominante en sí misma» (Pettit, 2007).

Crítica al republicanismo

La libertad como no coacción respeta en mayor medida la diversidad de los individuos que la libertad como no dominación.

LOREN LOMASKY Y GEOFFREY BRENNAN

Los individuos forman invariablemente parte de diferentes comunidades que contribuyen en distintos grados y modalidades a moldear sus vidas [...]. La naturaleza de la identidad de cada individuo no es fija y estable, sino variable.

CHANDRAN KUKATHAS

Desde un punto de vista liberal, el concepto republicano de libertad —entendida como no dominación, esto es, como no interferencia arbitraria— resulta defectuoso por dos motivos: por un lado, considera no-libres situaciones que deberían ser consideradas libres; por otro, considera libres situaciones que deberían ser consideradas no-libres.

El republicanismo aprecia falta de libertad donde no la hay

Dentro de la categoría de «situaciones no-libres que deberían ser consideradas libres» podemos distinguir, a su vez, dos grandes subcategorías de situaciones: aquellas en las que no se produce ninguna interferencia ni amenaza de interferencia pero que el republicanismo considera relaciones de dominación debido a que sí existe la *potencialidad* de que pudiera producirse una interferencia; y aquellas otras situaciones en las que sí se produce una interferencia que deteriora gravemente las opciones disponibles de una

persona pero sin tratarse de una interferencia que quepa reputar como ilegítima.

La potencialidad de interferencia no anula la libertad

Con respecto a situaciones de dominación en las que no existe interferencia, recordemos que, según Pettit, para «que alguien posea un poder de dominación sobre otra persona no se requiere de que la persona que disfrute del poder interfiera, por buenos o malos motivos, con la persona que es dominada; ni siquiera requiere que tenga la más mínima intención de interferir. La dominación está constituida por el hecho de que quien posee poder disfruta de la capacidad de interferir arbitrariamente [sobre otra persona], aun cuando nunca vaya a hacerlo» (Pettit, 1997, capítulo 2). Por tanto, si ambas partes (y terceros no directamente implicados) son conscientes de que existe esa asimetría de poder, el sujeto con menor poder estará en una posición de desigualdad social y vivirá dominado por la persona con mayor poder. El ejemplo paradigmático sería el caso del esclavo que vive bajo el dominio de un amo generoso que opta por no interferir en la vida del esclavo siempre que este no cruce ciertas líneas rojas; en tal caso, es muy probable que el propio esclavo llegue a autocensurarse y a creer que no quiere hacer lo que podría querer hacer con tal de imaginarse a sí mismo como libre y no verse interferido por su amo (una modalidad de autocensura).

Uno puede coincidir con Pettit en que un esclavo no es libre por mucho que su dueño no interfiera con su vida, pero no es libre —desde una perspectiva liberal— porque el esclavo esté sometido a una potencial interferencia ilegítima por parte de su amo: existe una amenaza explícita o tácita de que si el esclavo traspasa ciertas líneas rojas, el dueño ejercerá una coacción sobre él que carece de derecho a ejercer; por consiguiente, la violencia es o será usada contra el esclavo sin que exista justa causa para ello (y en ese sentido no es libre: se le coacciona ilegítimamente). Mas para llegar a esta conclusión no es necesario adoptar una perspectiva republicana de libertad como no dominación: la perspectiva liberal de libertad como ausencia de coacción ilegítima también permite concluir que no todas las situaciones de no interferencia activa pueden ser caracterizadas como libres.

De hecho, Pettit claramente desborda los límites de la razonabilidad en esta crítica al liberalismo: abriendo el abanico hasta el punto de considerar que la mera capacidad de interferir sobre los demás ya supone una anulación de las libertades de los demás, el filósofo francés puede incluir casi cualquier

situación social dentro de su definición de dominación. Por ejemplo, un ciudadano que acumule riqueza y que potencialmente pueda contratar a un grupo de mercenarios domina al resto de la sociedad aun cuando no tenga la más mínima intención de hacerlo (es más, en muchas partes del mundo contratar a un sicario resulta extremadamente asequible, de modo que cualquier persona, rica o pobre, podría estar dominando a otras); un cantante exitoso domina a sus fans por cuanto puede decidir suspender un concierto si ninguna sala le paga lo suficiente como para colmar sus codiciosas expectativas; un orador locuaz reprime la libertad de los conciudadanos no locuaces por cuanto podrían llegar a entablar un debate en el que estos salgan humillados; una persona mucho más bella que el resto ejerce dominación por cuanto podría seducir a muchas otras personas para que la dejen interferir arbitrariamente sobre sus vidas; un deportista profesional muy capacitado socava la libertad de los deportistas *amateurs* por cuanto potencialmente podría optar por participar en las competiciones para *amateurs* e impedirles triunfar en ninguna de ellas (frustrando, por tanto, sus expectativas vitales de ir progresando profesionalmente en el deporte); y una gran empresa domina a las pequeñas por cuanto podría llegar a bajar sus precios lo suficiente como para arruinarlas, aun cuando no vaya a hacerlo debido a que le acarrearía gigantescas pérdidas.

De hecho, Pettit debería concluir que cualquier persona, por el mero hecho de ser persona, tiene capacidad potencial de interferir arbitrariamente sobre la vida de otras personas dentro de una comunidad virtuosa: a la postre, si todos los ciudadanos cumplen con la ley republicana (es decir, todos se «desarman» y virtuosamente renuncian a ejercer poder sobre el resto), aquellos ciudadanos no virtuosos que desdeñen la ley y sus sanciones (los criminales) pueden fácilmente interferir arbitrariamente sobre la vida de los demás (en terminología económica, diríamos que cualquier persona puede convertirse en un «free rider» del generalizado cumplimiento virtuoso de las normas republicanas); es decir, dado que todos somos potencialmente criminales, todos podríamos llegar a interferir en la vida pacífica de los demás sin que el Estado pueda prevenirlo en todos los casos (podrá reprimirlo, pero no prevenirlo universalmente). Equiparar «potencialidad de interferencia» con dominación conduce, por tanto, a una definición disfuncional y nada operativa.

Es más, lo que sucede en órdenes sociales amplios, diversos y plurales es que una persona no es superior a otras en todos los ámbitos vitales (y aunque lo fuera, la persona superior en todos los ámbitos tendría incentivos a

cooperar con el resto para poder concentrar su tiempo y sus habilidades en aquello en lo que es comparativamente mejor), lo que tiende a engendrar no relaciones de dependencia, sino de *interdependencia* que actúan como auténticos contrapesos frente a la interferencia arbitraria (por legítima que esta pueda resultar). Por ejemplo, ¿quién es más poderoso? ¿El tertuliano locuaz que puede humillar a cualquiera pero que es un negado en los deportes o el deportista profesional que carece de don de palabra? ¿La gran empresa rígida y esclerotizada o la pequeña empresa dinámica y con enorme potencial de crecimiento? ¿El cantante que encandila a los fans o los fans que pueden arruinar al cantante si dejan de acudir a sus conciertos y de comprar sus discos?

En este sentido, otras concepciones más razonables dentro del republicanismo limitan más estrictamente la dominación a aquellas situaciones en las que sí existe una relación social de (inter) dependencia entre las partes: no se trata de que exista una mera potencialidad de ejercicio arbitrario del poder, sino de que efectivamente se dé una relación social entre dos o más partes que le resulte muy gravoso a alguna de ellas abandonar (Lovett, 2010, capítulo 2).

Las interferencias pactadas en los contratos no son arbitrarias

Llegamos así, de hecho, a la segunda subcategoría de acciones que el republicanismo reputa como no-libres y que sí deberían ser consideradas libres: aquellas en las que existe interferencia calificada como «arbitraria» pero que es coherente con los principios liberales de justicia. Por ejemplo, sería el caso del empresario que amenaza a sus trabajadores con despedirlos a menos que acepten una rebaja salarial contemplada en el contrato laboral, o del trabajador cualificado que amenaza con dejar la empresa a menos que obtenga un aumento salarial, o del arrendador que opta por reclamar un incremento del alquiler a sus arrendatarios so pena de no renovarles el contrato o del arrendatario que amenaza con abandonar un piso ante la muy abundante oferta de inmuebles vacíos a menos que el arrendador le rebaje la renta mensual.

Pettit define arbitrariedad como la capacidad de un agente para interferir en la vida del otro agente sin tomar en consideración su bienestar o sus intereses. Sucede que la arbitrariedad, desde un punto de vista jurídico, significa actuar en contra de la justicia o de la razón y guiado únicamente por la voluntad o por el capricho; desde esa perspectiva, aquellos actos ejecutados

dentro del límite marcado por los contratos voluntarios no serían actos arbitrarios, sino discrecionales, es decir, decisiones potestativas amparadas por un derecho previamente consensuado entre las partes en tanto en cuanto ambas partes consideran que ese margen de discrecionalidad es compatible con la promoción de su bienestar y de sus intereses. Por consiguiente, los acuerdos contractuales deberían ser vistos como incompatibles con la dominación en tanto no implican técnicamente arbitrariedad, sino solo discrecionalidad. Pero, como sabemos, Pettit rechaza que las interferencias, por el mero hecho de ser consentidas, dejen de suponer dominación: «Con independencia de que una relación se haya originado de un contrato o de que haya tenido una naturaleza consensual, en tanto le otorgue a una parte la capacidad efectiva para interferir de un modo más o menos arbitrario en las elecciones de la otra parte, eso implicará que una persona domina o subyuga a la otra» (Pettit, 1997, capítulo 2).

Así, y como ya vimos, Pettit se ve empujado a definir «interferencia arbitraria» no como suele entenderse en teoría del derecho sino con una *arbitraria* definición de arbitrariedad: según Pettit, una interferencia es arbitraria si no está propiamente controlada por procedimientos reglados y públicos que fuercen a una parte a actuar tomando en consideración los intereses de la otra parte. Asimismo, el republicano Lovett también define un poder como arbitrario cuando «no está externamente restringido por reglas, procedimientos y objetivos efectivos que son comunes a todas las personas implicadas» (Lovett, 2010, capítulo 4). Pero los contratos son justamente ese tipo de institución pública y general a toda la sociedad que, sometido a un control jurisdiccional, regula de antemano los términos de las interacciones que dos o más partes reputan como mutuamente beneficiosas y que, por tanto, sirven para tomar en consideración sus intereses recíprocos; los contratos, pues, restringen necesariamente las acciones de una parte sobre la otra (y de la otra sobre la una) a aquel subconjunto de acciones que ambas consideran aceptables de acuerdo con la recíproca satisfacción de sus intereses. Por ejemplo, en una garantía hipotecaria, el prestamista tiene derecho a promover la venta forzosa del inmueble en caso de que el deudor no le pague lo acordado; la facultad del prestamista de vender forzosamente el inmueble no es una facultad arbitraria, ya que ha sido acordada y reglada por el contrato hipotecario que el propio deudor ha suscrito; tampoco puede considerarse que la concesión de esa garantía no atienda a los intereses del deudor, pues el deudor no habría conseguido el crédito (o no lo habría conseguido en unas condiciones tan favorables) en caso de que no hubiese constituido la garantía

hipotecaria. Por tanto, la constitución de la hipoteca, y el consustancial poder que dentro del marco contractual se le confiere al acreedor para ejecutarla en caso de incumplimiento del deudor, son provisiones que en última instancia interesan al deudor.

Por supuesto, lo anterior no significa que todas las acciones amparadas por los contratos beneficien por sí solas a ambas partes (por ejemplo, el hipotecado preferiría que el acreedor no ejecutara la hipoteca y no vendiera su casa): significa que el margen de discrecionalidad contenido en los contratos en favor de una parte le resulta a la otra lo suficientemente provechoso como para aceptarlo (verbigracia, el comprador tiene derecho a recibir el bien que ha adquirido a cambio de la obligación de pagar su precio: pagar el precio es una obligación que el comprador acepta a cambio de recibir el bien). Evidentemente, cada parte preferiría no soportar obligación alguna y solo disfrutar de derechos, pero esto es imposible: las obligaciones de una parte son los *derechos* de la otra, de modo que si ninguna parte soporta ninguna obligación, entonces simplemente no hay contrato. En este sentido, pues, hay que observar los contratos como intercambios de derechos y de obligaciones entre partes: si el contrato ha sido suscrito voluntariamente por ambas partes, es que ambas partes valoran recíprocamente más los derechos contractuales que obtienen que las obligaciones contractuales que asumen. Por consiguiente, la aceptación de las obligaciones (y del margen de discrecionalidad que cada obligación comporta en beneficio de una de las partes) sí es beneficiosa para las partes obligadas (pues asumir obligaciones es la forma en la que cada parte compra los derechos contra la otra parte que les resultan *más* valiosos que las obligaciones que asume) y, por ello, no cabe caracterizar como arbitraria la subsiguiente interferencia amparada por esas obligaciones libremente asumidas: en términos económicos, esto equivale a decir que los contratos sirven para transformar las interacciones informales que tienen lugar entre dos partes dentro de un mercado competitivo en una relación bilateral de carácter monopolístico (una vez firmado el contrato, se consolida una relación de trato sucesivo solo entre ambas partes, excluyendo a todas las demás); pero esa relación bilateral de carácter monopolístico no destruye la libre competencia, ya que cada parte podría haber decidido no suscribir el contrato y seguir acudiendo informalmente a otros agentes del mercado: si ambas partes, en cambio, no optan por continuar con sus relaciones informales en el mercado competitivo es porque prevén mayores beneficios en la estrategia de adoptar un trato bilateralmente monopolístico entre sí (Williamson, 1979).

En suma, los contratos son los procedimientos reglados y públicos dirigidos a atender los intereses sustantivos de cada parte que reclama Pettit para no considerar como arbitrarias acciones que son simplemente discrecionales (por hallarse amparadas por ese procedimiento reglado y público dirigido a atender los intereses y el bienestar de cada parte). Siendo así, parece que el republicanismo solo podrá rechazar la legitimidad de las interferencias «arbitrarias» (en realidad, discrecionales) recogidas en los contratos en caso de que estos hayan sido suscritos, a su vez, desde una posición de dominación. Por ejemplo, si una parte le coloca una pistola en la sien a otra y la fuerza a firmar un contrato, parece lógico que las obligaciones que de ahí se desprendan no permitan amparar las interferencias sobre quien no quiso suscribir ese contrato. La cuestión, nuevamente, es qué entiende el republicanismo por posición de dominio en la firma de los contratos; a la postre, el liberalismo es perfectamente compatible con la doctrina jurídica tradicional sobre la validez contractual —con raigambre en el derecho romano—, según la cual el consentimiento solo es válido si es libre, esto es, si se produce sin violencia, intimidación o fraude (sin mediar una fuerza irresistible, sin mediar una amenaza de sufrir un mal inminente y grave o sin mediar engaño).

La libertad también sirve para escoger la alternativa menos mala

Claramente, las discrepancias entre el liberalismo y el republicanismo no las hallaremos en que los contratos suscritos con violencia o fraude son inválidos. Más bien, la discrepancia podrá deberse al significado de intimidación. La doctrina jurídica entiende «intimidación» en el mismo sentido que el liberalismo: como las *acciones* de una persona conducentes a amenazar y causar miedo a otra persona en relación con la ocurrencia de un mal que le afectará personalmente y que no está obligado a soportar (Beristain, 1965). Dado que, con intimidación, el consentimiento de los contratos no es verdaderamente voluntario, el contrato suscrito bajo intimidación no podrá ser reputado como válido. Hasta aquí, pues, tampoco debería haber ninguna discrepancia entre liberalismo y republicanismo. Sucede, sin embargo, que el republicanismo amplía el significado de intimidación para incluir no solo el miedo del agente derivado de *acciones* amenazantes sino también de ofertas beneficiosas e incluso de omisiones.

Así, a pesar de que Pettit reconoce que, en general, no podemos caracterizar como interferencia «los sobornos o las recompensas», sí

considera que «en determinadas circunstancias extremas, las omisiones pueden caracterizarse como formas de interferencia» (Petit, 1997, capítulo 2). También Lovett incluye las ofertas como una forma de ejercer poder social sobre otra persona siempre que estas se efectúen en condiciones no competitivas, esto es, siempre que quien las realice sea un oligopolio o monopolio (Lovett, 2010, capítulo 3). Bajo esta acepción, pues, podría entenderse que todo contrato es inválido siempre que las alternativas a ese contrato sean lo suficientemente malas como para ser consideradas «inaceptables». Sucede que precisamente la libertad —la ausencia de coacción ilegítima— es el presupuesto que nos permite descartar las opciones que subjetivamente reputamos como inaceptables y seleccionar, de entre aquellas disponibles, las que consideramos relativamente más aceptables: de ahí que la existencia de condiciones adversas no nos incapacite *per se* para tomar decisiones morales sobre nuestros proyectos vitales. Al contrario, anular la libertad por el hecho de que necesitemos elegir entre males equivale a negar que el individuo pueda graduar la gravedad de tales males para tratar de minimizar sus negativas consecuencias. La libertad no solo es necesaria y defendible cuando se trata de escoger entre buenas opciones para maximizar el bienestar, sino también cuando se trata de escoger entre malas opciones para minimizar el malestar. En este sentido, conviene analizar dos de los ejemplos que suelen usar los republicanos para mostrar que sí se produce una anulación de la libertad cuando esta se utiliza para minimizar el malestar, esto es para escoger entre opciones «inaceptables»: serían los casos del trabajador mal pagado y de los precios abusivos.

Mal ejemplo de dominación republicana: el trabajador explotado

Primero, ¿debe un trabajador aceptar un trabajo que él considera mal pagado? Los republicanos podrían argumentar que no y que solo tenderá a hacerlo en caso de necesidad extrema, de modo que aquel empresario que se «aprovecha» para pagarle un bajo salario lo está dominando. Pero el caso no es tan sencillo. Primero, las ofertas de trabajo mal pagado, ¿proceden de solo un empresario o de la totalidad de empresarios de una sociedad? Si es solo un empresario el que le ofrece un empleo mal pagado, no hay problema alguno: el trabajador solo necesita aceptar el empleo mejor pagado que le ofrecen el resto de los empresarios. Si, en cambio, el resto de los empresarios *también* le ofrecen un empleo mal pagado, entonces cabrá preguntarse lo siguiente: ¿existe una coalición de empresarios que ha acordado abonar un bajo salario

al trabajador o simplemente es que nadie le ofrece más a ese trabajador porque el valor que genera dentro de cualquier empresa es muy bajo? Lo primero resulta escasamente verosímil: la cantidad de empresarios en cualquier economía moderna suele ser lo suficientemente alta como para que su cartelización sea *de facto* imposible. Por ejemplo, en el año 2012 había en España casi 1,5 millones de empresas con trabajadores (y otros 1,6 millones de profesionales autónomos con capacidad para contratar en caso de hallar la adecuada oportunidad de negocio); es del todo imposible lograr coordinar un cártel de semejante tamaño dedicado a impedir que los salarios aumenten. De hecho, si existe algún colectivo en el mercado laboral que tiende a cartelizarse para mejorar su poder de negociación son los trabajadores a través de sindicatos y de asociaciones profesionales: al entender de los republicanos, pues, serían los sindicatos eficaces a la hora de lograr incrementos salariales por encima del salario que se determinaría en un mercado laboral perfectamente competitivo los que estarían ejerciendo una intolerable dominación sobre los empresarios.

En cualquier caso, en ausencia de un cártel empresarial o de trabajadores (y por tanto ante un mercado laboral perfectamente competitivo), ya deberíamos concluir que no existe dominación, incluso según los propios autores republicanos: Lovett, por ejemplo, admite que no hay dominación cuando se dan las condiciones de mercados perfectamente competitivos (Lovett, 2010, capítulo 3). Pero supongamos que efectivamente existe un cártel de varios millones de empresarios, ¿acaso ello significa que el trabajador carece de otras opciones que aceptar un empleo mal pagado? No, ya que bien podría aprovechar sus superiores capacidades para generar valor estableciéndose como un profesional autónomo. En tal caso, puede que se argumente que ese trabajador no es verdaderamente capaz de establecerse como autónomo porque carece del capital mínimo necesario para ello, pero, entonces, ¿por qué no pide un crédito a los bancos o a otros inversores presentes en esa sociedad? Una de tres: o porque el trabajador prefiere un trabajo mal pagado al riesgo de endeudarse para convertirse en autónomo; o porque ningún banco e inversor aprecian en el parado esas superiores cualidades productivas que lo conviertan en un riesgo lo suficientemente aceptable como para extenderle un crédito; o porque existe un cártel entre todos los bancos y los inversores de la economía para evitar que ese parado pueda desplegar sus habilidades productivas fuera de la bota de algún empresario. Descartada la tercera opción por descabellada y conspiranoica, repasemos las opciones que realmente nos quedan como posible explicación

del empleo mal pagado al que tiene acceso el trabajador: o bien porque el trabajador no es capaz de generar demasiado valor dentro de ninguna actividad empresarial, o bien porque los inversores tampoco aprecian que sus planes para convertirse en profesional autónomo sean demasiado viables y por tanto nadie opta por arriesgarse a prestarle, o bien porque es el parado quien no quiere asumir el riesgo de endeudarse para lanzarse a emprender.

Uno podrá considerar muy desafortunada cualquiera de estas situaciones, especialmente en tiempos de crisis económica cuando efectivamente las opciones laborales disponibles pueden ser bastantes pobres. Pero no tiene mucho sentido pasar de constatar una situación de pobreza material a certificar una situación de dominación: si el parado no puede generar más riqueza como trabajador o como profesional autónomo que el salario que se le ofrece o si, pudiendo hacerlo, no desea arriesgarse a emprender, estaremos hablando de una situación de pobreza, pero desde luego no de esclavitud. Robinson Crusoe podría sufrir ese mismo grado (o un grado incluso uno mayor) de pobreza en la isla desierta pero nadie daría el paso de afirmar que Crusoe está siendo esclavizado y dominado. Una sociedad con multitud de empresarios y con multitud de inversores distintos podrá ser una sociedad pobre, pero no una sociedad donde se practique la dominación por la vía de «intimidación estructural»: la falta de buenas oportunidades laborales atestigüa pobreza, no confabulación para estrangular la libertad de los proletarios.

Mal ejemplo de dominación republicana: los precios abusivos

Algo parecido cabe decir sobre el caso del abuso de precios. Verbigracia, Pettit pone como ejemplo de interferencia arbitraria al «farmacéutico que acepta vender una medicina urgentemente necesitada pero no a su precio normal, sino en términos extorsivos» (Pettit, 1997, capítulo 2). Asimismo, Sandel afirma que «una sociedad donde la gente explota a sus vecinos para obtener ganancias financieras en tiempos de crisis no es una buena sociedad. El exceso de avaricia es un vicio que la buena sociedad debe desalentar en la medida de lo posible. Las leyes contra los precios abusivos no pueden erradicar la avaricia, pero sí pueden restringir su más desvergonzada expresión y señalar que la sociedad desaprueba ese comportamiento. Al castigar la avaricia en lugar de recompensarla, la sociedad reafirma la virtud cívica del sacrificio compartido para alcanzar el bien común» (Sandel, 2010, capítulo 1). Ciertamente, incrementar «abusivamente» los precios en medio

de un desastre natural revuelve el estómago del ciudadano medio: nuestra intuición moral nos dice que se trata de una práctica que degrada la condición humana en unos momentos terribles en los que la desinteresada ayuda mutua es especialmente exigible. Sin embargo, ya vimos que las intuiciones morales por sí solas no son suficientes: muchas personas también tienen intuiciones morales aberrantes como el rechazo instintivo a los extranjeros o los homosexuales. Las críticas morales a las alzas de precios acaso estén justificadas en alguna circunstancia extraordinaria, pero por lo general son profundamente irracionales e, incluso, antisociales.

Primero, la crítica suele pasar por alto que en medio de un desastre natural los costes de los productos también se incrementan (se interrumpe la distribución, se encarece la provisión de energía, aumentan los costes de transporte, crece el riesgo por desórdenes sociales...), por tanto es imposible vender al precio *normal* de mercado: simplemente porque no estamos en condiciones *normales*. Segundo, si no hay productos suficientes para todos los que los demandan, subir los precios constituye un mecanismo razonable de asignación de recursos: puede que no sea el *único* mecanismo razonable, pero no es un mecanismo liberticida que merezca ser reprimido sin más, tanto por motivos morales como por razones de eficiencia. Entre los motivos morales cabe mencionar que, si bien vender un producto encareciendo su precio puede mostrar una falta de respeto hacia las necesidades del comprador, venderlo manteniendo o rebajando su precio cuando la oferta de ese producto es insuficiente para cubrir toda la demanda muestra una falta de respeto hacia aquellas personas que podrían valorar más el producto — estando, en consecuencia, dispuestas a pagar un precio superior por él— y que, pese a ello, terminan no pudiendo adquirirlo por la venta apresurada a un precio artificialmente bajo; asimismo, prohibir las alzas de precios no equivale a obligar al vendedor a vender a precios bajos sino en muchos casos a empujarle a dejar de vender, lo que trata de un modo mucho más inmoral al resto de las personas que siguen necesitando comprar. En cuanto a las razones de eficiencia, subir el precio no solo es un mecanismo para racionar la demanda, sino también para incentivar aumentos de la oferta: si queremos que en medio de una catástrofe natural los individuos asuman riesgos y esfuerzos extraordinarios para aumentar la oferta de los bienes en carestía, entonces habrá que remunerarles y recompensarles extraordinariamente. Y tercero, la ausencia de subidas de precios solo sustituye un mecanismo de racionar una oferta escasa de productos (el mecanismo de los precios) por otro mecanismo de racionamiento, por ejemplo las colas: ¿por qué es moralmente superior

asignar los bienes escasos a quien llegue primero a la tienda que a quien pague un precio más elevado por él? ¿O por qué debería ser preferible asignar a cada ciudadano una parte alícuota del *stock* total de mercancías escasas cuando muchos de ellos pueden no necesitarlas (por ejemplo, que escasee la leche o incluso el pan no significa que todos deseen consumir exactamente leche o pan en presencia de otros alimentos)? ¿O por qué suponemos que un (corruptible y falible) burócrata estatal con la potestad de distribuir toda la oferta de una mercancía atendiendo a su apreciación personal sobre la necesidad de cada ciudadano constituirá un mecanismo menos arbitrario de racionamiento que los precios? En suma, las alzas de precios nos podrán parecer desagradables como mecanismo para solventar el problema de desabastecimiento de productos y en ocasiones podrán dar lugar a resultados socialmente subóptimos, pero los seres humanos no conocemos ningún otro mecanismo que funcione mejor que ellos para racionar en sociedades extensas la escasez sobrevenida de un producto, de modo que no tiene ningún sentido considerarlos, en general, mecanismos de dominación. (Zwolinski, 2008a).

Como vemos, no está claro por qué ha de ser una decisión derivada de la intimidación el hecho de aceptar salarios bajos cuando la riqueza que se es capaz de generar dentro de una empresa también es baja o el hecho de pagar precios altos cuando la oferta de un bien es casi inexistente y su demanda muy intensa. Si pagar salarios universalmente altos o precios universalmente bajos resulta imposible, caracterizar los actos que sí son universalmente posibles (pagar salarios bajos y cobrar precios altos) como resultados de una intimidación es confundir los deseos con la realidad: podrán ser situaciones tristes y deplorables, pero no situaciones construidas artificialmente para generar un miedo insuperable a las personas que condicione sus elecciones. Como decíamos, la necesidad y conveniencia de la libertad —entendida como ausencia de coacción ilegítima— no desaparece cuando el contexto es malo: en un mal contexto también necesitamos ser libres para minimizar nuestro malestar.

Todo lo anterior debe entenderse sin menoscabo de que, como ya expusiéramos, el régimen de protección de la propiedad y de los contratos pueda relajarse (sustituir la capacidad de exclusión y la ejecución forzosa por una indemnización) ante estados de necesidad extrema que pongan en riesgo grave e irreversible la capacidad de agencia de una persona y donde la cooperación social multilateral no resulte posible: pero ese escenario no se da, por definición, en presencia de mercados abiertos a la competencia. De hecho, como ya dijimos, el republicano Frank Lovett admite que «los únicos

intercambios que podemos decir con certeza que no implican ni amenazas ni ofrecimientos —y, por tanto, donde no existe poder social— son aquellos realizados a precios de equilibrio en un mercado perfectamente competitivo» (Lovett, 2010, capítulo 3). Es decir, que en determinados contextos muy excepcionales dentro de un orden social liberal la protección a la propiedad o a los contratos no sea absoluta no significa que, en ausencia de violencia, intimidación o fraude, cualquier asimetría negociadora sea restrictiva de nuestra libertad para contratar. Más bien, el cauce ordinario para la interacción y cooperación social de las partes lo proporcionarán la propiedad y los contratos, no pudiéndose reputar como arbitrarias las interferencias que se produzcan dentro de ese marco normativo consensuado: al contrario, tal como explicaremos cuando critiquemos la renta básica desde la perspectiva republicana, cualquier alteración arbitraria de ese marco normativo podrá ser considerada como generadora de otro tipo de relaciones de dominación (es decir, la definición republicana de libertad es tan disfuncional que solo nos habilita a dar el salto desde una situación de dominación social a otra situación de dominación social, de modo que la preferencia entre ambas es en gran medida *arbitraria*).

Justamente, y siguiendo con Frank Lovett, este pensador llega a admitir que «en un mercado perfectamente libre no existiría en teoría dependencia, ya que todas las entradas y salidas carecerían de costes [...] Dado que se requiere algún grado de dependencia para que exista dominación, en un mercado perfectamente libre no existiría dominación» (Lovett, 2010, capítulo 2). Es decir, dado que, en mercados libres y abiertos a la competencia, los contratos pueden suscribirse y rescindirse libremente entre las partes siempre que no medie violencia, intimidación o fraude, no podrá afirmarse que, en tales casos, que las interacciones contractuales generen relaciones de dependencia arbitraria y, por tanto, dominación: cada parte se mantiene en un contrato tanto tiempo como lo siga reputando más beneficioso que sus alternativas cooperativas. Por supuesto, Lovett rechaza la existencia de mercados completamente libres, pero tan solo porque el coste de oportunidad de rescindir un contrato puede llegar a ser subjetivamente muy alto^[15]; por ejemplo, un superdirectivo muy bien pagado pero sometido a la voluntad última de sus accionistas estaría, según Lovett, sumergido en una situación de dependencia: «Imaginemos una persona que participa en una relación reputada como extremadamente valiosa. Quizá sea asesor personal de un poderoso monarca o posea un trabajo extremadamente lucrativo. Si esa persona valora suficientemente su actual posición, considerará que los costes

de salida son muy altos, incluso si sus alternativas no son en absoluto malas [...]. Las personas atadas con cadenas de oro están tan a merced de sus amos como las personas atadas con cadenas de hierro» (Lovett, 2010, capítulo 2). Pero si la persona encadenada por «cadenas de oro» puede romperlas sin mayor coste que la pérdida de los *beneficios* de hallarse encadenado, no parece muy razonable tildar semejante situación de restrictiva de libertad, pues los contratos sirven, justamente, para renunciar libre y voluntariamente a algunos bienes a cambio de bienes que juzgamos mayores. En la vida tenemos que tomar decisiones entre alternativas y no podemos comernos el pastel y seguir teniéndolo: la clave del asunto es que, decidamos comernos el pastel o resguardarlo para más adelante, se trate de una decisión personal y exenta de coacciones externas.

El republicanismo aprecia libertad donde no la hay

Hasta aquí hemos explicado por qué el concepto republicano de libertad es defectuoso en tanto reputa como no-libres situaciones que lógicamente deberían ser consideradas como libres. Pero nos queda exponer por qué es igualmente defectuoso al calificar como libres situaciones que deberían ser conceptualizadas en todo rigor como no-libres, en concreto, el acatamiento de determinadas leyes que pueden ser lesivas de la libertad de los individuos. Por ejemplo, Pettit considera que la ley antitabaco aprobada por el gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero en España (ley que impide a los propietarios de bares y restaurantes decidir si se puede fumar o no dentro de su local) no solo no restringe sino que potencia su concepto de libertad como no dominación (Pettit y Martí, 2010, capítulo 3). ¿Cuál es la lógica detrás de este tipo de implicaciones?

Recordemos la postura republicana sobre las leyes estatales: para el republicanismo, el Estado debe aprobar normativas que creen un marco institucional que impida las relaciones de dominación privadas (para el liberalismo, ese marco será, en cambio, aquel que garantice el respeto a los principios básicos de justicia: libertad, propiedad y contratos). Sin embargo, el Estado que goza de un poder tan omniabarcante como para interponerse coactivamente sobre las relaciones voluntarias entre partes también deviene, en sí mismo, un foco potencial de dominación sobre la sociedad (*imperium*). Con tal de contrarrestar semejante riesgo, el republicanismo defiende la existencia de una ciudadanía virtuosa en tres aspectos: a) que los ciudadanos se autorrestringan a la hora de dominar a otros ciudadanos para así evitar la

necesidad de Estados policiales muy intervencionistas; b) que los ciudadanos estén continuamente vigilantes frente a cualquier tentación de abuso de poder por parte del Estado; c) que los ciudadanos participen en un proceso político deliberativo y contestable con el ánimo de aprobar normativas que promuevan desinteresadamente el bien común.

Claramente, las dos primeras características de la virtud cívica se dirigen a evitar que la burocracia estatal desborde el mandato ciudadano, esto es, a que no abuse arbitrariamente del poder que le ha sido otorgado; por ejemplo, para los republicanos el Estado ha de poder evitar legítimamente por medios policiales que un obrero se vea forzado a trabajar más de ocho horas diarias, pero el Estado no debería poder emplear esos medios policiales para censurar la libertad de expresión cerrando periódicos. Las dos formas de minimizar el riesgo de ese abuso arbitrario de poder estatal (*imperium*) son las que ya hemos apuntado: que no sea necesario contar con policías para evitar que un empresario fuerce a un trabajador a prolongar su jornada laboral más allá del máximo socialmente aceptable (pues esos mismos cuerpos policiales podrían emplearse para cerrar periódicos) y que, en todo caso, la ciudadanía vigilante pueda rebelarse y contestar en cualquier momento todas aquellas decisiones de la burocracia estatal que se dirijan a socavar su libertad y a promover los intereses particulares de los burócratas (en lugar del bien común). Mas fijémonos en que, siguiendo estrictamente al republicanismo, ni siquiera podríamos concluir que una sociedad donde predominara la virtud cívica fuera una sociedad libre: en tanto exista el *potencial* de que el Estado termine interfiriendo arbitrariamente sobre las vidas de los ciudadanos (y ese riesgo potencial jamás podrá eliminarse de la propia existencia de un Estado), la sociedad se hallaría «dominada», según los propios republicanos. Y, alternativamente, si hubiese una sociedad donde la virtud cívica fuera universalmente predominante, entonces el propio Estado devendría innecesario e inconveniente: si la inmensa mayoría de la población interioriza la necesidad de cumplir con los principios generales del derecho y si, además, la propia población está descentralizadamente vigilante de cualquier abuso contra esos principios de derecho, ¿cuál es la necesidad de crear una burocracia monopolística y estable presuntamente dirigida a salvaguardarlos? Al final, si el republicanismo necesita de una ciudadanía respetuosa con la ley y vigilante contra la transgresión de la ley, entonces muy probablemente el republicanismo no requiera de un Estado o al menos no de uno dirigido a hacer respetar las leyes, pues con una sociedad virtuosa no sería el siempre

amenazante Estado quien consiguiera que no se transgrediera el derecho, sino la propia sociedad vigilante.

Pero, más allá de estas posibles inconsistencias internas, lo cierto es que tenemos poco que criticar sobre estas dos dimensiones de la virtud cívica. Es más, se trata de dos dimensiones de la virtud cívica que también debería abrazar el liberalismo pese a que no siempre sean enfatizadas y reconocidas suficientemente dentro de la tradición liberal. Sin embargo, es pertinente admitir que los principios de justicia liberales solo prevalecerán ampliamente dentro de una sociedad si los individuos que conforman esa sociedad los interiorizan como propios y sí, además, están dispuestos a enfrentarse contra todo aquel (incluyendo los burócratas estatales) que intente socavarlos; acaso por ello, tampoco el liberalismo, como el republicanismo, necesite en última instancia de un Estado^[16].

En cualquier caso, la nota central y verdaderamente distintiva de la virtud cívica republicana no son tanto las dos anteriores dimensiones como la tercera: la participación en una democracia contestataria que permita alcanzar, a través de la deliberación pública y de buena fe, una noción de bien común que determine el contenido de las normas que regirán la comunidad política. Es decir, el elemento distintivo de la virtud cívica republicana no es tanto cómo hacer cumplir las normas (en lo que puede coincidir *grosso modo* con el liberalismo), sino cómo determinar cuál debe ser el contenido de tales normas.

No existe un bien común objetivo al que acercar las normas republicanas

En este sentido, es necesario reflexionar sobre cuán respetuoso con nuestras libertades resulta un sistema democrático constitucional y contestatario como el que promueve el republicanismo. Para ello, habrá que analizar el fondo y la forma de ese sistema democrático, esto es, habrá que analizar si las materias que son susceptibles de regulación por parte de la República pueden suponer un ataque a las libertades de sus ciudadanos y si, además, el procedimiento empleado para regularlas garantiza la protección de los individuos particulares frente a la arbitrariedad de las mayorías.

Exploremos primero el contenido potencial de las normas republicanas. Como ya sabemos, para el liberalismo las normas han de ser simplemente una exteriorización de los principios básicos de justicia (libertad, propiedad y contratos) dirigidos a proporcionar un marco de cooperación pacífica entre agentes intencionales en un plan de igualdad moral; de hecho, las normas son

simplemente una forma de desarrollar y especificar tales principios en un determinado contexto social (de ahí que para el liberalismo no sea el Estado quien crea el derecho, sino los propios ciudadanos en sus tratos particulares; el Estado, como mucho, será una herramienta eficaz para lograr que prevalezca el derecho privado consensuado entre partes). El republicanismo, en cambio, necesita regular una amplia variedad de asuntos con tal de garantizar dentro de la sociedad la erradicación de todas las asimetrías de poder socialmente reconocidas y necesita moldear los valores de la sociedad para asegurar su comportamiento virtuoso; dos motivos que tienden a convertir al republicanismo en una ideología muy agresiva contra la autonomía individual. Tal como reconoce Pettit: «Los republicanos serán menos escépticos [que los liberales] acerca de las posibilidades del intervencionismo estatal así como más radicales en su visión de las enfermedades sociales que el Estado debe curar» (Pettit, 1997, capítulo 5). Por tanto, los asuntos privados en los que el Estado se interpondrá para imponer coactivamente la no dominación y la virtud cívica serán muchísimo más amplios que en el liberalismo. De hecho, el republicanismo ni siquiera cuenta con un catálogo cerrado de tales asuntos, sino que estos están en continua evolución, justificando en consecuencia un activismo estatal permanente contra la autodeterminación personal. De nuevo, según Pettit: «Abrazar [el ideal republicano] supone abrazar un ideal abierto que adquiere nuevo significado y relevancia conforme va siendo reinterpretado por las continuamente cambiantes perspectivas de una sociedad viva» (Pettit, 1997, capítulo 5). Pareciera que la virtud republicana no solo implica la vigilancia permanente de la ciudadanía sobre el Estado, sino también la vigilancia permanente del Estado sobre los tratos privados de la ciudadanía.

Tal como acabamos de comentar, la tradicional crítica del liberalismo contra semejante intervencionismo omnicomprendivo del Estado es que, al regular las relaciones privadas de un determinado modo, el Estado inevitablemente está imponiendo los intereses de unos ciudadanos sobre los intereses de otros ciudadanos, cuando debería mantenerse neutral al respecto siempre que tales intereses privados confluyan de un modo compatible con los principios básicos de justicia. Los republicanos, en cambio, consideran que esta es una perspectiva tremendamente reduccionista y atomística, ya que los individuos no solo poseen fines particulares, sino también fines comunes a todos ellos, los cuales, en consecuencia, pueden ser legítimamente impulsados por el Estado. Uno de esos fines comunes podría ser, por ejemplo, la no dominación. Según Pettit: «El concepto de libertad como no dominación es

un ideal comunitario» (Pettit, 1997, capítulo 4). Es decir, para los republicanos, la no dominación es un bien común y superimpuesto a los bienes particulares de cada persona, en tanto la comunidad política dentro de la que se ejerce la libertad individual presupone la existencia de una república de ciudadanos no dominados; además, no cabe considerarlo un bien particular por cuanto es un bien disfrutado simultánea e indivisiblemente por todas las personas de la comunidad política. De acuerdo con el filósofo francés: «La no dominación es un bien común completo, dado que resulta imposible que un individuo incremente el disfrute de este bien sin que el resto lo vea incrementado al mismo tiempo». Por eso todas las políticas públicas orientadas a salvaguardar ese bien común de la no dominación (por ejemplo, la política pública consistente en implantar una renta básica) quedan justificadas por encima de los intereses particulares y no cabe reputarlas como reductoras de la libertad individual.

Sin embargo, no queda claro que el bien común republicano sea un bien *verdaderamente común*. Los bienes verdadera e irreductiblemente comunes lo son por cuanto cabe considerarlos bienes para la sociedad con absoluta independencia de si, a su vez, lo son para los individuos que conforman esa sociedad. Por ejemplo, sería un bien irreductiblemente común el que la existencia de una playa fuera un bien para «Madrid como ciudad» aunque ningún madrileño deseara una playa en el territorio de la ciudad de Madrid. En general, la existencia de tales bienes irreductiblemente comunes resulta altamente disputada (Lomasky y Brennan, 2006): no parece adecuado pensar en las sociedades como agentes autónomos con fines propios que requieran de bienes determinados para satisfacerlos (¿Madrid necesita una playa o más bien los madrileños necesitan una playa?) ni tampoco parece que tenga demasiado sentido el que los ciudadanos de la República deban sacrificar sus intereses personales en aras de alcanzar un bien común que no constituye, ni directa ni indirectamente, el interés de ninguno de esos ciudadanos. Lo anterior no significa que los intereses de los individuos se conformen en el vacío y al margen de la interacción social, sino que «los intereses [de la comunidad] son importantes solo porque las personas, y sus vidas, son importantes» (Kukathas, 2003, capítulo 3).

Solo el liberalismo dispone de un auténtico concepto de bien común

Pese a esto, a mi entender sí cabe afirmar que el liberalismo dispone de uno de esos bienes irreductiblemente comunes: como hemos visto, la

estructura jurídica básica del liberalismo es un presupuesto necesario para permitir que todas las concepciones de bien particular o de bien común sean potencialmente alcanzables. Por tanto, las bases sociales de la convivencia son los presupuestos necesarios para que exista la sociedad y, por tanto, sí son un bien para la propia sociedad al margen de que lo sea para todos y cada uno de los individuos que la conforman (quienes podrían exhibir comportamientos profundamente antisociales^[17]). En definitiva, el liberalismo sí dispone de ese bien irreductiblemente común que, además, tolera e integra otras concepciones individuales de bien común. Por plantear una analogía jurídica: el liberalismo no determina cuál debe ser el contenido de un contrato suscrito entre dos partes, solo enuncia cuáles son las condiciones generales de la contratación (esto es, cuáles son las condiciones para la validez jurídica del contrato): «La función del Estado es proteger los derechos de los agentes, no actuar como un agente con derechos propios. El requisito de la neutralidad entre los diversos fines de los ciudadanos no debe interpretarse como que el Estado deba asignar un igual valor a cada fin [...], sino como el reconocimiento de que el Estado no es el tipo de entidad que deba emitir tales valoraciones. El Estado puede ser descrito como un árbitro que supervise el cumplimiento de las normas del (meta) juego, no como un jugador más, ni siquiera como un árbitro que deba dilucidar cuestiones sobre quién debe obtener qué y cómo» (Lomasky, 1987, capítulo 9). Esta concepción de las normas de convivencia que respetan imparcialmente los fines a los que cada persona asigna valor propio es el metaconcepto de bien irreductiblemente común del liberalismo^[18].

El republicanismo, en cambio, es incapaz de oponer ningún otro concepto alternativo de bien irreductiblemente común debido a un problema esencial: un mismo individuo puede formar parte simultáneamente de distintas comunidades políticas, cada una de ellas con concepciones muy diferentes de bienes irreductiblemente comunes. De hecho, las sociedades actuales pueden caracterizarse como «uniones de asociaciones» en continua variación y redefinición (Kukathas, 2003a, capítulo 3). Tal como reconoce el republicano Michael Sandel: «La mayoría de nosotros afirmamos pertenecer a una amplia variedad de comunidades, algunas se solapan, otras están enfrentadas. Cuando las obligaciones comunitarias entran en conflicto, no hay manera de decidir por adelantado cuáles prevalecerán [...] La virtud cívica distintiva de nuestro tiempo consiste en la capacidad de negociar nuestro modo de encajar con nuestras obligaciones solapadas o enfrentadas, soportando la tensión generada por múltiples lealtades simultáneas» (Sandel, 1996, conclusiones).

Por consiguiente, resulta imposible que exista un bien irreductiblemente común desde los presupuestos republicanos porque este depende contingentemente de las múltiples y variables comunidades políticas que cada individuo integre de manera simultánea y de cómo se concilien en el caso de cada individuo los distintos bienes comunes asociados a cada una de esas comunidades. Todavía peor: «Cuanto más sujeto se halle una persona a las obligaciones asociadas a una determinada comunidad política de la que es miembro, más probable es que esas obligaciones colisionen con las de otras comunidades políticas a las que pertenezca ese mismo individuo» (Kukathas, 2003a, capítulo 3). Por ejemplo, el bien irreductiblemente común de una confesión religiosa podría ser adorar a su dios sobre cualquier otra consideración; a su vez, el bien irreductiblemente común de la afición de un equipo de fútbol puede ser la de amar al club por encima de todo; a su vez, un Estado podría imponer el amor a la patria como objetivo prioritario para promover la supervivencia de la comunidad nacional: ¿cómo resolver el conflicto entre ambos bienes irreductiblemente comunes? Como el propio Sandel reconoce, no existen principios republicanos que permitan solucionar de manera general los conflictos entre estas diversas lealtades, más allá del juego de las mayorías políticas en cada contexto social (pero en el caso de la imposición de las mayorías no estaríamos ante bienes *comunes* sino ante bienes de solo una *facción mayoritaria*). Solo los principios de justicia liberales permiten compatibilizar policéntricamente identidades sociales muy distintas: cada individuo, haciendo uso de sus libertades, puede asociarse o desasociarse de cada comunidad política y modular las obligaciones específicas que desea asumir. Por consiguiente, la estructura básica del liberalismo que permite esa asociación y desasociación (libertad, propiedad y contratos) sí es un bien irreductiblemente común a diferencia de lo que sucede con el republicanismo, donde son los intereses mayoritarios los que en última instancia imponen por la fuerza a cada ciudadano obligaciones que nada tienen que ver con una concepción compartida de bien común.

Acaso cupiera considerar que, del mismo modo que el liberalismo cuenta con la ausencia de coacción ilegítima como bien irreductiblemente común para cualquier individuo en cualquier comunidad, también podría afirmarse que, tal como sostiene Pettit, la ausencia de dominación constituye el bien irreductiblemente común del republicanismo: esto es, que ninguna comunidad política puede sobrevivir como tal mientras subsistan en su interior relaciones de dominación y que, en consecuencia, aunque a muchos individuos no les interese poner fin a la dominación, la supervivencia de la comunidad política

sí exige acabar con ella. Esta tesis, sin embargo, es problemática por varios motivos.

Primero, no todas las comunidades a las que los individuos desean adscribirse están basadas en la ausencia de dominación entre sus integrantes: una confesión religiosa con una estricta jerarquía y con absoluta obediencia debida a los superiores será una comunidad que instituirá internamente la dominación estructural entre sus miembros, si bien externamente la libertad quedará salvaguardada en tanto se tolere la libertad de abandonar la comunidad. Segundo, como ya hemos expuesto, el republicanismo caracteriza por «dominación» lo que en muchos casos simplemente son diferentes capacidades negociadoras de distintos miembros de una sociedad. Por tanto, cuando se sugiere que el Estado —como representante del conjunto de la comunidad política— debe dedicarse a incrementar la no dominación disfrutada por una de las partes se está, en realidad, proponiendo que el Estado reduzca la capacidad negociadora de la otra parte. Y al proponer que la legítima capacidad negociadora de una de las partes se reduzca en beneficio de la otra parte, el Estado no está logrando promover intereses comunes, sino, por el contrario, promoviendo los intereses facciosos de una parte sobre los de otra. Por ejemplo, en aras de hacer avanzar el ideal de la no dominación, un Estado republicano puede decretar precios máximos para los vendedores de viviendas de segunda mano o salarios mínimos para los empresarios; un Estado republicano puede justificar una tributación salvaje sobre las personas más ricas de una sociedad para reducir su capacidad potencial de interferencia; un Estado republicano puede controlar los medios de comunicación con el argumento de promover una información más objetiva y menos manipuladora; un Estado republicano puede prohibir aquellas religiones que exijan una mayor sumisión a sus fieles; o puede obligar a todos los padres a llevar a sus hijos a la escuela pública para que ninguno de ellos obtuviera una mejor formación en la privada. Pero, obviamente, promover los intereses de una parte de la sociedad a costa de los de otra no cabe considerarlo en sí mismo un bien irreductiblemente común: más bien, será un bien mayoritario que se impondrá sobre otras legítimas concepciones minoritarias de bien particular y común; una concepción de bien común que, por tanto, no será compartida ni disfrutada simultáneamente por todos.

Pettit sí reconoce la existencia del riesgo de que el Estado, tratando de promover el ideal de libertad como no dominación, termine imponiendo los intereses particulares de una porción de la sociedad sobre el resto. A su entender, la única manera de impedirlo es «recurriendo a la discusión pública

en la que la gente hable por sí misma y en nombre de los grupos a los que pertenece» (Pettit, 1997, capítulo 2). Pero ¿cómo evitar que la deliberación democrática termine igualmente degenerando en una opresión de las mayorías sobre las minorías? Pasemos a estudiar, pues, aquellas formas democráticas que, según los republicanos, impiden el surgimiento del *imperium*.

Es en este punto donde el republicanismo nos remite nuevamente a la virtud cívica ciudadana: es la participación política de los ciudadanos en el procedimiento legislativo de una democracia constitucional y contestataria lo que garantiza que se respete la libertad. Por democracia constitucional, Pettit se refiere a un Estado sometido al imperio de la ley (normas previsibles, estables y aplicables a todos los ciudadanos, incluyendo a los burócratas del Estado), con separación de poderes y con la exigencia de mayorías cualificadas para alterar las normas básicas de convivencia; por democracia contestataria, Pettit se refiere a la capacidad de los individuos para disputar individual o colectivamente las decisiones del Estado cuando consideren que lesionan sus intereses legítimos (lo que requerirá de una deliberación pública e inclusiva de las decisiones que tome el Estado).

La democracia constitucional no sirve para limitar el poder político

Primero, el problema de la democracia constitucional como garante de la no dominación es que, en sí misma, la democracia constitucional no garantiza nada: es cierto que el imperio de la ley, la separación de poderes y las restricciones constitucionales a los cambios normativos pueden ser rasgos deseables de un Estado mínimamente respetuoso con las libertades de los ciudadanos, pero en última instancia no son esos rasgos del Estado los que le constriñen su poder, sino la existencia de otros contrapoderes ajenos al propio Estado (por ejemplo, una ciudadanía vigilante) que le fuerzan a mantener y respetar tales rasgos. Por ejemplo, ¿qué le impide a un Estado que cuente con un ejército todopoderoso saltarse la Constitución y reprimir a una ciudadanía desarmada? Nada. ¿Qué le impide al poder ejecutivo negarse a acatar las sentencias de tribunales presuntamente independientes (y sin poder ejecutivo propio)? Nada. Dicho de otro modo, si el Estado no abusa de su poder no es porque un papel (la constitución) se lo impida, sino porque se ve obligado a respetar esas formas constitucionales por una ciudadanía que disfruta de un poder suficiente como para imponérselo. Tal como resume Anthony de Jasay: «Los acuerdos formales entre el Estado y sus súbditos —por ejemplo, las leyes y las constituciones que restringen los fines que puede perseguir el

Estado— pueden reflejar un equilibrio entre las fuerzas y los intereses de estos dos grupos. Si lo reflejan, los límites del Estado a su capacidad para atacar los derechos de los ciudadanos son naturalmente establecidos por estos ciudadanos, de modo que la constitución y otros acuerdos formales solo certifican esta conquista; si no reflejan ese equilibrio de poder e intereses, cualquier acuerdo de ese tipo será precario» (Jasay, 1985, capítulo 2). Por tanto, quien podrá garantizar que el Estado no domine la ciudadanía es, en todo caso, una ciudadanía con suficiente poder y virtud como para vigilar e imponer límites a los excesos del Estado, pero no las meras formas constitucionales.

Segundo, el problema de la democracia contestataria es que, aun cuando los límites constitucionales estén garantizados por la existencia de contrapoderes sociales suficientemente efectivos al *imperium* estatal, la contestabilidad no asegura que las mayorías ciudadanas —expresando su voluntad y sus preferencias a través del Estado— no terminen dominando a las minorías (o también, como a continuación exponremos, que las minorías terminen dominando a las mayorías). Por contestación, como ya vimos, se entiende la capacidad de cada individuo o grupo de individuos para disputar las decisiones tomadas desde el Estado que consideren lesivas de sus intereses legítimos y, para ello, las decisiones estatales tendrán que basarse en una amplia y diversa participación de la ciudadanía en la deliberación de las distintas opciones en liza para alcanzar así un consenso común y de buena fe sobre la acción óptima del Estado.

Problema de la deliberación democrática: incentivos

Esta visión idealizada de la democracia deliberativa dirigida a alcanzar consensos sobre las acciones del Estado acarrea, empero, diversas dificultades. La primera es que los ciudadanos no están por lo general interesados en informarse profundamente sobre los asuntos públicos sometidos a votación, ya que el coste de adquirir esa información es enorme (tiempo, esfuerzos, recursos, etc.) y la influencia de cada voto individual a la hora de determinar el resultado final de una votación es muy reducida: es lo que se denomina «ignorancia racional del votante» (Downs 1957). De ahí que quienes tiendan a influir en las decisiones políticas sean o minorías organizadas con capacidad para presionar a los mandatarios (*lobbies*) o grupo de votantes flotantes que pueden aliarse con alguna de las coaliciones mayoritarias para extraer rentas del pacto (tal como ilustra, por ejemplo, la ley

de Director [Stigler, 1970]). Es verdad que en la democracia deliberativa los incentivos a formarse e informarse son mayores que en la democracia representativa, pues los ciudadanos mejor formados e informados tendrán una mayor capacidad para persuadir al resto de los conciudadanos (en cierto modo, es como si su voto fuera más valioso), pero el problema de fondo sigue sin resolverse: en la democracia deliberativa, cada ciudadano sigue careciendo de incentivos para escuchar y procesar los argumentos de todos sus restantes conciudadanos, resultándole en cambio más cómodo aferrarse a sus ideas preconcebidas o, sobre todo, a las del grupo ideológico con el que se siente más identificado (Van der Vossen, 2014).

De hecho, si algunas facultades personales se revalorizan especialmente en la democracia deliberativa no son tanto las de informarse diligentemente sobre los asuntos debatidos, como las que permiten manipular más eficazmente a los demás en beneficio propio (retórica tramposa, propaganda, populismo, demagogia, apariencia...); justamente, serían estas personas o grupos más habilidosos a la hora de persuadir a los demás quienes lograrían instrumentar la coacción estatal en su favor dominando a los restantes ciudadanos, aun cuando estos no fueran conscientes de ello. Por eso, la deliberación democrática puede, paradójicamente, alejarnos de la verdad en lugar de acercarnos a ella: dado que el auténtico objetivo de la deliberación no es la honesta búsqueda social del bien común, sino la conquista e instrumentación del poder estatal en provecho de alguna parte, la argumentación desplegada por cada ciudadano ante los demás buscará justificar la promoción de sus intereses personales, aun cuando tales argumentaciones sean falaces o desinformadas. En cierto modo, la democracia deliberativa incentiva a cada ciudadano a que contamine el espacio público (Brennan 2009) con mentiras pergeñadas a su ventajista medida: en especial, incentiva a ello a aquellos ciudadanos o grupos de ciudadanos con mayores intereses y recursos para lograrlo, como sucede con partidos políticos y *lobbies* profesionales (Pincione y Tesón, 2011, capítulo 2.2).

Ciertamente, los partidarios del republicanismo podrían argumentar que las conclusiones anteriores efectúan un análisis coste-beneficio demasiado reduccionista: si los ciudadanos de una república se caracterizan por practicar la virtud cívica, todos ellos deberán sentir la obligación moral de participar en la deliberación pública con el sincero ánimo de descubrir el bien común aun cuando este atente contra su interés individual. Desde este ángulo, los virtuosos ciudadanos de una república funcional sí tenderían a dedicar su

tiempo y sus recursos a formarse e informarse y a debatir de buena fe con los demás sobre la definición de bien común: tal sería su deber ciudadano para garantizar el correcto funcionamiento de la República. Sin embargo, traer a colación la virtud cívica no resuelve el problema de fondo: primero porque, como luego repetiremos, la necesidad de economizar cuánto tiempo dedicamos a informarnos sobre cada asunto público sometido a votación necesariamente nos obligará a tener distintos puntos de saturación en la captación de la información sobre cada uno de esos asuntos públicos, lo que posibilitará que esos puntos de saturación se alcancen antes de habernos formado una visión adecuadamente informada sobre cada uno de esos asuntos, esto es, habilitará la subsistencia de los problemas de (inconsciente) ignorancia racional (Pincione y Tesón, 2011, capítulo 3.1); segundo porque, en la medida en que la única forma de comportarse virtuosamente dentro de la sociedad no es participando en el proceso político, sigue existiendo un coste de oportunidad cívico a la hora de participar informadamente en el proceso político (más participación informada en el proceso político implica menos tiempo disponible para ejercer las virtudes cívicas de otros modos distintos a la deliberación democrática). Así, si caracterizamos virtud cívica como el conjunto de comportamientos dirigidos a promover el bien común y que, en consecuencia, convierten a una persona en un buen miembro de la sociedad, habrá que reconocer que existen múltiples vías de practicar la virtud cívica (ejercer el voluntariado, componer música que agrade a las masas, montar una empresa que abarate el coste de la electricidad, jugar a fútbol ante millones de espectadores, etc.), sin que la de participar en el proceso de deliberación política sea necesaria la única o la mejor opción de hacerlo (Brennan, 2011, capítulo 2; Pincione y Tesón, 2011, capítulo 3.2). Por consiguiente, no existe garantía alguna de que ni siquiera una sociedad virtuosa invierta todo su tiempo —o la mayor parte de su tiempo— en tomar decisiones informadas dentro del proceso político: los individuos bien podrían distribuir ineficientemente su tiempo entre los distintos asuntos sometidos a deliberación o podrían considerar que existen otras prioridades sociales más importantes que participar en política, lo que les llevaría a tomar decisiones democráticas insuficientemente informadas.

Pero es que, por último, aun cuando los ciudadanos fueran virtuosos en extremo y canalizaran su virtud cívica únicamente a través del proceso político, la toma colectiva de decisiones sobre una variedad muy amplia de asuntos seguiría siendo defectuosa por tres problemas: uno de agregación de

preferencias heterogéneas, otro de información y otro de sesgos inerradicables en la elección colectiva.

Problema de la deliberación democrática: preferencias colectivas no agregables

En cuanto al problema de agregación de preferencias, la teoría económica ha demostrado que, ante la existencia de más de dos posibles alternativas, no existe ninguna regla racional para agregar preferencias individuales en forma de preferencias sociales: es lo que se ha conocido como «teorema de la imposibilidad de Arrow» (Arrow, 1951). Por ejemplo, si el individuo 1 prefiere la opción A a la opción B y la opción B a la opción C ($A > B > C$), el individuo 2 prefiere $B > C > A$ y el individuo 3 prefiere $C > A > B$, la opción A es preferida mayoritariamente sobre la opción B (los individuos 1 y 3 prefieren A sobre B), la opción B es preferida mayoritariamente sobre la opción C (los individuos 1 y 2 prefieren B sobre C) y la opción C es mayoritariamente preferida sobre la opción A (los individuos 2 y 3 prefieren C sobre A). Claramente, no hay ninguna forma objetiva de decidir socialmente si escogemos A, B o C: si, verbigracia, restringimos la votación a las opciones A y B, la opción A saldrá escogida, pero restringir la votación a A y B es tan arbitrario como restringirla a A y C (en cuyo caso saldría C) o a B y C (en cuyo caso saldría B); es decir, la ordenación de preferencias sociales será irracional (ya que si A es preferida a B y B es preferida a C, A también debería ser preferida a C). Dado que los votos individuales no son capaces de ponderar la intensidad de las preferencias relativas de cada votante, no hay un método unívoco de agregar esas preferencias individuales en forma de preferencias sociales: eso significa que si cambiamos el procedimiento para agregarlas (por ejemplo, el procedimiento para contabilizar los votos), aun cuando mantengamos constantes las preferencias electorales de todos y cada uno de los votantes, la preferencia social agregada puede cambiar (es decir, el resultado final de las elecciones puede variar). Dicho de otro modo, no existe una única «voluntad general» de los ciudadanos *al margen del procedimiento electoral* y, en consecuencia, la democracia tiende a convertirse en el arte de manipular esos procedimientos y de construir estratégicamente coaliciones electorales (comprando y vendiendo votos a cambio de prebendas estatales) con el objetivo de controlar las elecciones y de tomar el poder (Munger y Munger, 2015, capítulos 3 y 7). En cambio, como en un mercado libre no es necesario agregar las preferencias de

todos los individuos para tomar decisiones colectivas que vinculen incluso a los díscolos, este problema no existe.

Ahora bien, la teoría republicana podría descartar el teorema de la imposibilidad de Arrow alegando que la deliberación pública tenderá a conformar opiniones individuales coherentemente agregables en forma de una preferencia social coincidente con un bien común superimpuesto a todos los individuos (por ejemplo, todas las partes se convencerán tras debatir de que la opción A es una mejor representación del bien común que B y C). Sin embargo, esta expectativa es engañosa.

En primer lugar, porque no todas las concepciones de bien común tienen por qué converger a una sola: puede haber fuentes de irreducible y razonable discrepancia: lo que Rawls denominaba «las cargas del juicio». Así, la idea de bien común que tendrá una confesión religiosa no será la misma que la que tenga una comunidad de ateos; la concepción de bien común que tendrá un grupo de nacionalistas no será la misma que la que tendrá un grupo de apátridas; la concepción de bien común que tendrá un grupo de promiscuos sexuales no será la misma que la que tendrán un grupo de familias conservadoras. En todos estos casos, es del todo ilusorio buscar un acuerdo unitario y unificador; de hecho, lo habitual será que existan intereses de distintos grupos en competencia (ya no intereses individuales en competencia, sino intereses comunes a coaliciones de individuos) que intenten imponerse los unos sobre los otros cabildeando al poder político centralizado (Olson, 1982). Por tanto, en esta sede lo máximo que podemos reclamar es tolerancia recíproca entre los distintos grupos, tal como predica el liberalismo (Kukathas, 2003a, capítulo 1). En segundo lugar, porque aun cuando fuera teóricamente posible alcanzar un concepto compartido de bien común a través de la reflexión pública, este sería necesariamente inestable: los miembros de la comunidad política van fluyendo con el paso del tiempo tanto física (nacimientos y defunciones) como intelectualmente (cambio de ideología y de valores a lo largo de una vida), por lo que alcanzar un consenso en un momento dado del tiempo no garantiza seguir lográndolo en los siguientes; y si en algunos momentos no existe un concepto universalmente compartido de bien común, entonces aparecerán minorías dominadas por el *imperium* estatal. Y tercero, aun cuando pudiese haber un concepto de bien común universalmente compartido y estable intergeneracionalmente, el proceso deliberativo para descubrirlo seguiría sometido a los dos antedichos problemas de información y de sesgos inerradicables en la elección colectiva.

Problema de la deliberación democrática: información

En cuanto al problema de información, recordemos que los seres humanos sufrimos de limitaciones cognitivas insuperables: no podemos saberlo todo de todo y, por tanto, pretender que podemos decidir sobre todo (o casi todo) es un error (Pennington, 2003). Por ejemplo, un buen economista no tiene por qué saber nada sobre ingeniería o arquitectura y, asimismo, un buen arquitecto no tiene por qué saber nada sobre física nuclear o medicina. Una deliberación y subsiguiente votación sobre muy diversos asuntos llevará a que los diferentes ciudadanos estén desinformados sobre muchos de ellos (Somin, 2010), aun cuando participen en el proceso deliberativo con la sincera intención de alcanzar la verdad: sencillamente porque la inversión en captar y procesar información que se necesita para alcanzar proposiciones informadas sobre nuestro complejo mundo es muy superior a la que, en tiempo y recursos, puede acometer cualquier persona. La imposibilidad de estar plenamente informado sobre todo —en particular, cuanto más se especializa el conocimiento (Kling, 2010, capítulo 2)— nos condena a tener que economizar el grado de información que subjetivamente consideramos óptima para cada materia, lo que inexorablemente provocará la reaparición de la ignorancia racional de los votantes por la puerta de atrás: aun cuando se ejerza honestamente la virtud cívica con la intención de evitarlo, no nos quedará otro remedio que decidir en qué asuntos queremos ser más relativamente ignorantes que en otros. Por eso los ciudadanos entrarán en la arena política equipados inconscientemente con falsas creencias sobre muchas cuestiones, contribuyendo a contaminar con errores inconscientes el espacio y público y convirtiéndose en presa fácil de aquellos políticos y *lobbies* que recurran a la demagogia, al emotivismo y a las falacias lógicas (Pincione y Tesón, 2011, capítulo 2.3) para convencerlos a la hora de promover sus intereses particulares. En cierto modo, podemos decir que dentro de la asamblea democrática, los votantes poco informados estarán «dominados» por aquellos votantes más informados y persuasivos, quienes podrían conseguir orientar el voto ajeno hacia sus preferencias personales.

Problema de la deliberación democrática: sesgos

En cuanto al problema de los sesgos, aun cuando nos halláramos ante ciudadanos virtuosos y plenamente informados, estos no estarían exentos de comportarse irracionalmente. Todas las decisiones humanas están

condicionadas por sesgos cognitivos que es muy costoso y complicado minimizar (eliminarlos por entero probablemente sea imposible) y que contribuirían a un disfuncional comportamiento de la democracia deliberativa: por ejemplo, el sesgo de confirmación (intentamos buscar, interpretar y recordar aquella información que confirma nuestras creencias o hipótesis previas), el sesgo del efecto *cheerleader* (la tendencia a valorar más a los líderes en grupo que aisladamente), el sesgo de la tasa base (concentrarnos en la información específica y olvidarnos de la información genérica), el sesgo conservador (la resistencia a revisar insuficientemente nuestras ideas cuando se nos presenta una nueva evidencia concluyente), el sesgo de denominación (la tendencia a gastar más dinero cuando se nos presenta el precio en pequeñas sumas que cuando se agrega en grandes cantidades), el sesgo del efecto arrastre (la tendencia a creer en algo simplemente porque muchas personas lo creen), el sesgo de la ilusión de control (sobreestimación de nuestro grado de control sobre eventos externos), el sesgo de punto ciego (tendencia a creerse libre de sesgos o menor sesgado que los demás), el sesgo por deformación profesional (analizar los problemas sociales desde la problemática exclusiva de la formación personal), el sesgo de prejuicio por el *statu quo* (tendencia a valorar la estabilidad como valor en sí mismo), el sesgo de obediencia a la autoridad (tendencia a seguir al líder o a la autoridad de un grupo con independencia de la razonabilidad de esa autoridad), etc.

Ciertamente, los sesgos y las deficiencias de información nos llevan a tomar decisiones inadecuadas o incongruentes —es decir, decisiones irracionales y decisiones racionalmente ignorantes— en todos los ámbitos de nuestras vidas: a saber, los sesgos y la insuficiente información no solo afectan a las decisiones colectivas, sino también a las decisiones personales. Ahora bien, existe una diferencia esencial entre ambas: el coste de los errores en nuestras decisiones personales los soportamos nosotros en exclusiva (o, como mucho, nosotros y las personas de nuestro entorno más cercano), por lo que existe un fuerte incentivo a tratar de minimizar la exposición a los sesgos cognitivos y a las deficiencias de información; en cambio, en las decisiones colectivas —como la democracia deliberativa—, el coste de los sesgos y de la ignorancia se socializa y se redistribuye entre todos, de modo que no existe tendencia alguna a tratar de minimizarlos. Es decir, el grado de «irracionalidad racional» es muy inferior en nuestro ámbito personal que en el ámbito político (Caplan, 2007, capítulo 5).

Acaso cupiera objetar que una ciudadanía virtuosa tendrá incentivos a reducir sus sesgos cognitivos y sus deficiencias de información en las decisiones colectivas, pero tengamos presente que las presunciones de error en las decisiones individuales y colectivas son muy distintas: cuando tomo una decisión en solitario y esa decisión se torna errónea, existe una fuerte presunción de que quien me he equivocado he sido yo (uno como mucho solo podrá descargar la responsabilidad de ese error a la mala suerte); cuando tomo una decisión colectiva, la presunción —por sesgos cognitivos— es que se han equivocado *otros* (aunque sea por mera probabilidad: si los otros son muchos, es más probable que el error esté en otra parte).

En definitiva, dados los problemas de incentivos, de agregación de preferencias, de información y de sesgos inerradicables presentes en las decisiones colectivas —en gran medida irresolubles—, sería mucho más prudente adoptar una postura escépticamente liberal: reconocer nuestras limitaciones cognitivas y restringir nuestras elecciones a aquellos asuntos privados que competan exclusivamente a nuestra propia vida y no a la vida de los demás (Huemer, 2012b); es más, la virtud cívica en materia democrática bien podría consistir en no intentar interferir arbitrariamente a través del voto y de la deliberación desinformada sobre la vida y las ideas de los demás (Brennan, 2011, capítulo 3): cuando se sabe que no se sabe o cuando no se sabe si se sabe (incluso cuando uno cree saber que sabe), mejor abstenerse que tomar una decisión muy probablemente equivocada. La democracia contestataria, en suma, no constituye garantía alguna de que las mayorías no terminen dominando a las minorías, por tanto no constituyen garantía alguna frente al *imperium* estatal.

De hecho, la cuestión clave que debe confrontar el republicanismo es qué hacer con aquellas minorías que, incluso habiéndose respetado escrupulosamente los procedimientos de la democracia contestataria, sienten que las decisiones colectivas acordadas contravienen su concepción de bien común y que constituyen, en consecuencia, una interferencia arbitraria de las mayorías sobre sus vidas. Como ya hemos comentado, este será un problema especialmente acusado en sociedades heterogéneas y pluralistas, donde las concepciones individuales de bien común serán variadas e incluso conflictivas.

A este respecto, caben dos posibles respuestas dentro del republicanismo. La primera pasa por considerar que las minorías son respetadas en tanto en cuanto se sigan los procedimientos democráticos que esas mismas minorías han aceptado para determinar el contenido del interés general: «¿Acaso las

adversidades de la minoría electoral, o de los perdedores en unas elecciones, indican que el objetivo populista [en este caso, el adjetivo populista no tiene connotaciones negativas: el populismo cualificado es la versión del republicanismo de Richardson] de articular el deseo de la mayoría habría fracasado? La respuesta es no: de nuevo, el populismo cualificado ni pretende descubrir los deseos populares previos ni construir una base unánime para el mandato político. Más bien, lo que importa es que las decisiones colectivas nos permitan participar equitativamente a todos como agentes activos, iguales y libres. Eso es todo lo que necesitamos garantizar» (Richardson, 2003, capítulo 15). La solución, empero, es defectuosa: primero porque, como ya hemos visto, no hay garantía alguna de que una democracia contestataria no genere situaciones en las que las mayorías interfieran arbitrariamente sobre la vida de las minorías; segundo porque, precisamente por ello, las minorías podrían legítimamente objetar que los procedimientos reglados por la democracia contestataria atentan contra su concepción del bien común, de modo que la imposición de un acuerdo colectivo adoptado por procedimientos contra los que las minorías objetan sería, claramente, una interferencia radicalmente arbitraria del Estado sobre sus vidas.

La única forma de respetar a las minorías es con liberalismo

La segunda posible respuesta dentro del republicanismo nos la proporciona Pettit e implica aceptar la posibilidad de que las minorías que se sientan dominadas se secesionen del Estado y establezcan una jurisdicción separada: «En el límite, el ideal de la no dominación podría requerir que en ciertos casos relevantes, el grupo [minoritario] se secesione del Estado y se establezca en un territorio separado o, al menos, en una jurisdicción separada» (Pettit, 1997, capítulo 6). Evidentemente, esta es la única solución que verdaderamente garantiza la no dominación frente al Estado, pero en última instancia la secesión equivale a hacer recaer la no dominación sobre estructuras institucionales de carácter descentralizado, es decir, sobre el policentrismo (recordemos que Pettit rechazaba el policentrismo como vía para garantizar la libertad): en tanto en cuanto el Estado carece de autoridad soberana y definitiva sobre un territorio, la sujeción a sus normas deviene un asunto voluntario para las partes, esto es, las decisiones colectivas no se alcanzan por imposición vertical (centralización) sino por negociación o pacto horizontal (descentralización). Ahora bien, si Pettit termina reconociendo la posibilidad y la licitud de las instituciones descentralizadas para solventar los

problemas sociales de la dominación, su defensa del Estado como mecanismo prioritario para evitar el *dominium* pierde cualquier base: él mismo reconoce que las instituciones policéntricas no solo son posibles, sino incluso preferibles al propio Estado.

En este último caso, el republicanismo evoluciona hacia las tradicionales posiciones del liberalismo. A la postre, uno puede resumir la diferencia básica entre liberalismo y republicanismo diciendo que el republicanismo cree posible resolver la problemática social forzando un diálogo deliberativo y bienintencionado entre las partes, mientras que el liberalismo aboga, en cambio, por permitir la asociación y desasociación voluntaria de las partes (Lomasky y Brennan, 2006). Dicho de otra manera, para el liberalismo las asimetrías negociadoras no son *per se* contrarias a los principios básicos de justicia, ya que toda interacción social entraña un proceso negociador en el que ambas partes salen ganando por mucho que una parte pueda ganar más que la otra; la garantía de que ambas partes saldrán ganando es, justamente, que ninguna parte puede ejercer la violencia sobre la otra para forzarla a aceptar unas condiciones que considera lesivas frente a sus restantes alternativas no violentas y, por tanto, ambas partes son libres de aceptar o rechazar los términos de la interacción social. En cambio, el republicanismo presupone la existencia de un derecho irrenunciable a la interacción social en términos reputados como socialmente equitativos y confía en que tales términos podrán alcanzarse sin necesidad de recurrir a la violencia si ambas partes se reconocen mutuamente como agentes racionales, autónomos y merecedores de igual respeto, y a su vez negocian de buena fe sobre tales presupuestos; para los republicanos, el Estado solo estará legitimado para ejercer la violencia a la hora de nivelar los términos de la negociación y encauzar procedimientos transparentes de deliberación colectiva. Es decir, el liberalismo proporciona una solución a la problemática social otorgándole a cada parte una opción de «salida», mientras que el republicanismo fuerza a las partes a buscar una solución a través del «diálogo», impidiéndoles la salida (adaptamos aquí la conocida nomenclatura de Hirschman de salida y voz como vías para solventar los problemas de una organización social, evitando su declive y promoviendo su recuperación [Hirschman, 1970, capítulo 1]).

Pero si el republicanismo admite la potestad individual para no interactuar socialmente cuando el individuo no lo considere pertinente (es decir, permite la «salida»), entonces el republicanismo admite en el fondo que la soberanía le corresponde al individuo a la hora de determinar qué interacciones sociales

le son aceptables y cuáles no. Es decir, el republicanismo en el fondo se hace el haraquiri. Tal como reconoce Michael Sandel:

Si hubiese alguna manera de garantizar la libertad sin atender al carácter de los ciudadanos, o de definir los derechos sin afirmar una determinada concepción de la buena vida, entonces la objeción liberal en contra del proyecto formativo [del republicanismo] resultaría decisiva [...]. Si la libertad puede separarse del ejercicio del autogobierno y puede ser concebida alternativamente como la capacidad de las personas para escoger sus fines, entonces la complicada tarea de formar en la virtud cívica podría ser descartada como prescindible; o al menos podría ser reducida a la mucho más sencilla tarea de cultivar la tolerancia y el respeto hacia los demás (Sandel, 1996, capítulo 6).

En última instancia, pues, solo hay dos opciones: o permitimos o impedimos la libre asociación y desasociación de las personas de una comunidad política. En el primer caso, la comunidad política carece de derecho para imponerle a cada individuo su particular concepción de virtud ciudadana y de no dominación, de modo que el pensamiento republicano se disuelve. En el segundo caso, la comunidad política por necesidad debe interferir arbitrariamente sobre las heterogéneas concepciones de buena vida de los miembros de una sociedad diversa y pluralista, así como sobre las múltiples filiaciones competitivas que puede poseer una persona; por consiguiente, sería la filosofía republicana la que terminaría eliminando la libertad individual, incluso si la caracterizamos como ausencia de dominación.

El liberalismo —cuyo presupuesto básico para la convivencia social es la tolerancia hacia concepciones de buena vida muy variadas siempre que estas respeten otras concepciones variadas de buena vida a través del acatamiento de los principios jurídicos generales de libertad, propiedad y contratos— permite esa libre asociación y desasociación policéntrica: en contra de lo que predica el republicanismo, la principal virtud cívica necesaria para mantener un orden social libre no es la participación activa en la vida política de una organización monocéntrica legitimada para superimponer una monolítica concepción de bien común sobre todos los ciudadanos, sino el simple respeto de cada persona hacia los demás, por mucho que el resto de ciudadanos usen sus libertades en modos que puedan llegar a incomodarnos o a desagradarnos. El derecho de desasociación nos permite, de hecho, ser selectivos en nuestras relaciones personales: lejos de disolver la sociedad en un individualismo atomista, la integra con aquellos nexos que cada persona verdaderamente valora (Cohen, 2000).

Por consiguiente, si el republicanismo permite la libre desasociación de cada ciudadano de aquellas comunidades políticas que no considere

representativas de su concepción de bien común, entonces la comunidad política se convierte en una asociación voluntaria, regulada por los contratos suscritos entre partes (entre un individuo y el resto de la comunidad política o entre muchos individuos entre sí). Es decir, el marco general de justicia sería el propio del liberalismo: la igualdad jurídica de los sujetos para asociarse y desasociarse policéntricamente sobre la base compartida de los principios de libertad, propiedad y contratos. Como sostiene el filósofo liberal Chandran Kukathas: «Una buena sociedad es aquella en la que los individuos son libres de asociarse y desasociarse de aquellos de quienes deseen, ya que se tolera el disenso de la mayoría y no se impone la conformidad» (Kukathas, 2003a, capítulo 3).

A este respecto, los propios pensadores republicanos admiten que si, en efecto, equiparáramos el concepto de libertad republicano con el respeto a estas normas generales y abstractas propias del liberalismo (el imperio no de los mandatos estatales, sino del derecho concebido como normas generales, universales e imparciales), entonces la redistribución de la renta sería inviable: «El poder que ejercen las autoridades políticas sobre sus ciudadanos será no arbitrario si, a mi entender, estas autoridades respetan el imperio de la ley. Sin embargo, la correspondencia no es perfecta [...] ya que el ideal imperio de la ley —al menos tal como ha sido interpretado tradicionalmente— es mucho más exigente que el ideal de no arbitrariedad [...]. Adherirse al ideal del imperio de la ley en su significado tradicional implicaría, entre otras cosas, abandonar toda política de bienestar social» (Lovett, 2010, capítulo 4). Pero, como decimos, sin posibilidad de desasociación o reasociación ciudadana de una comunidad política inevitablemente caemos en el imperio de los arbitrarios mandatos estatales, igualmente contrario al pensamiento republicano. Se trata, en suma, de un callejón sin salida.

Crítica a la defensa de la renta básica desde la perspectiva republicana

¿Cuál es la razón profunda para permitir a una persona emigrar y, al mismo tiempo, prohibirle permanecer dentro del país desvinculándose del esquema estatal que redistribuye coactivamente la renta?

ROBERT NOZICK

Las críticas anteriores al marco filosófico republicano impiden edificar una defensa fundamentada de la renta básica sobre estos presupuestos; por ejemplo, si uno puede secesionarse de una comunidad política establecida,

entonces es evidente que, en el fondo, la renta básica depende de la voluntaria aceptación individual de la misma por cada uno de sus integrantes, lo que la volvería extremadamente improbable como ya estudiamos al analizar su posible encaje dentro del liberalismo. Sin embargo, como también sucediera con la socialdemocracia, creemos posible efectuar críticas específicas adicionales a la defensa republicana de la renta básica.

A este respecto, recordemos que para los republicanos la renta básica se articula como una herramienta básica para proteger a los ciudadanos del *dominium* y del *imperium*, esto es, de las relaciones de dominación en la esfera privada y en la esfera pública. La renta básica evita la dominación privada porque constituye una condición necesaria para entablar interacciones sociales en un plano de autonomía e igualdad efectiva de las partes; a su vez, evita el *imperium* porque proporciona sustento y tiempo libre suficiente para que los ciudadanos reflexionen y deliberen sobre el bien común, permitiendo una inclusión contestataria e independiente de todos los ciudadanos en el debate político a cuyo resultado deberá someterse la acción estatal.

La igualdad ante la ley basta para evitar la dominación

En cuanto a la renta básica como elemento indispensable para evitar las relaciones de dominación dentro de la esfera privada, hay que señalar que uno puede oponerse a la renta básica al tiempo que admite por entero la idea republicana de que sin igualdad entre las partes se produce una relación de dominación en sus interacciones. Así, por ejemplo, Fabian Schuppert (2014, capítulo 2) señala que «un agente racional libre y autónomo solo es posible en una comunidad de argumentadores libres e iguales. Ser un agente libre que pueda participar en el discurso, dar y replicar a las razones de otros, y asumir la responsabilidad de sus juicios depende de sentirse adecuadamente reconocido por otros y viceversa». Pero fijémonos en que ese reconocimiento mutuo como agentes autónomos y libres, necesario en toda negociación bilateral o multilateral, se produce bajo una concepción liberal de igualdad: a saber, igualdad jurídica o igualdad ante la ley. El esclavo y su dueño no negocian libremente no porque el dueño sea más rico que el esclavo, sino porque no reconoce al esclavo como un sujeto de derecho en pie de igualdad; por el contrario, el esclavo es considerado por ambas partes como una propiedad del dueño sin mayor capacidad de obrar que la que él le tolere. Por eso la igualdad ante la ley es esencial para que puedan darse interacciones libres entre agentes, porque la desigualdad jurídica equivale a generar

obligaciones no consensuadas de una parte en favor de la otra. Mas los republicanos no condicionan la libertad a la existencia de igualdad jurídica entre las partes, sino a una cierta igualdad material. Por ejemplo, según Schuppert, (2014, capítulo 2): «para conseguir una situación en la que cualquier persona ejerza como agente autónomo y libre se requiere una igualdad sustancial, que combine la igualdad formal con la distributiva». En realidad, los republicanos no se están planteando cómo lograr la libertad, sino cómo nivelar el poder de negociación de ambas partes (y cómo nivelarlo, además, solo con respecto a una de sus múltiples dimensiones: la crematística) y para eso reclaman una renta básica: para que la satisfacción de las necesidades básicas de una parte no dependa de la otra parte.

Pero aplicando la misma lógica republicana podríamos concluir tanto que la renta básica no permite en absoluto garantizar la libertad cuanto que, además, la renta básica contribuye a conculcar la libertad. Primero, recordemos que el republicanismo se ve forzado a admitir que las relaciones de dependencia y ulterior dominación no solo se producen con «cadenas de hierro» sino con «cadenas de oro»: por ello, la renta básica no constituye ninguna garantía frente a las relaciones de dominación. Si una persona cobra una renta básica de 600 euros mensuales y gana 2000 euros mensuales con su trabajo en el sector privado, puede hallarse tan dominado como si no existiera renta básica (basta con que se haya habituado a un tren de vida que requiera un salario de 2000 euros mensuales o que se haya hipotecado por una letra de 1000 euros al mes). ¿Qué sentido tiene instituir la renta básica para erradicar la dominación cuando la propia dinámica normal en muchos mercados (ofrecer sueldos por encima de la renta básica) tenderá a generar nuevas relaciones de dominación?

La renta básica destruye la igualdad ante la ley e instituye la dominación

Segundo, el establecimiento de una renta básica instituye relaciones de dominación de unos ciudadanos sobre otros. Por ejemplo, imaginemos el dueño de un bar que, tras cubrir todos sus gastos no salariales, ingresa regularmente 6000 euros mensuales, merced a los cuales contrata a cinco camareros pagándoles a cada uno un salario competitivo de 1000 euros mensuales. Sin embargo, tras implantar una renta básica de 800 euros mensuales, los trabajadores le exigen un salario mínimo de 1300 euros mensuales para no abandonar su empleo como camareros, una suma que el dueño del bar evidentemente no puede pagar, por lo que se ve abocado a

cerrar su negocio. ¿Acaso no podríamos decir que el empresario está *dominado* por sus trabajadores en tanto en cuanto depende de ellos para realizar su proyecto vital de regentar un bar y en tanto en cuanto los trabajadores poseen capacidad para interferir arbitrariamente sobre ese plan? Nótese que si replicáramos que el dueño del bar siempre puede incrementar el precio de las consumiciones, entonces bien podríamos decir que los dominados son los clientes, quienes se ven forzados a pagar un precio superior para, verbigracia, poder seguir realizando su vida social en el bar (o a renunciar a ella si no son capaces de pagarlo).

Esto mismo podría criticársele al filósofo independentista y defensor de la renta básica Karl Widerquist. Como ya explicamos, el independentismo es una corriente filosófica muy cercana al republicanismo que reivindica el derecho individual a vivir aislado de la sociedad. Según Widerquist, como ya no existen bienes no apropiados en el mundo, los individuos que nacen sin propiedad alguna (los «desposeídos») no tienen otro remedio que trabajar para aquellos que sí son propietarios, convirtiéndolos en siervos forzosos; la renta básica sería la compensación que los propietarios pagarían a los no propietarios para permitirles desarrollar una vida autónoma del resto de la sociedad en un mundo donde ya no existen bienes libres para ser apropiados por ocupación originaria. Sin embargo, el razonamiento no es defendible. De entrada, porque incluso en un mundo donde cada individuo dispusiera de una parcela de propiedad sería necesario trabajar para satisfacer las necesidades básicas; por tanto, ser propietario no es condición suficiente para no trabajar. Widerquist replica en este punto que no es lo mismo trabajar para uno mismo que integrado en el plan de otra persona, por lo que la situación no resulta equiparable y el propietario de recursos seguiría teniendo la obligación de compensar a los desposeídos. Pero, incluso en un mundo donde no existiera propiedad privada o estuviera equidistribuida, los individuos podrían verse en la necesidad de integrarse o cooperar con los planes trazado por otros individuos; por un lado, porque los recursos naturales específicos que podrían necesitar para cumplir con sus necesidades básicas sí podrían estar siendo utilizados en ese momento por otras personas (por ejemplo, las tierras sin ocupar podrían ser insuficientemente fértiles o no estar capacitadas para cultivar los únicos alimentos a los que una persona no es alérgico o que desea más urgentemente); por otro, la productividad de una persona aislada del resto del mundo en un entorno que no sea naturalmente hiperproductivo hace imprescindible agruparse, dividir el trabajo y cooperar para poder sobrevivir (tal como analizaremos en el próximo capítulo a propósito del comunismo).

De hecho, justamente lo que permite un sistema capitalista —que combina la división del trabajo dentro de un régimen de propiedad privada y contratos voluntarios— es multiplicar de un modo exponencial la disponibilidad de bienes y servicios con respecto a aquellos que existirían en su ausencia. Por ejemplo, la renta per cápita de Estados Unidos en 1700 —cuando la disponibilidad de recursos naturales era muy superior a sus habitantes pero todavía no se había producido la revolución del capitalismo— era inferior a dos dólares diarios con un poder adquisitivo equivalente al actual (esto es, inferior a 550 dólares anuales); no es difícil imaginar cuánto se deterioraría nuestro nivel de vida si, con los precios actuales, apenas dispusiéramos de dos dólares diarios para gastar. ¿Seríamos más independientes bajo estas condiciones?

No tiene sentido considerar que el hecho de que no existan recursos vírgenes disponibles en un entorno de bajísima productividad resulte más gravoso que disponer de múltiples empleos variados y altamente remunerados aun cuando no haya recursos vírgenes disponibles para ser ocupados. Solo en aquellos casos concretos en los que el establecimiento de un sistema de propiedad privada resulte indudablemente más gravoso para un individuo que su ausencia (el caso del oasis en medio del desierto que sea propiedad privada de una persona que restrinja su acceso a los sedientos transeúntes) y cuando, además, la presencia de la propiedad privada anulara grave e irreversiblemente la capacidad de agencia de un individuo (estado de necesidad extrema), cabría pensar que existe base para alterar temporalmente su régimen de protección (Mack, 1995a). En términos generales, es obvio que no es el caso de nadie en las actuales sociedades occidentales; y, además, el argumento independentista apenas permitiría justificar una renta básica equivalente a menos de dos dólares diarios: la renta media de la que disfrutarían las personas en un mundo sin propiedad privada.

Pero Widerquist defiende una renta básica abonada con cargo a los frutos productivos del capitalismo para compensar a aquellas personas insatisfechas con el capitalismo. En tal caso, podría argumentarse que la renta básica permite a los desposeídos dominar a los propietarios negándose a cooperar con ellos a la hora de producir los bienes de los que necesitan apropiarse «los desposeídos» para poder vivir aislados del resto de la sociedad; las relaciones mutuamente ventajosas que podrían haber construido los propietarios con los desposeídos —y de las cuales depende parte de su bienestar— son interferidas y socavadas arbitrariamente por la implantación de una renta básica costeadas por los propios propietarios. Por ejemplo, supongamos que mi vecino tiene un

huerto de tomates y yo solo poseo una máquina para cortar el césped. A cambio de ejercer como su jardinero, mi vecino me proporciona los tomates que necesito para mantener una alimentación saludable; parece claro que si mi vecino estuviese obligado a entregarme esa misma provisión de tomates sin que yo cuidara su jardín, él estaría siendo dominado por mí (yo podría abstenerme de relacionarme con él solo porque puedo apropiarme sin su consentimiento de una parte de los frutos de su trabajo). Lo mismo sucede con la renta básica costeada coactivamente por los propietarios en un mundo donde existen decenas de millones de posibilidades de cooperación descentralizada mutuamente beneficiosas.

Por consiguiente, la renta básica no solo no es necesaria para garantizar la libertad en el ámbito privado, sino que, incluso adoptando una definición de libertad puramente republicana, la renta básica solo reemplazaría unos tipos de dominación por otros.

La renta básica consolida el servilismo estatal

En cuanto a la renta básica como elemento indispensable para eliminar las relaciones de dominación estatal —el *imperium*—, sucede algo similar a lo que ocurre con las relaciones de dominación privada: en el mejor de los casos solo reemplaza un tipo de *imperium* por otro. En concreto, el establecimiento de una renta básica genera dos tipos de relaciones de dominación estatal, una directa y otra indirecta. El *imperium* directo se impone sobre todas aquellas personas que han de financiar fiscalmente este programa de gasto, los contribuyentes que se oponen a él por atentar contra sus convicciones ideológicas más profundas sufren una interferencia arbitraria sobre sus vidas. La dominación es clara cuando el Estado deniega el derecho a la secesión o desasociación individual de la comunidad política so pena de emplear la coacción (en contra de lo que afirma Pettit, que se use un procedimiento democrático reglado no vuelve la institución de la renta básica menos dominante: en última instancia, la única garantía es la posibilidad de secesión). Mas incluso cuando permitiera esa secesión, si aceptáramos la definición republicana de libertad (en la cual se aprecia dominación siempre que el coste subjetivo de romper una determinada relación sea muy alto o gravoso), deberíamos en coherencia apreciar que sigue existiendo *imperium* cuando se permite sin más la secesión: muchos individuos pueden considerar que desvincularse del Estado resulta muy costoso (pues implica renunciar a sus servicios de defensa, seguridad o justicia, por ejemplo), de modo que

existiría una relación de dependencia de esos individuos con la comunidad política que le permitiría a esta última ejercer interferencias arbitrarias sobre los mismos (por ejemplo, obligarles a costear una renta básica).

Pero, a su vez, el Estado también genera una situación de *imperium* de carácter más indirecto. Recordemos que los republicanos partidarios de la renta básica rechazan la renta mínima de inserción bajo el argumento de que los burócratas podrían denegarla arbitrariamente a ciertos individuos, lo que podría engendrar situaciones de dominación y clientelismo hacia un determinado partido político (por ejemplo, si solo un partido político defendiera una determinada transferencia estatal, los dependientes de esa transferencia podrían consentir abusos de poder y corrupción de esa formación con tal de seguir recibiendo la transferencia). Siendo lo anterior cierto, también lo es que la institución de una renta básica genera, por sí sola, una dependencia de la ciudadanía con el Estado como institución política: dado que, como ya explicamos en su momento, es inverosímil que una renta básica pueda darse dentro de una comunidad política que no recurra a la coacción generalizada, aquellos que adapten su modo de vida a cobrarla, tenderán a depender del Estado y rechazarán su eventual eliminación incluso ante abusos de poder y corrupción institucional del mismo. Si la renta de inserción es criticable porque permite que políticos concretos compren votos, la renta básica lo es por motivos análogos: porque permite a toda la clase política comprar la sumisión de la población al Estado (de hecho, si apareciera un partido político que propusiera eliminar la renta básica, este tendería a ver mermadas sus posibilidades electorales por la dependencia ciudadana de la renta básica estatal). La renta básica destruye los incentivos para buscar la autonomía personal y financiera del Estado y, por tanto, incrementa la dependencia del mismo.

En suma, la renta básica no elimina ni el *dominium* ni el *imperium*: solo los reemplaza. Por consiguiente, la renta básica es un instrumento indefendible dentro de la tradición republicana, por cuanto solo contribuye a promover los intereses de una parte de la ciudadanía sobre los de la otra. En este sentido, acaso podría afirmarse que la renta básica sí podría encajar dentro del republicanismo si la ciudadanía exhibiera un comportamiento virtuoso; es decir, si todos antepusieran el bien común a su bien particular, entonces la renta básica sí sería viable. Pero que la ciudadanía sea virtuosa no impide que la renta básica sea incompatible con la concepción sobre el bien común de numerosos ciudadanos virtuosos; por ejemplo, una mayoría de personas podría considerar que la autorrealización personal se alcanza

«ganándose el pan con el sudor de la frente», siendo por tanto contrario al bien común que algunas personas no trabajen. Además, démonos cuenta de que, si el grueso de la ciudadanía fuera virtuosa, entonces la renta básica sería innecesaria. Por un lado, en sus relaciones personales, nadie intentaría dominar a nadie y todos tratarían de prestarse ayuda de buena fe entre sí. Por otro, en sus relaciones públicas, los políticos y burócratas serían igualmente virtuosos y no intentarían dominar a la población; asimismo, los empresarios darían tiempo libre suficiente a sus trabajadores para que deliberaran sobre el bien común. Y en caso de que existiesen focos de ciudadanos que no exhibieran virtud cívica, el resto de los ciudadanos vigilantes tenderían a presionarlos lo suficiente como para que obraran de tal modo (si bien, conviene remarcarlo, esta presión ciudadana sobre unos pocos díscolos bien podría entenderse como un ejercicio de dominación sobre ellos). Por tanto, adoptando una visión idealista del republicanismo, la renta básica es innecesaria; adoptando una visión realista del republicanismo, la renta básica consolida injustificables relaciones de dominación.

5

El comunismo

Los comunistas sí pueden resumir su teoría en esa fórmula: abolición de la propiedad privada.

KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS

Qué es el materialismo histórico

Karl Marx y Friedrich Engels son los principales exponentes de la filosofía comunista. Su teoría de la justicia depende críticamente de su teoría de la historia, de modo que previamente procederemos a resumir esta para, con posterioridad, plantearnos qué encaje encuentra la redistribución de la renta dentro de su ideal de justicia.

En filosofía de la historia, Marx y Engels apadrinaron el materialismo histórico, es decir, una concepción materialista de la historia. La idea esencial del materialismo histórico es que el motor de la historia es el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas de una sociedad (Engels, 1880), entendiendo por fuerzas productivas los medios de producción (materias primas, herramientas, máquinas, inmuebles, el espacio físico, etc.) y la fuerza de trabajo. Así, el conjunto de las relaciones de las fuerzas productivas de una sociedad tenderá a adoptar aquella forma que maximice su aprovechamiento; Marx denominó «estructura económica de una sociedad» a ese conjunto de relaciones entre las fuerzas productivas (quién controla cada medio de producción o cómo se coordinan entre sí los trabajadores), considerándola la base de la sociedad sobre la que se levanta la llamada superestructura (el conjunto de las instituciones no económicas de una sociedad: el derecho, la religión, la política, la cultura, el arte, la filosofía o la propia conciencia social). A su vez, a la unión de las fuerzas productivas y de la estructura económica lo denominó «modo de producción». Tal como lo resume Marx:

En la producción social de su vida, los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que

determina su ser sino que, por el contrario, es el ser social es lo que determina su conciencia (Marx, 1859, prefacio).



Es decir, para Marx y Engels el motor de la historia es la tecnología, esto es, el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, las cuales tienden a adoptar aquel tipo de relaciones estructurales que optimizan su aprovechamiento y, a su vez, sobre esa base de relaciones estructurales se edifica el resto de la sociedad de cariz no económico (la superestructura). Como vemos, el derecho y la justicia forman parte de la superestructura; esto es, para Marx y Engels no son categorías atemporales y universales sino contingentes a la estructura económica de una sociedad. Así, en su *Crítica al Programa de Gotha* (1875), Marx afirmó que: «El derecho no puede estar por encima ni de la estructura económica ni del desarrollo cultural que lo condicionan»; o, de manera algo más extendida, en el volumen III de *El capital*:

La justicia de las transacciones que se realizan entre los agentes productivos deriva de que estas transacciones son la consecuencia natural de las relaciones de producción. Las formas jurídicas que adoptan estas transacciones como actos voluntarios de las partes, como la exteriorización de su voluntad común y como contratos cuya ejecución puede serle impuesta por ley a un tercero, no pueden determinar su contenido, por cuanto son meras formas. Solamente sirven para expresar ese contenido. Pero el contenido es solo aquel que se corresponde —que es apropiado— con el modo de producción. Todo aquello que contradice el modo de producción es injusto. La esclavitud dentro del modo de producción capitalista es injusta como también lo es el fraude relativo a la calidad de las mercancías (Marx, 1894, capítulo 21).

En otras palabras, dado que los principios de justicia que rigen en un modo de producción —y, por tanto, en una sociedad— son dependientes de la estructura económica, podemos concluir que, en última instancia, el grado de desarrollo de las fuerzas productivas contribuye a determinar qué principios de justicia convalidan aquella estructura económica que permite su óptimo

aprovechamiento. A saber, para Marx y Engels, la esclavitud era *justa* (entendido «justa» por conforme al derecho que permite el máximo aprovechamiento de un modo de producción) dentro del marco del esclavismo por cuanto esta institución era la que encaja con una estructura económica que permitía el óptimo aprovechamiento de la fuerza de trabajo para un nivel concreto de desarrollo tecnológico.

De hecho, es el progresivo desarrollo de las fuerzas productivas lo que permite un cambio de la estructura económica y, a través de ella, de la superestructura (incluido el derecho). En concreto, cuando una estructura económica constriñe el subsiguiente desarrollo de las fuerzas productivas, tiende a generarse un conflicto interno que abre la puerta a una revolución social que altere la estructura económica y, a través de ella, la superestructura. Tal como lo resume Marx:

Al llegar a una fase determinada de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta ese momento. De haber contribuido al desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas, y así se abre una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. [...] Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua (Marx, 1859, prefacio).

El modo de producción, pues, es el resultado contingente del conflicto entre las fuerzas productivas y la estructura económica. En este sentido, Marx y Engels detectaron seis tipos históricos de modos de producción: el comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo, el socialismo y el comunismo.

El comunismo primitivo

El llamado «comunismo primitivo» es la etapa inicial de la humanidad. Dada la bajísima productividad de la fuerza de trabajo por la práctica inexistencia de otros medios de producción (esto es, dado el escaso grado de desarrollo de las fuerzas productivas), los distintos individuos se veían forzados a cooperar agrupándose en bandas, clanes y tribus (estructura económica) para producir alimento y protegerse de las amenazas del entorno. El rasgo clave del comunismo primitivo es que la producción per cápita apenas basta para cubrir el mínimo de subsistencia de cada individuo, por lo que no queda otro remedio que consumir completamente la producción

conjunta, redistribuyéndola equiproporcionalmente entre todas las personas. Debido a que las personas consumen la totalidad de los bienes y servicios para sobrevivir, apenas es posible acumular excedente productivo alguno; y sin excedente productivo no es posible que nadie viva a costa de nadie. Es decir, el comunismo primitivo es una sociedad sin clases; sin clases, sin conflictos y sin Estado.

Sin embargo, con la mejora en la productividad del trabajo derivada de la agricultura y de la ganadería, cada persona comenzó a ser capaz de producir una mayor cantidad de bienes que aquella que necesitaba para subsistir. La aparición de ese excedente productivo permite que unas personas trabajen para otras, convirtiéndose las primeras en propietarias de parte de la producción generada a través del trabajo de las segundas; es decir, la aparición de un excedente productivo da lugar a las clases sociales (explotadoras y explotadas), a la propiedad privada sobre parte del excedente acumulado y a la división del trabajo entre las clases. Es ahí cuando la estructura económica del comunismo primitivo comienza a constreñir el desarrollo de las fuerzas productivas y, por tanto, cuando emergen las tensiones internas que eventualmente lo llevarán a ser sustituido por otro modo de producción: en concreto, por el esclavismo.

Debido a que bajo el comunismo primitivo una persona ya era capaz de producir más bienes que aquellos que necesitaba para sobrevivir, la dominación de unas personas sobre otras pasaba a ser una actividad provechosa en las etapas finales del comunismo primitivo; por ejemplo, los prisioneros de guerra podían ser esclavizados y puestos a trabajar en beneficio de sus dueños. A su vez, los dueños necesitaban constituir un Estado que asegurara sus intereses de clase, manteniendo oprimidos a los esclavos. En palabras de Engels:

El aumento de la producción en todas las ramas —ganadería, agricultura o artesanía— capacitó a la fuerza de trabajo a generar más productos de los necesarios para su mantenimiento [...]. Comenzó a ser deseable atraer nueva fuerza de trabajo. La guerra se la proporcionó a través de prisioneros de guerra convertidos en esclavos. La primera gran división social del trabajo, con su incremento de la productividad del trabajo, y por tanto de la riqueza, y con su aumento del ámbito de la producción, tenía que traer consigo la esclavitud en las condiciones históricas prevalentes. De esta primera gran división social del trabajo emergió la primera gran escisión de la sociedad en dos clases: señores y esclavos, explotadores y explotados [...]. Dado que el Estado nació de la necesidad de aplacar los antagonismos de clase y dado que, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de estas clases, el Estado es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con su ayuda, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida. Así, el Estado antiguo era, ante todo, el Estado de los esclavistas para tener sometidos a los esclavos (Engels 1884, capítulo 9).

Esclavismo y feudalismo

El esclavismo terminó desapareciendo por sus propias contradicciones internas: dada la escasa motivación de cada esclavo para volverse más productivo, la producción del sistema solo podía aumentar de manera extensiva, esto es, conquistando territorios e incorporando nuevos esclavos. Pero cuanto más grandes se volvían los imperios esclavistas, más costaba controlar y supervisar a los esclavos; así, los gigantescos costes del aparato burocrático necesario para vigilar a las masas de esclavos fueron absorbiendo el excedente productivo, volviendo cada vez menos rentable el cultivo de latifundios mediante esclavos (Engels, 1884, capítulo 8). Las fuerzas productivas, por tanto, tuvieron que desarrollarse dentro de una estructura económica alternativa basada en el cultivo del minifundio: el feudalismo. A diferencia de lo que sucedía con los esclavos, los latifundistas otorgaron el usufructo sobre la tierra a los siervos feudales y permitieron que se convirtieran en propietarios de los medios de producción con los que trabajar la tierra, de modo que estos se volvieron intensivamente más productivos. A cambio de esta concesión, los siervos les pagaban a los señores feudales una renta periódica; esto es, el feudalismo solventó el problema de los altos costes de supervisión del esclavismo concediendo títulos de propiedad sobre la tierra. A su vez, durante el feudalismo emergieron las ciudades dentro de las que surgieron los artesanos, organizados a través de gremios, los cuales regulaban las condiciones de la producción y del empleo para evitar la competencia.

Pero el feudalismo también decayó por cuanto los señores feudales y los gremios consumían y no reinvertían sus excedentes productivos, de modo que la acumulación de capital resultaba demasiado lenta para fomentar el óptimo aprovechamiento de las fuerzas productivas. Así, el feudalismo dio paso al capitalismo, un sistema donde los trabajadores son formalmente libres pero que, al carecer de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas, quienes son capaces de extraerles una plusvalía al no pagarles un sueldo equivalente al valor de cambio que generan durante toda su jornada laboral. Los capitalistas tienen como único objetivo acumular nuevo capital reinvertiendo la plusvalía, lo que irá progresivamente incrementando la productividad del trabajo, si bien concentrando sus beneficios en menores manos (las de los capitalistas predominantes). El pronóstico de Marx es, justamente, que, conforme pase el tiempo, la acumulación de capital irá siendo menos rentable (a mayor capital acumulado, menos valiosa en términos relativos resulta la plusvalía que se extrae a los

trabajadores), por lo que en algún punto cesará. En ese momento, cuando el sistema capitalista deje de promover el desarrollo de todo el potencial de las fuerzas productivas, tenderá a ser reemplazado por el comunismo, compuesto este por dos fases: el comunismo de fase baja o socialismo, donde el Estado como representante de la dictadura del proletario les expropia todos los medios de producción a los capitalistas y sigue reinvertiendo en nuevos medios de producción al margen de la lógica de rentabilidad capitalista; y el comunismo de fase alta (o comunismo utópico), donde la sobreacumulación de medios de producción ha erradicado la escasez de bienes y servicios, pudiendo todo el mundo obtener tantos como necesite.

La alienación bajo el capitalismo

Como acabamos de constatar, el rasgo común del esclavismo, el feudalismo y el capitalismo es la existencia de una sociedad con clases, derivada de la existencia de propiedad privada y de la división del trabajo. Esta división de la sociedad en clases hará que una de esas clases dependa de la otra (lo que claramente puede conectar con la idea republicana de dominación que hemos estudiado antes) y es en esta dependencia donde hallamos la piedra angular del pensamiento filosófico marxista: los propietarios de los medios de producción no solo logran vivir sin trabajar (esto es, vivir apropiándose del trabajo ajeno), sino que los trabajadores pierden el control sobre una parte esencial de sus vidas. O dicho de otro modo, una vez se abandona el comunismo primitivo y hasta lograr restablecer el comunismo utópico mediante la completa socialización de los medios de producción, todo el trabajo es trabajo *alienado*. La alienación del trabajo es, como decimos, la piedra angular del pensamiento marxista y la razón que, como más tarde estudiaremos, permitirá compatibilizar las premisas fundamentales del pensamiento marxista con la defensa de la renta básica. De ahí que convenga reflexionar con un mayor detalle sobre el concepto de alienación (Ollman, 1976).

Por alienación, Marx entiende la pérdida de control del trabajador sobre aspectos básicos de su existencia como ser humano: la pérdida de control sobre el producto de su trabajo, sobre su actividad productiva, sobre sus relaciones cooperativas con otros trabajadores y sobre su misma naturaleza como ser humano (Marx, 1927, Manuscrito I). En suma, la alienación se produce cuando el ser humano no puede autorrealizarse como tal, cuando se aleja de su naturaleza humana consiste en «la capacidad para la producción

libremente creativa» con otros seres humanos (Kymlicka, 1990, capítulo 5). Aunque la alienación se da tanto en el esclavismo como en el feudalismo y en el capitalismo, el grado máximo de alienación se alcanza bajo el capitalismo, por cuanto es el modo de producción en el que la propiedad se halla más concentrada en pocas manos; por tanto, son esas pocas manos las que controlan los términos de la cooperación humana, bloqueando la libre asociación creativa.

Así, bajo el capitalismo, se produce en su grado más elevado la alienación en los cuatro sentidos antes mencionados. Primero, la pérdida de control del trabajador sobre su producto significa que este no es dueño de aquello que produce. El trabajador no fabrica nada para sí mismo, sino que fabrica bienes de los que se apropia el capitalista. Es este quien se apropia de parte del tiempo vital que el trabajador dedica a transformar su entorno (actividad productiva) a cambio de una remuneración monetaria que apenas sirve para cubrir las necesidades básicas del trabajador (necesidades que, a su vez, se hallan en gran medida condicionadas por su situación de alienación: uno no demanda los mismos bienes cuando los produce él mismo que cuando los producen otros). De hecho, es esta apropiación del producto del trabajador lo que le permite al capitalista «explotar» al trabajador; concretamente, el capitalista no le abona al obrero un salario con un valor equivalente al de todos los bienes que este ha creado durante su jornada laboral, de modo que durante una parte de esa jornada ha estado trabajando «gratuitamente» para el capitalista. O dicho de otra manera, la plusvalía (o plusvalor) que extrae el capitalista del trabajador es igual a aquella parte del valor del trabajo alienado que no regresa al trabajador; la alienación permite que el capitalista *explote* al trabajador.

Segundo, la pérdida de control del trabajador sobre su actividad productiva significa que este no puede determinar a qué dedica parte de su tiempo vital: qué, cómo, cuánto, cuándo y dónde produce son decisiones que le vienen impuestas no ya por el capitalista que lo contrata, sino por un mecanismo impersonal de asignación de recursos como es el mercado (ya que el capitalista tampoco desea para sí mismo los bienes que produce el trabajador, sino que espera venderlos en el mercado como «mercancías»). Las impersonales fluctuaciones de la oferta y de la demanda de esas mercancías son las que determinan por entero las condiciones del proceso productivo, sin que el trabajador tenga voz alguna en ello (es lo que Marx denomina «el fetichismo de la mercancía»).

Tercero, y derivado de lo anterior, el trabajador tampoco puede escoger qué relaciones mantiene con el resto de los trabajadores: los lazos cooperativos que se tejen en el comunismo primitivo, donde todas las partes acuerdan colectivamente las condiciones de cooperación, desaparecen bajo el capitalismo, donde cada capitalista impone dentro de cada empresa las relaciones de cooperación entre los distintos obreros (organización fabril) y donde el conjunto de capitalistas imponen las relaciones que mantienen entre sí los trabajadores de distintas empresas (competencia capitalista). En ese sentido, los lazos humanos entre trabajadores se deshumanizan: sus relaciones son las mismas que puede existir entre dos máquinas sin personalidad alguna.

Por último, y derivado de todo lo anterior, el trabajador también se ve alienado de su naturaleza como ser humano, esto es, de su especie. El trabajador renuncia a una parte clave de su existencia (su actividad productiva como motor transformador del mundo) para someterse a fuerzas externas sobre las que carece de cualquier control. Esa renuncia a su propio producto, a su propia actividad y a sus propias relaciones con sus congéneres la acomete con el único propósito de sobrevivir, como si fuera un simple animal: el trabajo se ve reducido a un mero mecanismo para subsistir en lugar de en un proceso en el que expresar y desarrollar su vida y su personalidad. En suma, al verse alienado en su trabajo, el trabajador pierde aquellos rasgos que lo adscriben a la especie humana para convertirse en una clase de máquina o animal de carga sin pizca alguna de humanidad.

El fin de la alienación —y el consecuente fin de la explotación de unos hombres por otros hombres— solo podrá alcanzarse con la abolición de la propiedad privada y la socialización de los medios de producción, esto es, bajo el comunismo utópico. Pero, a diferencia de lo que sucedía en el comunismo primitivo, esta socialización no vendrá forzada por la baja productividad del trabajo sino, al contrario, posibilitada por su alta productividad y consecuente sobreabundancia de bienes. En el comunismo utópico, cada cual será libre de desarrollar al máximo sus capacidades creativas asociándose voluntariamente con otras personas: el trabajo dejará de ser una obligación para convertirse en el principal deseo de nuestras vidas. Y dado que las personas trabajaremos unidas por pasión y no por interés egoísta (según las capacidades y habilidades de cada cual) empleando la totalidad de los medios de producción socializados, la distribución de los bienes podrá efectuarse según las necesidades individuales (a cada cual según sus necesidades). Tal como dice Marx:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades! (Marx, 1875).

Comunismo primitivo	<ul style="list-style-type: none"> • Clases: sociedad sin clases • Régimen de propiedad: propiedad colectiva de los medios de producción • Justicia: división equitativa de la producción sin excedente material que pueda acumularse
Esclavismo	<ul style="list-style-type: none"> • Clases: hombres libres (terratenientes y pequeños propietarios) y esclavos • Régimen de propiedad: propiedad privada sobre la tierra y sobre los esclavos (sólo hombres libres) • Justicia: explotación del esclavo mediante la apropiación de la totalidad de su producción (salvo un mínimo vital) por los hombres libres
Feudalismo	<ul style="list-style-type: none"> • Clases: señores feudales y siervos, en el campo; grandes mercaderes y pequeños artesanos, en la ciudad • Régimen de propiedad: propiedad privada sobre la tierra (terratenientes) y ciertos medios de producción (siervos y artesanos) • Justicia: explotación del siervo por el señor feudal y de los artesanos por los gremios
Capitalismo	<ul style="list-style-type: none"> • Clases: capitalistas y proletarios • Régimen de propiedad: propiedad privada sobre los medios de producción (sólo capitalistas) • Justicia: explotación del proletariado mediante la apropiación de su plusvalía por parte del capitalista
Socialismo	<ul style="list-style-type: none"> • Clases: proletarios y no proletarios • Régimen de propiedad: propiedad estatal de los medios de producción, hallándose el Estado controlado por la dictadura del proletariado • Justicia: de cada cual según sus capacidades, a cada cual según su contribución
Comunismo utópico	<ul style="list-style-type: none"> • Clases: sociedad sin clases • Régimen de propiedad: propiedad colectiva de los medios de producción • Justicia: de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades

Fuente: Elaboración propia a partir de Institute of Economics the Academy of Sciences of the USSR, 1957.

La renta básica es incompatible con el marxismo

A la vista de lo anterior, debería ser obvio que la renta básica es, simultáneamente, incompatible con el comunismo de corte marxista y, a la vez, fácilmente adaptable a él. Por un lado, los principios de justicia dentro

del capitalismo (el derecho burgués: el derecho de propiedad privada y la libertad contractual como base del reparto de la producción) son incompatibles con la renta básica, y para Marx el capitalismo no debe ser reformado, sino únicamente reemplazado por el socialismo (y finalmente por el comunismo utópico) cuando se den las condiciones productivas objetivas para ello; por tanto, dentro del capitalismo la renta básica carece de justificación para el comunismo de corte marxista. A su vez, reemplazado el capitalismo por el comunismo, la distribución de la renta no será equiproporcional (igual para todos), sino dependiente de las distintas necesidades individuales: «¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!». Si las necesidades de una persona son mucho más altas que las de otra, la transferencia de recursos a su favor también lo será (en contra de lo defendido por la renta básica). Por tanto, tampoco en el paraíso comunista la renta básica resultaría legítima según los propios principios marxistas (si bien la redistribución de la renta por mecanismos distintos a la renta básica sí lo sería).

Sin embargo, por otro lado, la renta básica podría ser una poderosa herramienta para combatir la alienación del trabajo en el capitalismo: si esta se produce por la desposesión de la mayoría de los individuos y su consecuente obligación a vender su fuerza de trabajo, la renta básica puede actuar como herramienta compensadora de esa alienación dentro del capitalismo, permitiendo a cada individuo retomar total o parcialmente el control sobre sus propias vidas. La renta básica, en suma, podría permitir a los trabajadores enfocar parte de sus vidas a la producción para el autoconsumo (viéndose privados de la plusvalía), controlar la actividad a la que se dedican, escoger la modalidad de cooperación voluntaria con otras personas y, en definitiva, recuperar aquellos rasgos que permiten al ser humano diferenciarse de los animales.

La renta básica como vía hacia el comunismo

Si lo pensamos concienzudamente, el reconocimiento de una renta básica puede ser considerado como equivalente a una socialización de la riqueza.

ANDRÉ GORZ

La renta básica puede ser concebida como un mecanismo para alcanzar el comunismo dentro de la tradición marxista. De hecho, el principal defensor de la renta básica dentro de la corriente socialdemócrata, Philippe Van Parijs,

escribió en 1986 un artículo titulado en castellano «Una vía capitalista hacia el comunismo» (Van Parijs y Van der Veen, 1986), donde, justamente, abogaba por alcanzar el comunismo tal como lo entendía Marx —esto es, un sistema donde no existiera ni explotación ni alienación—, pero sin necesidad de socializar los medios de producción. Según Van Parijs, el comunismo se asienta en el principio de justicia «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades», y eso, en cierto modo, puede traducirse en un sistema que cubra las necesidades básicas de cada persona con independencia de su contribución laboral... es decir, en una renta básica: «Tiene sentido afirmar que un incremento en el nivel de renta básica nos acerca, *ceteris paribus*, al comunismo, definido como una distribución de la producción de acuerdo con las necesidades».

La mutación de las relaciones productivas y de explotación en el nuevo capitalismo

Sin embargo, no ha sido Van Parijs quien más ha contribuido a desarrollar una defensa de la renta básica dentro de la tradición marxista sino, como ya hemos indicado, Michael Hardt y Antonio Negri. Los filósofos Michael Hardt y Antonio Negri son los autores de una muy importante trilogía —*Imperio* (2000), *Multitud* (2005) y *Commonwealth* (2009)— que pretende readaptar el marco marxista a la situación política, económica y social propia del capitalismo del siglo XXI.

Así, entre muchas otras tesis, Hardt y Negri sostienen que el modo de producción capitalista está mutando: cada vez se otorga una creciente preponderancia al trabajo inmaterial, esto es, a todas aquellas actividades dedicadas a la generación de conocimiento, información, redes de comunicación o relaciones personales; más en concreto, el trabajo inmaterial se ocupa de, por un lado, la generación de símbolos, códigos, imágenes o figuras lingüísticas y, por otro, del trabajo afectivo (aquel dedicado a tejer redes personales con el cliente; por ejemplo, el cuidado de mayores). La característica del trabajo inmaterial es que nada más ser producido pasa a integrar rápidamente el acervo de bienes comunales de que todos los individuos pueden disfrutar e incluso utilizar para crear nuevo trabajo inmaterial (la información sirve de base para generar nueva información); por tanto, el trabajo inmaterial es disfrutado en común y se autorreproduce descentralizada y comunalmente por todos aquellos que lo crean y utilizan. A ese conjunto de personas, con trabajo formal o sin él, que se ocupan de crear y

emplear el conjunto de bienes comunales de una comunidad política lo calificarán como la «multitud».

A su vez, Hardt y Negri también denominarán a este trabajo inmaterial desempeñado por la multitud como «trabajo biopolítico» por un doble y antitético motivo. Por un lado, las fronteras entre la jornada laboral y la no laboral se difuminan en el caso del trabajo inmaterial, ya que los creadores de conocimiento tienden a fundir su vida con su trabajo (su vida es su trabajo y su pasión); de ahí que la alienación de la multitud sea extrema (el capitalista ya no solo controla su vida durante la jornada laboral sino también fuera de ella). Tal como explica el filósofo francés André Gorz (1999), la economía posfordista (superadora de una organización basada en la producción en masa de manufacturas estandarizadas) se caracteriza por dotar a sus trabajadores de una amplia autonomía que podría hacerles sentir liberados de la alienación capitalista, pero en realidad la empresa posfordista ha terminado por fusionar la vida de los trabajadores con su trabajo, creándoles una impostada identidad grupal que asimila falsamente sus intereses personales con los de la empresa. La empresa posfordista ha logrado someter el alma de sus trabajadores: estos gozan de, en palabras de Gorz, «autonomía dentro de la heteronomía». Todo lo cual tampoco significa que las relaciones laborales precarias hayan desaparecido: tal como denuncian Hardt y Negri, el auge del trabajo inmaterial ha implicado la explosión de un desempleo y subempleo masivo en otras partes de la economía, dando lugar a lo que Guy Standing (2011) ha denominado «el precariado», esto es, todos aquellos individuos sin empleo estable, sin fuentes de renta aseguradas y sin identidad laboral.

El segundo motivo por el que Hardt y Negri denominan al trabajo inmaterial como «trabajo biopolítico» es que el principal activo necesario para prestar ese trabajo inmaterial es el propio cuerpo de cada individuo, de manera que la multitud se halla en una posición óptima para lograr independizarse de la clase capitalista: el capital típico que suelen aportar los capitalistas para organizar la cooperación fabril de los trabajadores pierde casi toda su relevancia a la hora de coadyuvar la prestación del trabajo inmaterial (los periodistas, los científicos, los profesores, los cuidadores o los publicistas no necesitan mucho más que su propia habilidad y sus propios conocimientos para desarrollar su actividad creativa). De ahí que el surgimiento del trabajo inmaterial dé lugar a una contradicción interna dentro del modo de producción capitalista que desata una lucha de clases entre los capitalistas y la multitud: los capitalistas tratan de mantener su explotación sobre la multitud y la multitud intenta dejar de estar alienada por los capitalistas.

Así, los métodos que emplearán los capitalistas para consolidar su dominación sobre la multitud consistirán en la expropiación de los bienes comunales: el capital tratará de privatizar estos bienes comunales para poder usarlos en exclusiva, apropiándose de su plusvalía a costa de arrebatárselos al resto de la sociedad. Los dos ejemplos más claros de estos métodos de expropiación de los activos colectivos de una sociedad son la rapiña de los recursos naturales (la limitación artificial del acceso a determinados recursos hasta entonces disfrutados colectivamente por la multitud) y el control excluyente del trabajo inmaterial a través del establecimiento de la propiedad intelectual (patentes y *copyright* que permiten explotar en exclusiva un determinado conocimiento), de la privatización de la educación (el control por parte de los capitalistas de la formación necesaria para generar nuevo y mejor trabajo inmaterial) o de la financiarización de la economía (el uso de las finanzas especulativas para precarizar las condiciones del trabajo inmaterial y así lograr extorsionar y parasitar a la multitud). El problema de la explotación de la multitud por parte de los capitalistas no es solo que se apropie privativamente de una producción que no le pertenece, sino que, al apropiarse de parte del acervo de bienes comunes, socava sus posibilidades de reproducción y expansión de ese mismo acervo: a diferencia de lo que sucede en el capitalismo tradicional, los capitalistas ni siquiera contribuyen a multiplicar la producción explotando a los trabajadores.

La renta básica como herramienta de liberación de la explotación capitalista

Pero si los capitalistas disponen de mecanismos para seguir explotando a la multitud en esta era de un trabajo inmaterial emergente, no es menos cierto que la multitud también dispone de herramientas para acelerar su liberación del yugo capitalista. Ahora bien, dado el carácter disperso de la multitud, resulta necesario organizarla por la vía de aunar todas estas herramientas liberadoras a través de la creación de una infraestructura política basada en una democracia participativa multitudinaria que nos permita transitar desde una *res publica* a una *res communis* (al comunismo); es decir, desde un Estado dirigido a proteger la propiedad privada a uno dirigido a gestionar la propiedad comunal.

Esta infraestructura política que libere a la multitud del yugo capitalista requiere, en primer lugar, de la implantación de una democracia participativa que regule el sistema económico. Ahora bien, modelos de democracia

participativa los hay muy variados y Hardt y Negri no son explícitos en cuál casa mejor con su propuesta. A la postre, dentro de la categoría de democracia participativa se incluyen fórmulas con diversos grados de implicación ciudadana en la toma de decisiones colectivas: el intercambio de información entre las autoridades y los ciudadanos; la consulta de las autoridades a aquellos ciudadanos afectados por una decisión política para modularla según sus intereses; la toma de decisiones conjuntas entre las autoridades y los ciudadanos (por ejemplo, a través del mecanismo de referéndum); y la ejecución ciudadana de las decisiones políticas mediante empresas públicas o labores de voluntariado (Sisk, 2001, capítulo 2). En sus formas más extremas, la democracia participativa sí implica una planificación cuasiabsoluta de la economía: sería el caso de la llamada «economía participativa» (Albert, 2003), que establece que la propiedad sobre los medios de producción debe ser abolida y que las decisiones sobre producción y sobre consumo deben ser adoptadas, respectivamente, por asambleas de trabajadores y por asambleas de consumidores cuyos planes serían ulteriormente compatibilizados en una asamblea común de planificación participativa.

Pero, a su vez, el buen funcionamiento de la democracia participativa necesita de que ciertos bienes y libertades sean provistos y garantizados por la comunidad. Más en concreto, Hardt y Negri mencionan como esenciales para la formación de una adecuada voluntad y resistencia de la multitud frente al capital los siguientes bienes y libertades: internet, la libertad de información merced a la abolición de la propiedad intelectual, una educación pública y plural, la financiación comunitaria de la I+D, la libertad migratoria y la implementación de una renta básica.

Desde esta óptica, pues, Hardt y Negri legitiman la renta básica desde una triple perspectiva: como garantía de una democracia participativa de calidad al asegurar un bienestar social mínimo a cada partícipe (al estilo de la corriente republicana que estudiamos en el epígrafe anterior), como retribución justa por la contribución individual en la generación de los bienes comunales y como inversión social con la que dotar a cada individuo de suficiente autonomía para proseguir con la generación de trabajo inmaterial que redunda en una expansión del acervo común:

Una reforma que nos otorgaría libertad sobre nuestro tiempo es el establecimiento de una renta mínima garantizada a escala nacional o global, que fuera abonada con independencia del trabajo. Separar renta y trabajo permitiría a todos un mayor control sobre su tiempo. Muchos autores, incluyéndonos a nosotros mismos, hemos defendido la renta mínima garantizada apelando a la justicia económica (la riqueza es producida a lo largo de una amplia variedad de redes sociales y por tanto el salario que remunerara esa generación de riqueza debería ser igualmente social) y de bienestar social (dado que no existe nada parecido al

pleno empleo en la economía actual, hay que abonar una renta a aquellos que carecen de trabajo). Aquí, sin embargo, hemos de reconocer que garantizar a toda la población un mínimo básico a lo largo de su vida le interesa al propio capital. Asegurarle autonomía sobre su tiempo a la multitud es esencial para mejorar la productividad de la economía biopolítica (Negri y Hardt, 2011, capítulo 5.3).

En una línea similar se expresa André Gorz, para quien la institución de una renta básica equivale a «una puesta en común de la riqueza producida socialmente», lo que permitiría que el trabajo productivo «consistiera esencialmente en la capacidad para aprovecharse del conocimiento acumulado, para enriquecerlo e intercambiarlo sin que una demanda externa les imponga a los individuos una determinada valoración de todo ese conocimiento» (Gorz, 1999, capítulo 4).

En suma, el comunismo puede servir de base para defender la renta básica con el pretexto de acelerar la sustitución del sistema capitalista por el sistema comunista donde la alienación del trabajo esté ausente.

Crítica al comunismo

El marxismo ha sido la mayor fantasía de nuestro siglo [...]. Es la doctrina de la confianza ciega en que un paraíso de satisfacción universal nos está esperando a la vuelta de la esquina. Casi todas las profecías de Marx y de sus seguidores se han mostrado falsas, pero esto no altera la certeza espiritual de sus fieles [...]: se trata de una certeza basada no en premisas empíricas o supuestas leyes históricas, sino simplemente en la necesidad psicológica de la certeza. En este sentido, el marxismo cumple la función de la religión, y su eficacia es de carácter religioso.

LESZEK KOLAKOWSKI

Como hemos visto, el materialismo histórico niega la existencia de principios de justicia universales por considerarlos una mera superestructura contingente al óptimo desarrollo de las fuerzas productivas: cada modo de producción tiene sus particulares principios de justicia y no tiene sentido mezclarlos. Por ello, es habitual escuchar que el respeto jurídico a la propiedad privada o a los contratos voluntarios son instituciones contingentes al modo de producción capitalista que serán superadas tan pronto como este lo sea. Sin embargo, el materialismo histórico dista de ser una teoría científicamente demostrada; de hecho, es dudoso siquiera que se trate de una teoría científicamente *demostrable* y, por tanto, que se trate de una teoría científica en absoluto.

El materialismo histórico es un cúmulo de generalidades y reduccionismos

De entrada, el materialismo histórico no efectúa predicciones concretas sobre el curso de la historia. Aunque generalmente se lo suele asociar con una visión progresiva de la historia de la humanidad (conforme se desarrollen las fuerzas productivas avanzaremos hacia modos de producción superiores hasta alcanzar el comunismo utópico), del materialismo histórico no puede deducirse tal cosa. Tal como ha señalado el filósofo marxista Gerald Cohen, el materialismo histórico es compatible con la fosilización, el aborto o la regresión de los modos de producción (Cohen, 1978, capítulo VI); es decir, una vez las fuerzas productivas alcanzan su máximo potencial dentro de un modo de producción determinado, puede suceder tanto que ese modo de producción se estanque indefinidamente (fosilización), cuanto que se intente transitar hacia un nuevo modo de producción pero que esta transición sea interrumpida (aborto) o que un modo de producción superior sea sustituido por uno inferior (regresión). Por tanto, fijémonos en que el materialismo histórico es compatible con cualquier resultado histórico posible: podemos avanzar, podemos retroceder, podemos quedarnos estancados o podemos intentar avanzar y fracasar. No hay ningún pronóstico preciso.

Por supuesto, uno podría interpretar que el materialismo histórico *sí* supone suscribir una visión progresiva de la historia (ya que el propio Marx *sí* pronosticaba el derrumbe del capitalismo ante sus contradicciones internas y el ulterior advenimiento del comunismo), pero en tal caso el materialismo histórico resultaría obviamente falso, ya que tenemos abundantes ejemplos de sociedades que han alcanzado el máximo potencial de desarrollo de sus fuerzas productivas sin que la estructura económica que las limitaba haya cambiado (por ejemplo, las sociedades precolombinas o el llamado «modo de producción asiático» al que se refiere el propio materialismo histórico) o de cambios regresivos en el modo de producción (sin ir más lejos, los antiguos países socialistas han efectuado una transición desde el socialismo al capitalismo después de que lo hicieran desde el capitalismo al socialismo). Por consiguiente, para blindar al materialismo histórico de refutaciones flagrantes solo queda eximirlo de realizar predicciones sobre la evolución de la historia.

Pero las imprecisiones del materialismo histórico no terminan aquí. En principio, hemos visto que Marx establecía que la base de la estructura económica determinaba unidireccionalmente la superestructura, pero esto es una proposición demasiado fuerte y demasiado poco verosímil. Sostener que

la religión, la filosofía, el derecho, la moral, la política o la conciencia social dependen exclusivamente del grado de desarrollo de las fuerzas productivas constituye un apabullante reduccionismo y determinismo economicista de los fenómenos sociales.

Desde luego, uno podría defender con cierto sentido que la especie humana está en última instancia diseñada evolutivamente para sobrevivir y que, en tal caso, todos estamos contruidos para alcanzar, consciente o inconscientemente, el más amplio control de nuestro entorno material. Ahora bien, lo anterior no es equivalente a sostener que la conciencia humana y las instituciones sociales se reprograman totalmente según el modo de producción en el que se ubiquen: la mente humana no es una tabla rasa que se adapte al espíritu de los tiempos, sino que es fruto de una lenta evolución de decenas de miles de años que, por tanto, exhibe una muy elevada estabilidad ante períodos cortos para la evolución genética como son unos pocos miles de años (Pinker, 2002). Pero es que, además, la propia cultura puede en ocasiones generarse de una manera disfuncional con respecto a las posibilidades de supervivencia humana. Dicho de otra forma, no todo entramado cultural deriva de un entorno donde se maximizan las posibilidades de supervivencia del ser humano, sino que en muchas ocasiones ese entorno cultural puede incluso restringir las posibilidades de supervivencia y desarrollo. Al cabo, las ideas pueden ser conceptualizadas como reproductoras y replicadoras de sí mismas, de modo que en muchas ocasiones compiten con los intereses evolutivos del propio ser humano (Blackmore, 1999, capítulo 9; Dennet, 2003, capítulo 6); de hecho, el famoso biólogo inglés Richard Dawkins ha llegado a afirmar que podríamos calificar a ciertas ideas culturales como «virus de la mente» (Dawkins, 1993). Por ejemplo, la cultura marxista podría ser caracterizada como una idea disfuncional para la supervivencia humana, en tanto en cuanto el socialismo real ha arruinado y aniquilado a lo largo del siglo xx a millones de personas, pero esa disfuncionalidad no impidió que el pensamiento comunista se generalizara no solo en economías socialistas, sino incluso en economías capitalistas. Por consiguiente, la neurobiología y sociología parecen proporcionar un terreno firme para criticar y rechazar la reduccionista explicación de la superestructura que nos proporciona el materialismo histórico.

No en vano, esta visión reduccionista de las relaciones entre base y superestructura fue rechazada incluso por el propio Friedrich Engels, quien en 1890 escribió: «Según el materialismo histórico, la producción y

reproducción de la vida constituye *en última instancia* el factor determinante de la historia. Ni Marx ni yo hemos dicho más que eso. Cuando en la actualidad aparece alguien y distorsiona la anterior explicación, diciendo que los factores económicos son *los únicos* determinantes, está convirtiendo nuestra proposición en un argumento absurdo, abstracto y sin significado [...]. Existe una reciprocidad entre la base y la superestructura» (Engels, 1890). Engels, por consiguiente, matiza la visión «dura» del materialismo histórico para convertirlo en una hipótesis más verosímil: no se trata de que la estructura económica determine en solitario la superestructura (incluido el derecho), sino de que lo hace solo «en última instancia» y viéndose la propia estructura económica influida a su vez por la superestructura (no solo la economía influye sobre el derecho, sino también el derecho sobre la economía).

Esta reformulación del materialismo histórico es mucho más sensata, especialmente en materia jurídica: carece de sentido considerar que el grado de desarrollo de las fuerzas productivas genera las normas jurídicas cuando son las normas jurídicas las que, en una parte muy significativa, explican el grado de desarrollo de las fuerzas productivas (Hernando de Soto, 2001, capítulo 3; Acemoglu y Robinson, 2012, capítulo 3). Por ejemplo, en un mundo donde no se respeta la propiedad privada no podrá haber acumulación de capital a gran escala, por tanto el desarrollo de las fuerzas productivas merced a una acumulación de capital a gran escala ha de ser posterior al establecimiento de la norma jurídica de propiedad privada. Esto es lo que se ha conocido dentro de la literatura marxista como el «problema de legalidad» y resulta insoluble sin reconocer la vigorosa realimentación que existe entre base y superestructura, hasta el punto de que la superestructura puede determinar la base de forma predominante^[19].

Por consiguiente, parece claro que el materialismo histórico, si no quiere darse de bruces con la realidad, debe admitir por necesidad que base y superestructura se realimentan bidireccionalmente. Pero, entonces, ¿qué queda en pie del materialismo histórico? Apenas la sugerencia de que las relaciones de producción influyen de algún modo no demasiado definido sobre la configuración de las instituciones sociales. Pero esto es una pura perogrullada sin demasiado contenido novedoso. Tal como resume magistralmente el filósofo polaco Leszek Kolakowski (1968, capítulo 14): «Considerado como una teoría que explica todo cambio histórico por el progreso técnico y toda civilización por la lucha de clases, el marxismo es

insostenible. Como una teoría de la interdependencia de la tecnología, las relaciones de propiedad y la civilización, es trivial».

El materialismo histórico es pseudociencia

Más en concreto, cuando el materialismo histórico se ha expresado en términos que permitían contrastar su validez histórica, no ha quedado otro remedio que concluir que era falso; cuando, en cambio, el materialismo histórico ha pretendido protegerse de sus principales puntos flacos, ha terminado formulándose en unos términos tan generales y vagos que prácticamente ha permitido compatibilizarlo con cualquier acontecimiento histórico, relegándolo a la categoría de pseudociencia. Tal como sentenció lapidariamente Karl Popper: «En las formulaciones iniciales de la teoría marxista de la historia (por ejemplo, cuando Marx pronosticaba la “venidera revolución social”), sus predicciones resultaban comprobables y fueron de hecho refutadas. Pero en lugar de aceptar estas refutaciones, los seguidores de Marx reinterpretaron tanto la teoría como la evidencia para compatibilizarlas. Al hacerlo, rescataron a la teoría de la refutación, pero lo hicieron al precio de convertirla en irrefutable [...] y por tanto destruyendo su muy predicado estatus científico» (Popper, 1962, capítulo 1). No en vano, incluso el filósofo marxista Gerald Cohen —quien, como hemos visto, fue el autor de la reformulación más sistematizada y sofisticada del materialismo histórico— llegó a reconocer años después la problemática fundamentación del materialismo histórico: «Antes de comenzar a escribir mi libro, estaba convencido de que el materialismo histórico era cierto y esa convicción sobrevivió más o menos después de finalizarlo. En los últimos tiempos, sin embargo, me he replanteado hasta qué punto la teoría que defiende mi libro es cierta. No es que ahora crea que el materialismo histórico sea falso, pero no sé muy bien cómo explicar si es verdad o si no lo es» (Cohen, 1988).

En definitiva, el materialismo histórico no constituye una sólida base para rechazar la existencia de principios universales y atemporales de justicia, tales como los planteados por el liberalismo. Por tanto, no podrá justificar (ni tampoco oponerse a) la redistribución de la renta o la renta básica apelando a la contingencia de la justicia: si la justicia fuera contingente a una época histórica, a una determinada clase social o a un cierto modo de producción, sin duda no lo sería por las razones aducidas por el materialismo histórico.

Con todo, aun cuando no existan leyes históricas que conduzcan inexorablemente hacia el comunismo, un marxista sí podría apelar a la

superioridad del modo de producción comunista sobre cualquier otro. En cierto modo, podríamos observar el alejamiento histórico del comunismo primitivo como una desgracia de la que la humanidad debe ser rescatada mediante la transición hacia el comunismo utópico. Aunque, ciertamente, incluso desde esta perspectiva habría que plantearse preliminarmente cuál es el motivo que convierte al sistema comunista en superior al capitalista: en ausencia de determinismo histórico, no hay muy claras razones para suponer que el comunismo sea un estadio objetivamente superior al capitalismo; por consiguiente, cualquier persona que defienda la necesidad de erradicar las instituciones capitalistas, violando principios de justicia tan básicos como la libertad, la propiedad o los contratos, debería aportar razones muy fundadas para justificarlo; razones que, evidentemente, deberían ir más allá de las particulares preferencias ideológicas.

Una posible salida al problema anterior sería apelar a un cierto consecuencialismo: en el comunismo primitivo y en el socialismo no existe la gran lacra de la humanidad que es la alienación, *por tanto* conviene que el comunismo reemplace al capitalismo. Dentro de esta perspectiva, de hecho, la redistribución de la renta podría justificarse como una forma de acercar el sistema capitalista al ideal comunista, contrarrestando el fenómeno de la alienación. Pues bien, nuestro propósito en el resto de este epígrafe es probar la siguiente tesis que refutaría el razonamiento anterior: en el comunismo primitivo y en comunismo existe una alienación muy superior a la del capitalismo.

El comunismo primitivo no fue como Marx y Engels nos lo contaron

Comencemos analizando la alienación en el comunismo primitivo. A diferencia de lo que sostiene el materialismo histórico, el modo de producción del comunismo primitivo no estaba vinculado tanto al grado de desarrollo de las fuerzas productivas (a la tecnología disponible) cuanto al clima y a la ausencia de presión demográfica: durante el Paleolítico ya se disponía de conocimientos para practicar la agricultura o domesticar animales (de hecho, el hombre paleolítico ya contaba con algunos pocos animales domesticados), pero simplemente no interesaba hacerlo a mayor escala por cuanto la vida como cazadores y recolectores nómadas o seminómadas era mucho más conveniente, relajada, segura y sana que la agraria y sedentaria; al fin y al cabo, el alimento de cazadores y recolectores lo produce autónomamente la naturaleza (solo es necesario cazarlo o recogerlo), mientras que la agricultura

es un sector muy intensivo en trabajo (Sahlins, 1972, capítulo 1; Harris, 1977, capítulos 2 y 3).

Ahora bien, para poder disfrutar del modo de vida de los cazadores y recolectores resulta necesario que la densidad de población no sea muy elevada: se estima que el límite de densidad poblacional para conseguir un adecuado abastecimiento nutricional era de una persona por kilómetro cuadrado, si bien lo habitual era mantener a la población por debajo de 0,5 personas por kilómetro cuadrado (actualmente, la densidad de población en todo el planeta es de casi 50 personas por kilómetro cuadrado: 100 veces más que el máximo aconsejable para poder «vivir de la naturaleza»). Y, con tal de garantizar que esa densidad poblacional límite no se rebasara, los pueblos paleolíticos solían recurrir al infanticidio y gerontocidio tanto activo (asesinato) como pasivo (abandono, restricción alimentaria...): por ejemplo, durante el Pleistoceno se estima que el infanticidio alcanzó entre el 15 por ciento y el 50 por ciento de todos los nacimientos, concentrándose especialmente en las mujeres (Birdsell 1973). Asimismo, la presión demográfica también sometía al hombre paleolítico a un contexto de alerta continua de guerra: en aquellos territorios donde todos o algunos recursos escaseaban para el conjunto de los grupos, la libre circulación de personas estaba prohibida o muy restringida entre grupos; por ejemplo, los inuit de Alaska mataban a los extranjeros que *invadían* el área geográfica que consideraban propia. Asimismo, uno de los principales motivos para librar una guerra, aparte de responder a agravios o señalar poder, era capturar territorios ricos en recursos (Diamond, 2012, capítulos 2 y 4).

En el comunismo primitivo sí había propiedad privada

A este respecto, y a diferencia de lo que sugería Marx, en la mayoría de las comunidades de cazadores y recolectores sí existía propiedad privada; no ya con respecto a las cabañas, las armas, los ropajes, los ornamentos o las herramientas (estas incluso reconocidas por Marx), sino también sobre la tierra. Como decíamos, muchos grupos de cazadores y recolectores no consideraban que cualquier individuo o grupo foráneo tuviera derecho a circular por *sus* territorios y a explotar libremente aquellos recursos que se hallaban en su interior; es más, incluso aquellos grupos de cazadores y recolectores que sí permitían la libre circulación por su territorio exigían que los extranjeros les pidieran permiso antes de explotar los recursos internos, generándose a partir de ese momento una deuda de favores entre el grupo

visitante y los nativos (los visitantes les «debían» algo a los locales). La lógica parece ser la siguiente: si los grupos habitaban territorios distintos y con niveles similares de fluctuaciones en los recursos (cuando un territorio tiene recursos abundantes, el otro también los tiene; cuando un territorio carece de ellos, el otro también), la circulación de personas solía estar restringida; cuando, en cambio, los grupos habitaban territorios distintos y con niveles divergentes en las fluctuaciones de los recursos a ritmos divergentes (cuando un territorio tiene recursos abundantes, el otro no y viceversa) y además existía cierta confianza entre ambos grupos, entonces se permitía la libre circulación recíproca, para así reducir el riesgo de quedarse sin recursos en un momento dado (Smith, 1988; Kelly, 2013, capítulo 6). Es decir, si bien no existía una concepción individualista de la propiedad privada sobre la tierra y sus recursos, sí había una concepción de propiedad privada comunal sobre la misma; esto es, unos grupos se creían con el derecho de excluir a otros grupos del uso y explotación de los recursos de la tierra (aunque no siempre lo ejerzan).

En el comunismo primitivo sí había división del trabajo

Por último, la profundización de la división del trabajo, lejos de ser una consecuencia de la generalización de la propiedad privada y de la institución de clases sociales, fue un dispositivo evolutivo que permitió una mejor adaptación evolutiva al entorno. La división del trabajo por sexo y por edad practicada en mayor medida por el *Homo sapiens* (los hombres se especializaban en la caza de grandes animales y las mujeres y los niños en la caza de pequeños animales y en la recolección de frutas y verduras) permitió maximizar las opciones de supervivencia de mujeres y niños (se los resguardaba de los mayores riesgos de la caza mayor y se les proporcionaba una dieta más diversificada y regular), favoreciendo que su expansión poblacional lograra desplazar a la de los neandertales, los cuales aparentemente optaron por concentrar a todos los individuos en la caza mayor. Engels, por ejemplo, supone que la división del trabajo por sexo era una elección natural entre todos los cazadores y recolectores (Engels, 1884, capítulo 9), pero no es así: aquellos que optaron por una mayor especialización y división del trabajo triunfaron, y quienes no lo hicieron fueron desplazados. Tal como explican los antropólogos Steven Kuhn y Mary Stiner:

[...] La ventaja competitiva de la que disfrutaron [los *Homo sapiens*] no procedía solamente de contar con mejores armas y herramientas, sino del modo en que organizaron sus vidas económicas en torno al aprovechamiento de las ventajas de la cooperación y de la complementariedad de las tareas para la subsistencia entre hombres, mujeres y niños. Las consecuencias demográficas de una mayor diversidad en las ocupaciones económicas y en las dietas fueron probablemente imperceptibles en un comienzo, pero con el paso del tiempo fueron suficientes para marcar la diferencia [...], una población de especialistas (nuestra hipótesis para la población del Paleolítico Superior) puede desplazar a una población de generalistas (la población del Paleolítico medio), donde todas las personas desempeñan un mismo rol, incluso aunque la eficiencia individual media fuera inferior entre los especialistas (Kuhn y Stiner, 2006).

En el comunismo primitivo no se repartía la comida igualitaria y desinteresadamente

Acaso se piense que, si bien la producción se caracterizaba por una rudimentaria división del trabajo, la distribución del producto sí era totalmente igualitaria entre los miembros de un grupo (tal como se describe en el modelo idealizado del comunismo primitivo). Pero no: es verdad que los grupos de cazadores y recolectores compartían la comida mucho más que las sociedades actuales, pero la distribución no solo distaba de ser totalmente igualitaria, sino que además tenía un propósito muy concreto, a saber; la minimización de riesgos en la variabilidad de los alimentos. Primero, el reparto de la comida no era igualitario: dado que la grasa de un animal no está uniformemente distribuida, los cazadores solían quedarse (frente a los no cazadores, como niños y mujeres) con aquellas porciones con un aporte nutricional más elevado, ya sea porque así lo establecía la costumbre del grupo o porque devoraban el alimento nada más cazarlo y antes de compartirlo con el resto del grupo (Speth, 1990); además, incluso entre no cazadores la distribución distaba de ser igualitaria: las familias de los cazadores tendían a quedarse con una mayor porción de la presa y, a su vez, la distribución de la presa fuera del entorno de los cazadores solía ir acompañada de la prestación de otro tipo de «favores» a los cazadores, como relaciones sexuales extraconyugales o cuidado de sus hijos (Kelly, 2013, capítulo 6).

Es verdad que el reparto de la comida no estaba absolutamente condicionado a la reciprocidad de los intercambios, ya que parte de la comida se distribuía a aquellas personas que ni habían contribuido a obtenerla ni prestaban *inmediatamente* ningún favor a cambio de ella, pero incluso buena parte de esta generosa distribución hacia los no cazadores se explicaba como un mecanismo dirigido a minimizar el riesgo. El motivo es el siguiente:

imaginemos un grupo donde una persona no es capaz de cazar todos los días pero que, cuando él fracasa en su caza, el resto de grupos suelen triunfar (y viceversa: cuando él triunfa, el resto suele fracasar); sería la situación de una persona que no fuera a cazar todos los días o de una tribu que dividiera a sus efectivos en varias expediciones de cazadores para tratar de que al menos alguna de ellas tenga éxito. En tal caso, resulta evolutivamente inteligente que se redistribuya la producción: hoy por mí, mañana por ti. En cambio, en aquellos entornos donde los individuos suelen tener diariamente asegurada la provisión de alimentos o donde cuando un individuo fracasa en la caza el resto también lo hace (imaginemos un grupo especializado en pescar salmón: fuera de temporada ninguno lo logrará), entonces las pautas de redistribución «altruista» del producto solían ser mucho más débiles y esta solía depender mucho más de la contribución individual a la obtención de comida o de lo que podía ofrecer a cambio de ella (Winterhalder, 1986). En suma, lo que tenía de igualitaria la distribución del producto logrado a través de la división del trabajo lo tenía a modo de aseguramiento grupal para minimizar los riesgos de hambruna; no es que los cazadores y recolectores fueran intrínsecamente más solidarios que el hombre actual, es que adaptaron el grado de solidaridad a sus necesidades evolutivas.

Por consiguiente, el comunismo primitivo podía ser primitivo, pero no exactamente comunista (Major, 2012): sí existía propiedad privada individual y comunal, así como una rudimentaria división del trabajo tanto en la producción como en la distribución. Ahora bien, el uso y extensión de la propiedad privada y de la división del trabajo se adaptaba en gran medida a las exigencias del entorno y, por supuesto, también al grado de desarrollo de la tecnología (como vimos, admitir que la tecnología desempeña un papel importante en la determinación del marco institucional no equivale a aceptar las premisas del materialismo histórico). Del mismo modo que en la actualidad la división del trabajo es mucho más intensa que hace doscientos años sin que ello signifique que hace doscientos años vivíamos en una especie de comunismo decimonónico, o del mismo modo que hoy existen recursos que no son objeto de apropiación privada, como el oxígeno, debido a que resultan superabundantes (sin que ello tampoco signifique que vivamos en un sistema comunista global), el hombre paleolítico tampoco vivía inmerso en un comunismo primitivo por no extender hasta límites innecesarios o inconvenientes la división del trabajo o la propiedad privada.

El capitalismo minimiza el grado de alienación frente al comunismo primitivo

De ahí que resulte tramposo sugerir que la alienación solo surge en los modos de producción posteriores al comunismo primitivo, por cuanto todos ellos se asientan sobre la propiedad privada y la división del trabajo: todo modo de producción, incluido el comunismo primitivo, hace un uso más o menos amplio de ambas instituciones, de manera que, incluso desde la propia lógica marxista, también deberíamos apreciar alienación en el comunismo primitivo. Y, siendo así, parece razonable plantearse si esa alienación es mayor o menor bajo el comunismo primitivo que bajo el capitalismo; es decir, resulta razonable plantearse si la historia de la humanidad es una continua profundización hacia formas más avanzadas de alienación, siendo el capitalismo el modo de producción en la que esta se expresa en su máxima expresión previo a la reimplantación liberadora del comunismo utópico o si, en cambio, es aquel modo de producción que la minimiza^[20].

Recordemos que Marx definía la alienación por la pérdida de control del trabajador sobre cuatro ámbitos de su vida: el producto de su trabajo, su actividad productiva, sus relaciones cooperativas con otros trabajadores y su misma naturaleza como ser humano.

En cuanto al primer aspecto de la alienación, es obvio que, bajo el «comunismo primitivo», el entorno de pobreza le impone a cada individuo concreto una casi absoluta pérdida de control sobre el producto de su trabajo: es la naturaleza la que controla al trabajador y no el trabajador al producto de la naturaleza. El trabajador, por tanto, se halla totalmente expuesto a las «fluctuaciones naturales» para poder disponer de su producto. Es más, incluso cuando la naturaleza le proporciona animales o frutas y verduras, al trabajador no suele quedarle otro remedio que compartirlas con el resto de los miembros de la tribu que no necesariamente han contribuido a su obtención; es verdad que, como hemos explicado, esa distribución del producto redundaba en última instancia en su propio interés, pero si esa deviene la alternativa preferida solo lo es por falta de alternativas mejores (la única forma que tiene de minimizar el riesgo de hambruna es colocando toda la producción en común y redistribuyéndola).

Bajo el capitalismo, en cambio, el ser humano no está expuesto a los vaivenes de la naturaleza; el ser humano ha logrado controlar a la naturaleza y, por ello, las hambrunas o las pandemias —incluso la alta mortandad por catástrofes naturales— han terminado siendo tragedias casi inexistentes en economías capitalistas plenamente desarrolladas (lo que no significa que no

puedan repetirse jamás, pero su riesgo se minimiza). Por tanto, las personas no producen cuando la naturaleza quiere, sino cuando ellas quieren. Sin embargo, pese a estas indudables ventajas del desarrollo capitalista, el marxismo suele replicar que, en cualquier caso, el fruto del trabajo del trabajador no le corresponde a él, sino al capitalista, quien solo le remunera una porción de su jornada laboral, apropiándose así del valor que genera durante parte de ella (explotación laboral); por tanto, el trabajador está máximamente alienado, ya que el capitalista es jurídicamente el solo propietario de su producción.

Mas la crítica marxista a propósito de la explotación capitalista no es correcta. Aclaremos de entrada que siempre que la producción de un bien se ejecuta merced a la contribución de más de una persona, se hace necesario repartir ese producto entre todas las partes que han contribuido a generarlo. En este sentido, podríamos decir que una persona está siendo explotada si no recibe el equivalente a aquella porción del producto final que ella sí ha contribuido a generar; no cuando no recibe la totalidad del producto (pues ella no ha generado *todo* el producto), sino la parte que le corresponde según su contribución a generarlo. En el comunismo primitivo ya hemos visto que la distribución del producto se efectúa solo por criterios parcialmente ligados a la contribución de cada trabajador, de modo que deberíamos decir que cada trabajador está parcialmente explotado (más trabajo no necesariamente se traduce en mayor distribución en su favor). En el caso del capitalismo, la producción es el resultado conjunto de la colaboración entre capitalistas y trabajadores, de modo que cada cual obtiene una remuneración conforme a su contribución relativa a la generación del producto final. Tal como expone una persona tan poco sospechosa como Philippe Van Parijs: «El capital le permite al trabajo producir más (y mejor) de lo que podría producir en ausencia de capital, del mismo modo que el trabajo le permite a la Tierra producir más (y mejor) de lo que podría sin trabajo. Si tomamos este último hecho como argumento suficiente para declarar que el trabajador sí contribuye a la generación del producto final (¿cómo si no?), entonces también deberíamos reconocer que el capital también contribuye a la producción» (Van Parijs, 1997, capítulo 5).

Sucede que los marxistas reputan estéril la contribución productiva del capitalista: su hipótesis es que si el proletariado se apropiara de sus medios de producción, la remuneración de los trabajadores aumentaría proporcionalmente a la erradicación de la plusvalía de los capitalistas debido a que, se supone, su producción total no decaería. Pero semejante hipótesis es

engañoso, especialmente a medio y largo plazo, ya que el capitalista presta tres funciones esenciales al proceso productivo colaborativo con el trabajador: a) selecciona qué líneas productivas son relativamente más valiosas que otras; b) asume patrimonialmente los riesgos vinculados a los errores de selección y de planificación del plan de producción; c) ahorra parte de su remuneración para reinvertirla e incrementar el capital dentro de la empresa, lo que contribuye a aumentar la producción total^[21]. Gracias a estas tres funciones de los capitalistas, los trabajadores pueden insertar su actividad dentro de un plan productivo generador de valor y recibir una remuneración constante con independencia de la marcha del negocio (mientras subsista capital dentro de la empresa, el trabajador sigue percibiendo un salario aunque la empresa experimente pérdidas): la rentabilidad del capitalista en forma de beneficios es justamente la remuneración por estas tres funciones.

Sin capitalistas, los trabajadores deberían ahorrar parte de sus salarios en mantener y ampliar el equipo productivo de la empresa y deberían analizar las distintas opciones productivas para escoger las más valiosas exponiendo su patrimonio personal al riesgo de equivocarse. De hecho, aunque se eliminaran en un comienzo los capitalistas, rápidamente volverían a emerger, ya que los trabajadores de aquellas unidades empresariales exitosas acumularían capital, mientras que los trabajadores de aquellas unidades empresariales ruinosas lo perderían. Solo estatizando todos los medios de producción —tal como sucede durante la fase baja del comunismo, esto es, el socialismo— todos los riesgos y costes de ahorrar y equivocarse invirtiendo serían redistribuidos entre toda la clase trabajadora (es decir, les endosaríamos a los demás nuestros propios errores). Pero en ese escenario carece de sentido afirmar que el trabajador controla el producto de su trabajo, ya que el producto del trabajo es propiedad del Estado socialista (supuesto representante de los intereses del conjunto de la clase trabajadora, como si esta fuera una masa homogénea con intereses idénticos y alineados); es más, tampoco tiene mucho sentido afirmar que el trabajador no es explotado por el Estado socialista, cuando es este quien determina arbitrariamente su retribución.

En cuanto al segundo aspecto de la alienación —la pérdida de control sobre la actividad productiva del trabajador—, es igualmente obvio que, bajo el «comunismo primitivo», el trabajador carece de opciones vitales para escoger a qué actividad productiva se dedica. No solo porque el grupo termina imponiéndole su lugar dentro de la sociedad (especialmente en materia de división sexual del trabajo), sino porque la nula diversidad y heterogeneidad de profesiones (cazadores, recolectores, curtidores de pieles, guerreros,

cabecillas, alfareros o cuidadores de niños) restringen enormemente las posibilidades de escoger a qué actividad dedicarse. Una persona que hubiese querido especializarse en ser músico, poeta o académico bajo el comunismo primitivo lo habría tenido imposible. Es simplemente ridículo que Engels dijera que:

[En el comunismo primitivo], la división del trabajo es puramente primitiva, solo entre hombres y mujeres. El hombre va a la guerra, se dedica a la caza y a la pesca, procura las materias primas para el alimento y produce los objetos necesarios para dicho propósito. La mujer cuida de la casa, prepara la comida y hace los vestidos; guisa, hila y cose. Cada uno es el amo en su dominio: el hombre en la selva, la mujer en la casa. Cada uno es el propietario de los instrumentos que elabora y usa: el hombre de sus armas, de sus pertrechos de caza y pesca; la mujer, de sus trebejos caseros. La economía doméstica es comunista, común para varias y a menudo para muchas familias. Lo que se hace y se utiliza en común es de propiedad común: la casa, los huertos, las canoas. Aquí, y solo aquí, es donde existe realmente «la propiedad fruto del trabajo personal», que los jurisconsultos y los economistas atribuyen a la sociedad civilizada y que es el último subterfugio jurídico en el cual se apoya hoy la propiedad capitalista (Engels, 1884, capítulo 9).

Bajo el capitalismo, en cambio, cada persona sí dispone de un amplísimo abanico de posibilidades donde trabajar. Un individuo puede orientar su carrera profesional formándose en aquellas áreas productivas que le resulten más interesantes, más agradables o más remunerativas. El número de ocupaciones no está cerrado, sino que es gigantesco y sigue creciendo. Tan solo contabilizando las categorías generales (y obviando las muchas especialidades dentro de cada categoría) podríamos efectuar un larguísimo listado: abogado, actor, alfarero, antropólogo, arqueólogo, arquitecto, astronauta, astrónomo, bailarín, barrendero, bibliotecario, biólogo, bombero, cartero, cartógrafo, carnicero, carpintero, cirujano, *community manager*, conductor, contable, cocinero, constructor, corredor de seguros, cuidador, dentista, deportista, directivo, diseñador, economista, electricista, enfermero, ensayista, farmacéutico, filólogo, filósofo, físico, fontanero, forense, florista, fotógrafo, geógrafo, geólogo, granjero, historiador, humorista, ingeniero, informático, jardinero, juez, matemático, mecánico, médico, militar, modelo, oftalmólogo, panadero, periodista, pescador, pintor, piloto, poeta, policía, profesor, psicólogo, psiquiatra, publicista, químico, sastre, secretario, sociólogo, taxidermista, traductor, veterinario, voluntario, zoólogo, etc. Además, el modo de ejecutar cada una de estas actividades productivas (horarios, instrumentos, servicios complementarios, estética...) es mucho más flexible en el capitalismo que en el comunismo primitivo, donde la posible variación del modo de ejecución de cada actividad productiva está esencialmente determinada por la naturaleza (cuándo cazar o dónde hacerlo, por ejemplo).

No solo eso. En el capitalismo cada persona cuenta con autonomía para crear empresarialmente nuevas categorías laborales y nuevas modalidades de organización laboral: el número de ocupaciones posibles no es un monolítico *numerus clausus*, sino que cualquier tipo de actividad es potencialmente realizable siempre que satisfaga las necesidades de otras personas que posean los bienes o servicios que deseamos consumir. Es verdad que, en este sentido, los marxistas podrían replicar que la actividad productiva de una persona está parcialmente determinada por las fuerzas externas e impersonales del mercado: no hacemos lo que queremos, sino lo que otros quieren y del modo en que es más eficiente para otros; por tanto, la alienación sobre la actividad productiva sería extrema bajo el capitalismo. Pero la anterior crítica es bastante pobre: toda sociedad es una red de interdependencias y ajustes mutuos; si quiero vivir en sociedad, debo adaptarme a los demás como los demás deben adaptarse a mí. La ventaja de las sociedades amplias, abiertas y libres es que las posibles vías de ajuste mutuo son muy variadas, de modo que cada persona puede maximizar las ventajas de vivir en sociedad minimizando sus costes. Pero los costes de vivir en sociedad (la necesidad de respetar los derechos y las preferencias ajenas) nunca podrán desaparecer por completo, y la cuestión es que esos costes son mucho menores en sociedades capitalistas, donde existe un amplísimo abanico de carreras profesionales, que en el comunismo primitivo. Más aún: es falso que vivamos plegados al mercado en tanto en cuanto podemos influir sobre él; esto es, una persona puede empresarialmente tratar de convencer a los demás de que su actividad productiva, inicialmente poco apreciada, debería ser mucho más valorada por ellos, y al hacerlo es esa persona la que consigue que los demás se ajusten a ella. Nada de lo anterior sucede en el comunismo primitivo, donde las opciones disponibles son muy limitadas y le vienen «dadas» al trabajador por la naturaleza.

En cuanto al tercer aspecto de la alienación —la pérdida de control sobre las relaciones cooperativas con otros trabajadores—, tampoco es cierto que el comunismo primitivo la minimice con respecto al capitalismo. De entrada, porque bajo el comunismo primitivo el número de combinaciones cooperativas posibles está dado y cerrado por el tamaño de la tribu, el clan o la banda: la cooperación con individuos ajenos a la misma se limita como mucho al intercambio esporádico de las respectivas producciones. Si una persona no se siente cómoda dentro del reducido grupo en el que accidentalmente le ha tocado vivir y trabajar, la única opción que le queda es el ostracismo, lo que en las sociedades primitivas era prácticamente

equivalente al suicidio. En cambio, en el capitalismo, las sociedades son abiertas y extensas, lo que significa que cada persona tiene ante sí opciones muy variadas de equipos de trabajo con los que colaborar. Es más, en el capitalismo una persona tiene la opción de intentar conformar su propio equipo de trabajo, ya sea montando una empresa o una cooperativa con otros trabajadores; incluso puede trasladarse hacia otras ciudades o países en búsqueda del equipo de trabajo óptimo que le permita realizarse a través de las relaciones personales y laborales con sus colegas (un científico español puede, por ejemplo, marcharse a Estados Unidos para buscar un mejor ambiente de trabajo), sin que ello suponga un ostracismo que lo condene al suicidio por exclusión social.

Por último, en relación con el cuarto aspecto de la alienación —la pérdida de control sobre la naturaleza humana del propio trabajador— Marx cree que el ser humano es incapaz de autorrealizarse como especie bajo el capitalismo debido a que, al no controlar qué produce, cómo lo produce y con quién lo produce, el trabajador no identifica su trabajo como propio, sino como algo ajeno: no vive para trabajar en actividades que lo satisfagan y agraden personalmente, sino que trabaja en actividades desagradables y desconectadas de sus propósitos vitales con el único cometido de abastecerse con los medios vitales para sobrevivir; en cierto modo, el trabajo pierde el control como ser humano porque dentro del capitalismo solo pretende satisfacer las necesidades más bajas (alimentación y seguridad), obviando las más elevadas (autorrealización personal). Nuevamente, en el comunismo primitivo parece claro que el individuo apenas es capaz de efectuar unas pocas tareas muy elementales orientadas a la supervivencia; es verdad que no dedica todo su tiempo a ellas y que disfruta de bastantes horas libres, pero esas horas libres no puede emplearlas *por definición* para alcanzar fines muy complejos o elevados: para alcanzar fines complejos y elevados (por ejemplo, la escultura, la poesía, la historiografía, el progreso científico...), necesitaría contar con medios mucho más complejos y elevados que aquellos que le proporciona la naturaleza, y esos medios necesitarían de una estructura de producción mucho más compleja y elevada que la que proporciona el comunismo primitivo (y más horas de trabajo dentro del mismo). En suma, en el comunismo primitivo el hombre apenas puede realizarse con los medios naturales a su disposición y esos medios naturales no incorporan *por definición* altas dosis de creatividad y complejidad intelectual humana con las que aspirar a fines más elevados (la naturaleza no proporciona impresoras naturales, ni laboratorios naturales, ni estadios naturales, ni óperas naturales...).

En cambio, en el capitalismo las personas sí tienen la opción de satisfacer sus necesidades últimas más elevadas. No se trata, desde luego, de una capacidad ilimitada y omnipotente, porque hay procesos productivos imprescindibles que probablemente no satisfagan a nadie; por ejemplo, en una sociedad de poetas, la construcción manual de una biblioteca puede que no colme las aspiraciones vitales de nadie, pero su edificación es *necesaria* para que todos los poetas puedan ulteriormente ejercer su actividad literaria. Existen actividades productivas que tal vez nadie considere ennoblecedoras —arar el campo, recoger basuras, limpiar los establos, construir edificios, extraer carbón de las minas...— pero que es imprescindible realizar a través del trabajo humano mientras no podamos prescindir del mismo para realizarlas, esto es, mientras no seamos capaces de mecanizar tales actividades (y la mecanización es algo que permite la acumulación de capital dentro del capitalismo). Justamente por ello, dentro del capitalismo las personas que ocupen profesiones que sí las realicen humanamente tenderán a reclamar remuneraciones menores que si tuvieran que dedicarse a actividades que les resultan desagradables; esto es, existe una especie de sobresueldo o compensación (Rosen, 1996) por la realización de actividades que la mayoría de las personas consideran desagradables frente a aquellas otras que sí son consideradas agradables (démonos cuenta de que en el comunismo primitivo esto no tiene por qué suceder). ¿Es acaso ilegítimo, absurdo o rechazable que una persona intercambie parte de su tiempo de ocio (dedicándose a tareas que no le agradan) a cambio de bienes que considera más importante que el ocio? ¿Tendría sentido decir que una persona renuncia a su naturaleza humana por el hecho de que, en el comunismo primitivo, tenga que cazar para comer aun cuando no le agrade la actividad de la caza?

El capitalismo no elimina *completa ni inmediatamente* la imperiosa necesidad de que muchas personas deban dedicarse a actividades en las que no se sienten humanamente reflejadas, pero sí que: a) compensa a esas personas con mayores remuneraciones, de modo que terminen valorando más el salario que reciben que la desutilidad de estar trabajando en algo desagradable; b) minimiza en cada momento histórico el número de personas y el número de horas que han de dedicarse a tales actividades inconvenientes, dado que la acumulación de capital va incrementando la productividad del trabajo y, por tanto, permite que, dedicando menos tiempo a actividades desagradables, obtengamos la misma cantidad de productos finales que antes. El comunismo primitivo ni compensa a las personas que se hallen en tal situación ni minimiza su número.

Ciertamente, sería injusto sugerir que Marx no suscribiera la idea de que el capitalismo permite la acumulación del capital y, con ello, facilita el advenimiento de la sociedad comunista. Recordemos que Marx solo creía posible que llegara el fin de la alienación con la implantación de la fase superior del comunismo y esta, a su vez, solo pronosticaba que llegaría cuando «corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva» (Marx, 1875). La cuestión, por tanto, pasa a ser la de si la vía socialista con la que Marx pretende reemplazar al capitalismo hasta llegar al comunismo utópico permite reducir la alienación del trabajo en sus cuatro manifestaciones.

El capitalismo minimiza la alienación frente al socialismo

Primero, el modo de producción socialista no reduce el grado de pérdida de control del trabajador sobre su producto. Por un lado porque el socialismo, al eliminar la figura del capitalista, obliga a que los costes de la acumulación de nuevo capital recaigan por entero sobre los trabajadores: son ellos quienes tienen que ahorrar forzosamente o asumir en sus carnes los riesgos de invertir. Por otro, porque la distribución de la producción bajo el socialismo está sometida al criterio arbitrario de una autoridad central a la hora de remunerar a las partes. Aunque es verdad que el socialismo predica que la remuneración debe ser proporcional al tiempo de trabajo, dado que la calidad del trabajo no es un dato objetivo (¿es igual de valiosa la hora de trabajo de un cirujano que de un criador de bonsáis?), la remuneración concreta a cada trabajador la termina fijando sin criterio alguno el planificador central.

Segundo, el modo de producción socialista tampoco proporciona al trabajador un mayor control sobre su actividad productiva, ya que esta le viene impuesta por la planificación monopolista del Estado. Cada trabajador carece, de hecho, de la libertad para intentar iniciar sus propios proyectos empresariales, generando empresas o cooperativas que ejerzan la competencia a las empresas estatales; es decir, el trabajador debe subordinarse obligatoriamente al mandato estatal (por mucho que este pueda otorgarle varias opciones entre las que elegir, como un esclavista podía proporcionárselas a un esclavo).

Tercero, el modo de producción socialista tampoco permite que el trabajador intente conformar sus propios equipos de trabajo: estos son diseñados por los planificadores según la particular apreciación de cada comisario sobre las necesidades del sector.

Y cuarto, el modo de producción socialista tampoco incrementa el control del trabajador sobre su propia naturaleza, pues en la práctica el trabajador no es considerado un fin en sí mismo, como una persona con aspiraciones propias de realizar su vida de modos distintos a los tolerados por el monopolio estatal, sino que se lo convierte en una herramienta al servicio de la dictadura del proletariado, esto es, en un esclavo del Estado socialista. La naturaleza del trabajador está más cercana a la del animal de carga que a la de una persona con objetivos propios y distintos a los del Estado.

En el siguiente cuadro resumimos las características de la alienación en cada uno de estos tres modos de producción:

	Comunismo primitivo	Capitalismo	Socialismo
Pérdida de control sobre el producto	El trabajador está sometido a las fluctuaciones de producción que le impone la naturaleza: cuando esta es adversa, no puede producir	El trabajador no está sometido a las fluctuaciones de producción que le impone la naturaleza, sino que es capaz de producir incluso en condiciones naturales adversas	El trabajador no está sometido a las fluctuaciones de la producción que le impone la naturaleza, aunque lo está en mayor grado que en el capitalismo debido a la menor productividad de la economía
	La producción se reputa conjunta a todo el grupo, de modo que cada persona se apropia de una porción del producto que no se corresponde con su contribución a generarlo, sino con normas preestablecidas de reparto	La producción es fruto de la cooperación entre capitalistas y trabajadores, de modo que cada trabajador se apropia de aquella porción del producto correspondiente a su contribución relativa al generarlo	La producción es fruto de un conjunto de trabajadores sometidos a las órdenes del planificador central, de modo que es este quien determina arbitrariamente cómo repartir el producto final.
Pérdida de control sobre la actividad productiva	Número de actividades reducido y cerrado, impuesto por las limitaciones naturales.	Número de actividades amplio y creciente, pudiendo cada persona proponer otras nuevas al resto de los ciudadanos	Número de actividades limitado por la capacidad cognitiva del planificador, quien cuenta con la potestad de imponer su voluntad a cada trabajador. Además, incapacidad de cada trabajador para proponer individualmente nuevas actividades laborales al resto de ciudadanos
Pérdida de control sobre las relaciones con otros trabajadores	Combinaciones de cooperación muy limitadas e impuestas por el grupo reducido y cerrado	Combinaciones de cooperación variadísimas, gracias al tamaño y a la apertura de las sociedades	Combinaciones de cooperación planificadas e impuestas centralizadamente por el Estado
Pérdida de control sobre su naturaleza humana	Fines vitales limitados a la satisfacción de las necesidades más elementales. Los fines superiores vinculados a la autorrealización personal no pueden lograrse por falta de medios complejos y sofisticados	Minimiza el número de personas y el número de horas dedicadas a actividades que no autorrealizan al ser humano. Además, compensa a aquellas personas que dedican más horas a ese tipo de actividades alienantes	Convierte al trabajador en una herramienta al servicio de la dictadura del proletariado, impidiéndole la realización de aquellos fines vitales que esta no acepte. La naturaleza humana se reduce a la de un esclavo o animal de carga

Parece claro, pues, que el socialismo no es la vía para minimizar ni la alienación ni la explotación. Pese a ello, podría defenderse la tesis de que, al menos, Marx sí acertó en su vaticinio final: el comunismo utópico, una

sociedad donde «corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva», sí permitiría poner fin a la alienación. Pero ni siquiera en este aspecto acierta Marx.

Solo el capitalismo podrá poner fin a la alienación

De entrada, porque el comunismo utópico admite una interpretación sobre su funcionamiento muy *distópica* a fuer de alienante. Recordemos que, para Marx, el principio de justicia del comunismo utópico se resume en «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades». Corriendo a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, uno puede entender que cada cual vaya a recibir todos aquellos bienes que correspondan a su nivel de necesidades, pero ¿a qué hace referencia el «de cada cual según sus capacidades»? ¿Acaso Marx estaba defendiendo una obligación de trabajar en aquellas actividades en las que cada persona tuviera una ventaja relativa? En tal caso, el comunismo utópico no aboliría la esclavitud, sino que la reemplazaría por una alienación determinada por las necesidades de la comunidad. Lejos de ser liberador, el comunismo se convertiría en un modo de producción absolutamente esclavizador, ya que nadie podría escapar de la obligación de contribuir a la comunidad «según sus capacidades». En realidad, Marx pensaba que en el comunismo utópico las personas volverían a autorrealizarse trabajando en aquello en lo que tenían una mayor capacidad relativa, de modo que no sería necesario obligarles a hacerlo. Queda abierta la incógnita de qué sucedería con aquellos que, pese a los benévolos pronósticos de Marx, siguieran negándose a trabajar (o trabajaran de un modo meramente testimonial). Pero no es necesario obcecarse con este punto: podemos simplemente suponer que en el comunismo utópico nadie tiene la obligación de trabajar porque todos los bienes pueden producirse por cualquier persona merced al avanzadísimo progreso técnico. Pero incluso así sigue habiendo otros problemas serios.

Primero, entendiendo de tal modo el comunismo utópico, las razones por las que, según Marx, pondría fin a la alienación son una mera petición de principios. Así, el modo de producción comunista está diseñado desde sus mismas premisas para que la aparentemente necesaria conclusión sea que la alienación y las clases sociales desaparecen; esto es, si suponemos que todos los bienes son superabundantes y que, por tanto, todo el mundo puede disponer de todos los bienes que necesite haga lo que haga, entonces la propiedad privada de los medios de producción perdería buena parte de su

lógica (pues no habría que *economizar* su uso, si bien ya vimos con anterioridad que la propiedad privada seguiría siendo valiosa para los individuos al integrar sus proyectos vitales personales), la división del trabajo carecería de sentido alguno (pues no importaría quién hiciera qué ni cómo, dado que siempre contaríamos con todos los bienes necesarios) e incluso la misma idea de trabajo se extinguiría. En el Jardín del Edén cada cual hace lo que quiere y, por consiguiente, no debería sentirse alienado.

Ahora bien, y en segundo lugar, por mucho que Marx diseñara el estadio final de la historia —el comunismo utópico— de tal forma que resultara incompatible con la propiedad privada y la división del trabajo (y, por ende, con la alienación), lo cierto es que su visión economicista de la historia lo llevó a caer en el error de pensar que, por el mero hecho de que desapareciera la escasez de bienes y servicios, la alienación necesariamente debería esfumarse. Sucede que el ser humano no solo necesita bienes materiales para lograr sus fines: el ser humano también aspira a relacionarse con sus congéneres y a influir sobre estos de un modo particular. Cada ciudadano posee su peculiar visión del bien común y de cómo él encaja dentro de ese bien común: esto es, cada persona posee su peculiar visión de cómo debe ser la sociedad y de cuál debe ser su estatus dentro de la sociedad. Dado que una misma sociedad no puede ser simultáneamente de todas las formas posibles y dado que el estatus de una persona se define diferencialmente con respecto al estatus de otras (si todo el mundo tiene estatus, nadie lo tiene), debería ser obvio que incluso en una sociedad comunista no podrán realizarse todos los modelos de sociedad ni podrán ocuparse todas las posiciones de prestigio social. Es decir, incluso en el comunismo habrá escasez de determinados bienes inmateriales. Y si existe escasez de determinados bienes inmateriales, entonces seguirá habiendo espacio para que se dé la alienación: los individuos podrán sentirse sometidos a sociedades que percibirán como ajenas y que caerían fuera de su control. El fin del trabajo no es el fin de la alienación, ya que la alienación de un individuo solo podría terminar en caso de que ese individuo fuera omnipotente (tuviera un control absoluto sobre todos los aspectos de su vida), pero por definición no todos los individuos pueden ser omnipotentes; por tanto, potencialmente siempre podrá haber individuos que se sientan alienados con respecto a la sociedad en la que viven.

Y por último: ciertamente no es descartable un escenario futuro en el que la extraordinaria acumulación de capital y la mecanización de los procesos productivos que potencia el capitalismo permitan terminar prescindiendo totalmente del trabajo humano. Sería, por ejemplo, un mundo donde los

robots realizaran todas las tareas que hoy consideramos desagradables, permitiendo que los seres humanos nos concentremos en aquellas que verdaderamente consideramos acordes con nuestras más elevadas aspiraciones. Si bien hoy por hoy se trata de un escenario de ciencia ficción, es uno de los posibles escenarios futuros. En tal caso, ¿no habría tenido razón Marx en sus pronósticos, aventurando la llegada de una sociedad sin clases desde el capitalismo? No. Como mucho, podría decirse que Marx habría tenido razón *por las razones erróneas*. Pero ni siquiera eso: aun cuando pudiésemos prescindir totalmente del trabajo, es inverosímil imaginar que la propiedad privada desaparecerá por entero (¿también nuestras propiedades más afectivas y personales, del todo insustituibles por objetos producidos por máquinas?) y, sobre todo, es innecesario denominar a ese sistema económico como «comunismo». Si el capitalismo reduce la jornada laboral de doce a ocho horas, nadie sostendría que hemos cambiado de modo de producción; pues lo mismo cabría decir si el capitalismo siguiera reduciendo la jornada laboral de ocho a cero horas. Uno bien podría denominar a tal sistema turbocapitalismo o ultracapitalismo antes que comunismo. A la postre, el pronóstico concreto de Marx era que el socialismo sustituiría al capitalismo y el comunismo surgiría desde dentro del socialismo, algo que sabemos que es inviable por cuanto el socialismo no es capaz de promover el crecimiento y la acumulación sostenible de capital (Mises, 1920; Kornai, 1992). Por ello, si la sociedad donde la necesidad de trabajar desapareciera emergiera como un estadio avanzado del modo de producción capitalista, en ningún caso se podría equiparar esa sociedad con el comunismo utópico de Marx.

En el fondo, pues, el análisis marxista yerra en todos sus puntos: ni las leyes de la historia descritas por el materialismo histórico son ciertas, ni el capitalismo maximiza la alienación y la explotación de los trabajadores frente al comunismo primitivo o el socialismo, ni la sociedad del futuro tiene visos de parecerse al comunismo utópico predicado por Marx. No hay ninguna fuerza histórica que nos conduzca a la socialización coactiva de los medios de producción ni tampoco semejante socialización supondría salto cualitativo alguno en el bienestar de la sociedad (más bien al contrario).

Crítica a la defensa de la renta básica desde la perspectiva comunista

Si la «sociedad» o las generaciones pasadas han generado externalidades positivas, sus beneficiarios no le adeudan nada a la «sociedad» o a los herederos actuales de las generaciones pasadas. Quienquiera que generara esas externalidades que conforman la «riqueza común» de una sociedad ya fue totalmente remunerado cuando las generó.

El marco filosófico marxista no da cabida a la renta básica, incluso si aceptáramos todos sus presupuestos: cada modo de producción tiene sus propios principios de justicia y la renta básica no posee encaje jurídico dentro del modo de producción capitalista. Pero, además y tal como acabamos de probar, el marco filosófico marxista es profundamente incorrecto, de modo que ninguna defensa sólida de nada puede construirse sobre arenas tan movedizas. Aun así, y como ya hiciéramos con las corrientes filosóficas anteriores, sí existen críticas adicionales que pueden efectuarse a los principales teóricos marxistas que han defendido la renta básica como sistema legítimo para redistribuir la renta.

La renta básica no es el justo pago por el uso de activos comunes

Cuando criticamos la renta básica desde el punto de vista del liberalismo, explicamos que su principal error era el de desligar la producción del ingreso: si un agente produce y otro se apropia de esa producción (la obtiene en forma de ingreso), este segundo está explotando al primero. Sin embargo, a juicio de los economistas marxistas que tratan de justificar la renta básica, la realidad es justo la inversa: existe toda una serie de activos colectivos (los recursos naturales, el lenguaje, la información, la cultura, la buena fe en las relaciones sociales, etc.) cuya renta debería redundar en beneficio de toda la sociedad pero que, sin embargo, es apropiada en forma de plusvalía por los capitalistas modernos, arrebatándosela al resto de la sociedad. En este sentido, la renta básica sería un instrumento justo por cuanto redistribuiría el excedente de los activos colectivos (de los bienes comunales) entre sus dueños legítimos, a saber, el conjunto de la sociedad; un instrumento necesario para dotar de autonomía a los ciudadanos y así poder organizar una democracia participativa que administre la economía de tal forma que desaparezca la alienación y la explotación del trabajo; y un instrumento rentable por cuanto la autonomía del trabajador inmaterial le permitiría desarrollar todo su potencial productivo en beneficio del conjunto de la sociedad. Nuestro propósito en este epígrafe es rechazar esta correspondencia entre renta básica y activos colectivos: la renta básica ni es una justa remuneración del trabajo inmaterial, ni permite una administración desalienada del trabajo, ni sería una inversión colectiva rentable en esos activos comunales.

Primero, no es verdad que los recursos naturales o el trabajo inmaterial supongan un activo colectivo del conjunto de la sociedad. El caso de los recursos naturales lo trataremos más extensamente cuando posteriormente estudiemos las justificaciones georgistas para la renta básica. Ahora nos centraremos en comprender por qué el subproducto del trabajo inmaterial —la información, los símbolos, la cultura, el lenguaje, la confianza o la afectividad— no constituye realmente un activo colectivo de la humanidad por cuyo uso haya que indemnizarla.

De entrada, los conceptos o las ideas no pueden ser objeto de apropiación: el color «rojo», la operación de «dividir» o la noción física de «calor» no pertenecen a nadie; cualquiera de nosotros puede aprehender tales conceptos e incorporarlos libremente a su acervo intelectual sin necesidad de indemnizar a nadie... pues a nadie se le restringe su capacidad de emplearlos por el hecho de que un tercero los emplee. Lo mismo cabe decir, en realidad, de constructos conceptuales más complejos como las lenguas, los himnos, los símbolos o incluso las novelas, los ensayos científicos o las fórmulas de los medicamentos: todo ello es información libre que no puede ser apropiada restringiéndoles su uso a los demás. En realidad, cuando una idea, cualquier idea, es «apropiada» por una persona, lo que se está haciendo es concediéndole un monopolio sobre el uso de tal idea; no se salvaguarda su propiedad, sino que se violan las libertades y las propiedades de otros individuos al impedirles usar tal idea (Boldrin y Levine, 2010; Rallo, 2014a, capítulo II. 9). De hecho, Hardt y Negri denuncian acertadamente que la propiedad intelectual —patentes y *copyright*— es un artificio estatal dirigido a obtener lucros ilegítimos sobre terceros, pero su solución, lejos de pasar por la abolición del monopolio intelectual, parece residir en generalizar la titularidad de la propiedad de las ideas a toda la humanidad.

A este respecto, podría replicarse que, en cierto modo, el uso que algunas personas hagan de ciertas ideas puede limitar el uso social que otras personas puedan efectuar de tales ideas. Por ejemplo, si un grupo de hispanohablantes degradan la calidad del idioma español y esa degradación lingüística se extiende, el resto de los hispanohablantes no serán capaz de seguir utilizando socialmente el «español correcto». En ese sentido, podría pensarse que las ideas sí deben ser un patrimonio global regulado por el conjunto de la humanidad. Sin embargo, el argumento es deficiente: cuando a una idea se le introduce una variación —especialmente si se trata de una variación significativa— pasa a ser *otra* idea. Que la nueva idea compita con la vieja idea (el español degradado con el español culto) y la pueda derrotar no

debería justificar que la humanidad en su conjunto deba regular semejante proceso, pues ello equivale a controlar la generación y difusión de las ideas (esto es, a instaurar la censura planetaria). Si se quiere salvaguardar el uso social de determinadas ideas, lo razonable es hacerlo desde la sociedad civil o incluso, llegado el caso, constituyendo asociaciones políticas de carácter voluntario que *internamente* regulen el uso que se hace de determinadas ideas (por ejemplo, una urbanización privada donde se impusieran normas de corrección lingüística); pero sin que ello implique la capacidad de censurar o controlar el pensamiento y el comportamiento de *otras* personas que se nieguen a suscribir ese pacto voluntario (si otra comunidad se empeña en utilizar un dialecto del español, nadie debería poder impedírselo por la fuerza).

En suma, la información, la cultura, las redes de confianza o el progreso tecnológico pueden ser el resultado de nuestras acciones e interacciones sociales, pero no por ello son propiedad de nadie (del mismo modo, la atracción sexual que una persona A siente hacia otra persona B puede ser consecuencia de las acciones seductoras de persona B, pero la atracción sexual que siente A no es propiedad de B). Y, no siéndolo, cualquiera puede actuar y valerse de semejante marco cultural o tecnológico para tratar de maximizar los beneficios esperados por sus acciones: que una persona use la lengua española para suscribir un contrato milmillonario no convierte al resto de la comunidad hispanohablante en acreedora de una comisión sobre ese contrato; como tampoco lo hace el que una persona se enriquezca dentro de una sociedad bien avenida. Si toda esa información no es de nadie, *nadie* puede exigir derechos sobre la misma.

No solo eso: cuando se señala que los ricos deben devolver parte de su riqueza a la sociedad dado que se han aprovechado de los activos colectivos de esta para generarla, se cometen dos errores adicionales (Jasay, 2002, capítulo 7). El primero es que los ricos no se han aprovechado de ningún recurso «colectivo» que no esté disponible en igual medida para el resto de la sociedad, por lo que la habilidad diferencial que da lugar a la mayor riqueza de unas personas sobre otras no puede ser una divergente disponibilidad de los activos colectivos: si dos personas hablan español, la distinta riqueza entre ambas no puede atribuirse al uso del español. Con esto no queremos señalar que la información, la cultura, la confianza o la tecnología no expliquen ninguna parte de la riqueza de una sociedad, pero la parte que explican *en exclusiva* ya estará distribuida entre todas las personas que tienen acceso equitativo a tales activos colectivos y, por tanto, no tiene sentido reclamar que

la gente sea compensada por el uso excluyente de esos activos colectivos: si todos podían seguir usándolos tanto como lo hicieron, redistribuir la renta hacia quienes en todo momento siguieron disfrutando del uso de los activos colectivos equivaldría a remunerarles dos veces por el hecho de vivir en sociedad (una, la remuneración en especie que supone usar los activos colectivos; la otra, el abono de una renta básica). En el proceso penal, al derecho a no ser enjuiciado dos veces por un mismo delito se le conoce como *non bis in idem*, expresión que también puede resultar aplicable a la inexistencia de un derecho de no ser remunerado dos veces un mismo hecho.

El segundo error es asumir que quien utiliza el acervo de activos colectivos en su propio provecho no contribuye, a su vez, a renovar, actualizar y expandir ese acervo de activos colectivos: es fácil ver que la generación de externalidades positivas que incrementan el acervo de activos colectivos es una más que justa compensación por haber dispuesto previamente de ese conjunto de activos (en este caso, el principio *non bis in idem* proscibiría la obligación de pagar dos veces por el uso de los activos colectivos, cuando ya se ha soportado el coste de reponerlos e incrementarlos con su uso). Por ejemplo, sería absurdo reclamarle a J. K. Rowling una compensación a toda la comunidad angloparlante por haberse enriquecido escribiendo *Harry Potter* en inglés cuando la propia escritora ha sido una de las que más ha contribuido a divulgar la lengua inglesa por todo el mundo. O dicho de otra manera, es verdad que vivir en sociedad constituye una externalidad positiva para las personas (salvo para aquellas hurañas que deseen vivir aisladas del mundo) y que, además, la magnitud de esa externalidad positiva es creciente con la calidad y complejidad de la sociedad; pero de esa externalidad positiva son emisores y receptores *todos* los que componen una sociedad: solo si hubiera individuos que fueran emisores de externalidades positivas, pero no receptores de las mismas, tendría cierto sentido emplear el argumento anterior (si bien seguiría siendo erróneo, por cuanto no existen derechos de propiedad válidos sobre tales externalidades, como previamente hemos argumentado).

Financiar la democracia participativa con una renta básica incrementa la alienación y la explotación

Por consiguiente, la renta básica *no* es una remuneración adeudada a la humanidad como compensación de la riqueza generada por el subproducto del trabajo inmaterial: no solo esos subproductos del trabajo inmaterial no son propiedad colectiva de nadie sino que, aun cuando lo fueran, el principio *non*

bis in idem proscribe financiar la renta básica en concepto de compensación por el uso de tales activos colectivos.

Pero Hardt y Negri no solo afirman que el pago de una renta básica es un acto justo a modo de compensación por el uso de activos comunes, sino que emplean un segundo argumento: la renta básica es necesaria para instituir una democracia participativa que libere a la multitud de la alienación y de la explotación a la que es sometida por los capitalistas. Mas, como ya hemos probado en el epígrafe anterior, la alienación dentro del sistema capitalista es la menor de las posibles y, además, no es pertinente hablar de explotación del trabajo por el capital cuando simplemente existe un legítimo reparto del producto final según su contribución relativa. Sucede que, para desgracia de los defensores de la renta básica, tales argumentos no solo siguen siendo válidos para las economías modernas (las economías posfordistas caracterizadas por el «trabajo biopolítico»), sino que lo son en mucha mayor medida.

En las economías modernas la alienación se halla en mínimos... según propio reconocimiento de Hardt y Negri. Ambos autores señalan que, con el surgimiento del trabajo biopolítico, las fronteras entre la vida laboral y la vida personal se están esfumando crecientemente: «La división económica tradicional entre trabajo productivo y trabajo reproductivo desaparece, ya que la producción capitalista se va orientando cada vez más a la producción no solo (ni siquiera principalmente) de mercancías, sino también de relaciones sociales y de formas de vida. En la medida en que la diferenciación entre el tiempo de trabajo y el tiempo libre se esfuma, el poder productivo del trabajo se está transformando en un poder para generar vida social» (Negri y Hardt, 2011, capítulo 3). Sin embargo, justamente esta descripción que nos ofrecen Hardt y Negri del trabajo actual es exactamente opuesta a la que nos ofrecía Marx del trabajo alienado: «¿En qué consiste, entonces, la alienación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que, en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador solo se reconoce a sí mismo fuera del trabajo, y en el trabajo se reconoce fuera de sí mismo. Está en casa cuando no trabaja y cuando trabaja no está en casa. Su trabajo no es, pues, voluntario, sino coactivo: trabajo forzoso» (Marx, 1927).

Claramente, el trabajo biopolítico que describen Hardt y Negri es un trabajo donde la alienación ha desaparecido casi por completo... en tanto en

cuanto el trabajador se siente en el trabajo como si estuviera en casa. Exactamente lo mismo señala el filósofo francés André Gorz: «[Los trabajadores] se convierten en miembros de una gran familia. La relación entre el trabajador y la empresa y entre el trabajador y el trabajo corporativo se convierte en su único vínculo social» (Gorz, 1999, capítulo 2). Difuminadas las fronteras entre vida laboral y vida personal, solo cabría concluir que el capitalismo ha terminado erradicando la alienación al incorporar a los trabajadores a apasionantes proyectos profesionales con los que se sienten identificados. Acaso para salvar semejante conclusión, Gorz desarrolló el concepto de «autonomía dentro de la heteronomía»: básicamente, la idea de que las preferencias, la información, el lenguaje y las modas de los trabajadores están externamente manipuladas para que estos terminen tomando las decisiones que la empresa necesita que tomen. En tal caso, la alienación termina equiparándose a la falsa conciencia del trabajador por adoptar unas preferencias que no coinciden con sus *auténticas* preferencias (una idea que en absoluto es ajena a Marx).

Pero aquí nos topamos nuevamente con el mismo error que ya le criticamos al materialismo histórico, a saber, que lance hipótesis que no pueden ser verificadas ni falsadas: si el trabajador se siente ajeno a su empleo, entonces está alienado; si el trabajo se siente realizado con su empleo, entonces *también* está alienado. A falta de una explicación más desarrollada sobre cuáles deberían ser esas verdaderas preferencias de los trabajadores que los empresarios consiguen manipular en su favor (cosa que no negamos que pueda suceder, pero sí que *necesariamente* tenga que suceder), diagnosticar que esta manipulación se está produciendo y está teniendo éxito a la hora de arrollar unas desconocidas metapreferencias del empleado es puro dogma de fe. Lo único que sabemos es que, según reconocen Hardt, Negri o Gorz, las manifestaciones externas de la alienación, tal como las describió Marx, se han reducido en las etapas más avanzadas del capitalismo: en la actualidad, no hay más gente disconforme con su empleo, sino menos (y, por los motivos que hemos explicado anteriormente, esta tendencia tenderá a intensificarse conforme el capitalismo permita seguir acumulando capital y generando riqueza). Sostener, a falta de pruebas, que esa mayor autorrealización solo puede ser fruto de la manipulación de las preferencias es una pura petición de principios. Sería como decir: «por necesidad suponemos que la alienación es consustancial al capitalismo y solo puede ser así, suceda lo que suceda».

Además, la alternativa que proponen Hardt y Negri frente al capitalismo de libre mercado —la democracia participativa— no es menos alienante, sino

mucho más. Basta con retomar los argumentos básicos que empleamos dentro del republicanismo para explicar que la democracia deliberativa generaba formas inadmisibles de dominación para entender por qué la democracia participativa —que pivota mucho más sobre el voto y menos sobre la deliberación— sería alienante para muchas personas: la falta de incentivos, la inexistencia de una solución universal, los problemas de información, la imposibilidad de agregar preferencias o los sesgos inerradicables dentro de la elección colectiva necesariamente llevarán a muchas personas a sentirse incómodas dentro de una comunidad política o económica y, en caso de que no admitamos su separación de la misma, será obvio que tenderán a sentirse como objetos al servicio de los demás, esto es, tenderán a experimentar la alienación en sus vidas. De hecho, la versión extrema de la organización económica de la democracia participativa, la llamada economía participativa, nos ofrece dos buenos ejemplos de que la alienación del trabajo sería muchísimo más radical que bajo el capitalismo de libre mercado.

La economía participativa se basa, como decíamos, en la toma de decisiones igualitarias sobre la organización económica. Para que tales decisiones partan verdaderamente de una posición de igualdad no solo es necesario abolir la propiedad privada, sino que nadie ocupe puestos de trabajo que sean claramente superiores al resto y, para ello, los defensores de la economía participativa proponen obligar a los trabajadores a rotar de ocupación dentro de su empresa y entre empresas:

La única forma de equilibrar la deseabilidad y el empoderamiento entre los puestos de trabajo es obligar a la gente a dedicar parte de su tiempo fuera de su puesto de trabajo principal, compensando las ventajas o desventajas que ese empleo tenga con respecto a la media. Si tú trabajas en una mina de carbón que tiene un índice 4 [baja deseabilidad y empoderamiento], mientras que el índice medio de todos los empleos de la economía es 7, tendrás que pasar buena parte de tu tiempo trabajando fuera de las minas. Si, en cambio, trabajas en un centro de investigación con índice 13 [alta deseabilidad y empoderamiento], tendrás que trabajar fuera del centro de investigación bastantes horas a la semana para dedicarte a tareas gravosas que rebajen tu índice medio hasta 7 (Albert, 2003, capítulo 6).

Parece obvio que *obligar* a la gente a trabajar en ocupaciones que le desagradan es una forma de alienarlos.

Lo mismo cabe decir con respecto a la planificación de la producción: dado que trabajadores y consumidores tienen que votar para decidir qué cantidad y calidad de bienes se producen, los defensores de la pareconomía reputan aceptable que se pueda *obligar* a los trabajadores a trabajar una mínima cantidad de horas para fabricar una mínima cantidad de bienes y servicios, es decir, restablecer la esclavitud: «En lugar de permitir que se modificaran las propuestas en cualquier dirección, podrían imponerse límites.

Por ejemplo, a los consumidores se les podría prohibir que incrementaran su demanda de ciertos bienes por encima de un cierto porcentaje medio proyectado para el conjunto de la economía. O a los productores se les podría prohibir que redujeran sus propuestas de producción por debajo de un cierto porcentaje» (Albert, 2003, capítulo 8). Nuevamente, parece obvio que el esclavo está más alienado que el hombre libre.

En suma, la aparición de nuevos puestos de trabajo conforme la economía se va desarrollando gracias al capitalismo va reduciendo la alienación: los empleos cada vez son menos manuales, menos duros, menos repetitivos, menos impersonales y pasan a ser más personales, agradables e identificables. Es más, el capitalismo permite que los trabajadores se conviertan en profesionales autónomos, empresarios o cooperativistas: el trabajador no está condenado a ser trabajador, sino que puede asociarse con otras personas para promover un plan de creación de riqueza para los demás. Esa libre asociación permite conformar lazos colaborativos entre personas afines que, hasta cierto punto, mimetizan los lazos familiares por cuanto la base de las relaciones entre los socios es el trato continuado y la confianza recíproca en la persecución de objetivos comunes (McCloskey, 2006, capítulo 8).

La renta básica tampoco es la compensación adeudada por las nuevas formas de explotación del trabajo por parte del capital

Si las alternativas al capitalismo no son menos alienantes, sino muchísimo más, no podrá justificarse la implantación de una renta básica para contrarrestar una alienación menguante. ¿Acaso puede justificarse, sin embargo, apelando a la existencia de nuevas formas de explotación del trabajo por parte del capital? Tampoco. Ni la explotación tradicional cabe reputarla explotación (tal como ya vimos), ni las nuevas formas de explotación caben serle imputadas al capitalismo; y es que esas nuevas formas de explotación que citan Hardt y Negri o bien no son explotación en absoluto o bien son formas de explotación causadas por el Estado y no por un libre mercado capitalista.

Entre las formas de explotación que *no* lo son en absoluto cabe mencionar la liberalización de la educación o la existencia de mercados financieros: la educación libre permite a cada persona escoger la formación curricular que desee, escapando así del yugo del adoctrinamiento y de la ineficiencia estatal a la hora de formarlo humana y profesionalmente; al contrario, deberíamos considerar que es el Estado quien explota al trabajador cuando le obliga a

pagar un coste gigantesco por una educación que apenas le concede capacidad para prosperar autónomamente en un mercado libre (Rallo, 2014a, capítulo II. 10). Asimismo, la existencia de mercados financieros amplios, incluso aunque admitiéramos el marco marxista, deberíamos considerar que tienden a reducir la explotación: a mayor oferta de capitales compitiendo por contratar a un número dado de trabajadores, menor será la tasa de ganancia del capital. Es más, en la medida en que un trabajador cualquiera pueda captar una parte del sobreabundante capital de los mercados financieros y crear una empresa exitosa con él, los propios mercados financieros le habrán proporcionado los medios para convertirse en el dueño de su propio negocio. En ausencia de mercados financieros, un trabajador solo podría crear una empresa ahorrando año a año una pequeña parte de su sueldo hasta alcanzar el capital mínimo necesario; los mercados financieros permiten anticipar esa suma.

Entre las formas de explotación que podríamos considerar tales pero que no cabe atribuir al liberalismo sino al intervencionismo estatal podemos mencionar la rapiña de los recursos naturales, la propiedad intelectual o la financiarización de la economía. Por rapiña de los recursos naturales, Hardt y Negri entienden la expropiación por parte del Estado de las propiedades comunales tradicionales para serles transferidas a individuos particulares: pero la propiedad grupal sobre un recurso natural (por ejemplo, la de un grupo de agricultores sobre una tierra; o la de una comunidad de regantes sobre un río) es una forma de *propiedad privada comunal* que el Estado conculca al expropiarla para *redistribuirla* entre determinadas personas cercanas al poder político (McKean, 2000); dado que la expropiación estatal de la propiedad atenta contra los principios del liberalismo, no puede considerarse a esta una manifestación del mismo.

Por propiedad intelectual cabe entender la prohibición estatal de que ciertas personas materialicen en su propiedad privada la información que previamente fue concebida por una tercera persona (por ejemplo, prohibición a que elabore en mi laboratorio un medicamento porque otro encontró antes la fórmula); lejos de ser una defensa de la propiedad privada es una conculcación de la misma que contribuye a implantar un monopolio intelectual altamente lucrativo para aquellos individuos o empresas privilegiados por el Estado. De hecho, las primeras leyes de «propiedad» intelectual fueron aprobadas por Inglaterra en 1624 bajo el revelador nombre de «estatuto de monopolios». Por tanto, tampoco es un instrumento coherente con los principios liberales (Boldrin y Levine, 2010; Rallo, 2014a, capítulo II. 9).

Por último, la financiarización de la economía va más allá de la existencia de mercados financieros y se refiere a la concesión de prebendas estatales a la banca (bancos centrales, dinero de curso forzoso, fondos de garantía de depósitos, rescates estatales, etc.) para que detenten una posición privilegiada dentro de los mercados financieros, pudiendo externalizar parte de los costes nocivos de su actividad sobre el conjunto de la sociedad (por ejemplo, vía rescates estatales), pero, asimismo, la concesión de privilegios estatales a ciertos agentes para convalidar la coacción sobre los restantes individuos es totalmente opuesta al liberalismo (capítulo II. 5, Rallo 2014a).

Nuevamente comprobamos, pues, que en el libre mercado capitalista no hay explotación y que la alienación se reduce al mínimo posible. Por tanto, no hay margen para justificar la implantación de una renta básica. Máxime cuando, según Hardt y Negri reconocen, el trabajo biopolítico (el capital humano y social de la multitud) depende cada vez menos del capitalista para generar autónomamente riqueza; por tanto, el trabajador —o su organización en forma de cooperativas— es cada vez más capaz de competir vis a vis con el capitalista tradicional: «Mientras que en la era de la hegemonía de la producción industrial eran los capitalistas quienes les proporcionaban a los trabajadores los medios y los esquemas de cooperación que coordinaban la producción, en la producción biopolítica el trabajo es crecientemente responsable de generar esa cooperación. En consecuencia, el trabajo biopolítico se va volviendo cada vez más autónomo frente al control capitalista» (Negri y Hardt, 2011, capítulo 6). Lejos de estar forzado a vender su fuerza de trabajo por hallarse desposeído de medios de producción, el propio trabajador va siendo cada vez más el único factor productivo verdaderamente valioso: los cada vez más recurrentes casos de pequeñas empresas creadas por un grupo de trabajadores en un garaje o en un aula universitaria (Google, Facebook o WhatsApp) y que, en unos pocos años, son vendidas a los capitalistas financieros por miles de millones de euros son buena muestra de ello. Hardt y Negri concluyen, empero, que sin una organización estatal adecuada el trabajador será incapaz de organizarse para liberarse del yugo capitalista, pero esto nuevamente es una arbitrariedad: si el valor social y económico reside en ciertas formas de trabajo biopolítico, si este trabajo biopolítico no necesita de prácticamente ninguna asistencia de los capitalistas y si, además, no existen impedimentos estatales a la autoorganización de los trabajadores biopolíticos (tal como defiende el liberalismo), *entonces por necesidad* estos terminarán desplazando competitivamente a los capitalistas tradicionales.

A la vista de lo anterior, acaso cupiera defender la renta básica como instrumento necesario para reducir la alienación; a saber, que aun cuando el capitalismo sea el sistema económico que minimice la alienación y elimine la explotación, la combinación de la renta básica dentro del sistema capitalista sería el mecanismo óptimo para erradicar la alienación. Pero fijémonos en que, como ya explicamos en el capítulo sobre el liberalismo, la renta básica equivale a establecer la explotación estructural de unas personas sobre otras: aquellas que producen terminan convirtiéndose en instrumentos involuntarios de las personas que ingresan sin producir. Claramente, pues, es subóptimo sustituir un sistema en el que no existe explotación (capitalismo) por uno donde sí existe (capitalismo con renta básica). Y, a su vez, tampoco es cierto que la renta básica elimine la alienación: en la medida en que los impuestos necesarios para financiar la renta básica les arrebatan a las personas parte de su producción, esas personas se sienten alienadas con respecto a esa producción propia de la que no pueden disponer (al igual que, según Marx, el obrero se siente alienado con respecto a su producción por cuanto el capitalista se la arrebatata). Por consiguiente, como mucho cabría decir que la renta básica sustituye unos tipos de alienación por otros, pero en tal caso no hay razón para implantarla; sobre todo cuando, como ya explicamos, el tipo de alienación propia del capitalismo tiende a reducir cada vez más la existencia de la alienación, mientras que la implantación de la renta básica (en tanto interrumpe la división del trabajo y la acumulación de capital) tiende a consolidarla.

La renta básica no multiplica la productividad del trabajador

Para terminar, nos queda por analizar el último argumento que Hardt y Negri ofrecen para defender la renta básica: a saber, que la renta básica multiplica la productividad del trabajo biopolítico, al dotar a cada trabajador con una autonomía mínima para que desarrolle todo su potencial. La idea es simple: en la sociedad actual, muchos trabajadores podrían lanzarse a crear revolucionarias pymes o a generar nuevas formas de conocimiento que podrían multiplicar el bienestar y la productividad de la humanidad pero no lo hacen por miedo a perder su patrimonio o por falta de un sustento suficiente. La renta básica, en la medida en que proporciona un sustento mínimo e incondicional a todos, incrementaría la predisposición a emprender o a investigar, siendo por tanto una buena inversión social.

A este respecto, conviene remarcar de entrada una cierta contradicción interna entre Hardt y Negri: según ellos, el capital ha dejado de desempeñar casi cualquier papel a la hora de colaborar productivamente con el trabajo biopolítico, pero aquí vemos que eso no es del todo cierto. Aun cuando la importancia del trabajador cualificado (del capital humano) se haya reforzado en las relaciones de producción, el capitalista tradicional sigue desempeñando un papel muy valioso: proporcionar financiación a los trabajadores *asumiendo el riesgo de esa financiación*. Justamente, un trabajador adverso al riesgo puede no lanzarse a crear una empresa con su patrimonio, pero si el riesgo de esa creación de la empresa lo asume el capitalista, entonces sí estará dispuesto a ello. ¿En qué sentido cabe considerar explotación un servicio tan valioso como internalizar los riesgos de un proyecto empresarial? ¿O acaso lo que buscan Hardt y Negri es explotar al capitalista (obligarle a pagar una renta básica) para evitar que reciba compensación por el valioso servicio que presta (asumir los riesgos de los nuevos proyectos de investigación)?

Pero dejando de lado esta contradicción, hay un problema mucho más de fondo en el planteamiento de Hardt y Negri: su idea es que los recursos naturales o el trabajo inmaterial deben ser considerados como un activo comunal que debe ser gestionado y acrecentado en común a través de la provisión de una renta básica que induzca a cada persona a trabajar en aras de ese procomún. Sucede que un bien comunal no puede ser administrado de cualquier modo; es verdad que los bienes comunales adecuadamente gestionados tienden a prosperar y florecer, pero a su vez los bienes comunales mal gestionados tienden a marchitarse por ser víctimas de la llamada tragedia de los comunes (sobreexplotación de los recursos compartidos).

¿Y cuál es el modo de gestionar adecuadamente un bien comunal? La Premio Nobel de Economía Elinor Ostrom dedicó su vida a analizar casos actuales e históricos de bienes comunales para extraer ciertas características generales que compartían todas las experiencias de bienes comunales exitosos. Así, Ostrom halló ocho de esas características: definición de las fronteras del bien comunal, adaptación de sus reglas a las circunstancias locales, autonomía a la hora de elaborar las reglas, flexibilidad a la hora de modificar las reglas, descentralización de la administración, control de las reglas por los propios comuneros, aplicación de sanciones graduadas a los incumplidores de las normas y mecanismos sencillos de resolución de controversias (Ostrom, 1990, capítulo 3). De estas ocho características, puede que la más importante sea la primera: una adecuada definición de las fronteras del bien comunal. Básicamente, la idea es que deben existir límites externos e

internos a la explotación del bien comunal: los externos se refieren a que nadie de fuera del grupo ha de poder apropiarse de los frutos del bien comunal; los internos, por su parte, implican la necesidad de que existan criterios de apropiación de los frutos del bien comunal por parte de los copropietarios y que, además, estos criterios sean razonables en el sentido de existir una cierta correspondencia entre la dedicación individual al procomún y la remuneración cosechada, a saber, «reglas que otorguen más beneficios a aquellos dispuestos a invertir más y que no otorguen ningún beneficio a aquellos que optan por no invertir nada» (McKean, 2000).

El error de Hardt y Negri es justamente no reconocer la existencia de fronteras en la administración de la *res communis*. Por un lado, las fronteras sobre quiénes son copropietarios de los recursos naturales o del trabajo inmaterial no están en absoluto definidas: cualquier ser humano puede entenderse que posee una porción de esos activos colectivos por el mero hecho de existir. Por otro, y mucho más grave, el criterio de apropiación de los frutos de esos bienes comunales no guarda ninguna proporcionalidad con el trabajo desempeñado: todas las personas cobran una renta básica por igual, con independencia de si han contribuido enormemente a acrecentar el acervo de bienes comunales o no. Por consiguiente, el establecimiento de una renta básica no solo es injusto, sino que además es ineficiente a la hora de gestionar los presuntos activos colectivos que describen Hardt y Negri; la renta básica *universal* no establece fronteras ni externas ni internas a la apropiación de los frutos del procomún, motivo por el cual tenderá a ser víctima de la llamada «tragedia de los comunes». Es fácil comprobar que así sucederá apenas analizando la estructura de incentivos que engendra la renta básica a propósito de la administración de los activos colectivos.

Por un lado, si los frutos de un activo colectivo se reparten con independencia del esfuerzo dirigido a generarlos (a saber, si la renta básica es igual para todos con independencia de las contribuciones individuales al procomún), se estimulará que muchas personas opten por no destinar suficiente tiempo a la generación de trabajo inmaterial o al cuidado de los recursos naturales; por tanto, la generación y regeneración del procomún exhibirá un nivel subóptimo. Por otro lado, si las personas que sobreconsumen o que destruyen el activo colectivo no internalizan tales pérdidas sino que las externalizan al resto de los ciudadanos, también habrá una tendencia a erosionar el procomún; eso es lo que sucede, justamente, cuando la renta básica incentiva que todo el mundo se lance a invertir en «algo» por el mero hecho de disfrutar la iniciación de un proyecto

empresarial, aun cuando no se esté demasiado seguro sobre la viabilidad de semejante plan de negocios (es decir, equivale a fomentar que se asuman socialmente demasiados riesgos por cuanto parte del coste de los fracasos individuales se termina socializando y repartiendo entre los demás conciudadanos).

Por consiguiente, es engañoso pensar que la renta básica permite desatar todo el potencial de los activos comunales; por el contrario, dado que la renta básica no respeta las reglas esenciales de una exitosa y sostenible administración del procomún —establecer límites internos y externos a la apropiación de los frutos del procomún—, este tiende a disolverse en la llamada tragedia de los comunes. Por tanto, la renta básica ni es justa, ni reduce la alienación del trabajo al integrarse en una democracia participativa, ni es eficiente cuando se trata de mantener y reproducir el procomún.

Habiendo fracasado el comunismo tanto en la teoría como en la práctica a la hora de establecer un sistema social que respete la libertad de los individuos y multiplique sus opciones vitales —incluyendo su versión suavizada de llegar a una *res communis* a través del establecimiento de una renta básica—, solo cabe preguntarse cuál es el motivo de que, a pesar de todas las refutaciones teóricas y de toda la evidencia empírica, el sistema comunista siga seduciendo a millones de personas y pareciéndonos intuitivamente correcto.

Y la razón parece estar, precisamente, en el comunismo primitivo, el estadio original de la historia según el materialismo histórico y aquel al cual deberíamos regresar en una versión modernizada para alcanzar el fin de la historia: los seres humanos somos fruto de la evolución y, por tanto, nuestra mente también lo es. La mente humana se ha conformado y adaptado durante varias decenas de miles de años al entorno propio de cazadores y recolectores (Rubin, 2003): grupos pequeños, con fuertes lazos de reciprocidad y ayuda mutua para garantizar su supervivencia, con una muy limitada división del trabajo y acumulación de capital, y con completa ausencia de crecimiento económico (la producción y distribución de bienes eran un juego de suma cero). Nuestras mentes, por consiguiente, están adaptadas para razonar y sobrevivir en un mundo antiguo que no es nuestro mundo moderno: un mundo antiguo caracterizado por un comunismo primitivo que erróneamente pretendemos trasladar a nuestro mundo moderno caracterizado por las amplias sociedades abiertas que sobreviven y prosperan merced el crecimiento económico continuado en un marco caracterizado por la división del trabajo, la acumulación del capital y el intercambio recíproco. Es, pues,

exactamente como decía Leszek Kolakowski (1978, epílogo): el marxismo obtiene su fuerza de la necesidad psicológica de creer en él. Las reglas del comunismo primitivo, dentro de las cuales se ha desarrollado nuestra mente, no sirven para las modernas sociedades complejas: el comunismo utópico cuyo advenimiento profetizaba Marx —o la renta básica dentro de una sociedad comunal que defienden Hardt y Negri— solo son, en última instancia, el subproducto de una mente evolutivamente atrapada en la era de los cazadores y recolectores. El comunismo no es el futuro de la humanidad, sino su muy arcaico pasado.

6

Otras corrientes filosóficas

Las ideologías antiliberales ganan y retienen crédito en tanto en cuanto encajan con nuestras inclinaciones, legitiman nuestros intereses y promueven nuestras políticas. Amamos la retórica de la libertad y nos entregamos a ella sin medida, pero es bastante dudoso que realmente nos guste el contenido sustantivo de la libertad.

ANTHONY DE JASAY

Con el ánimo de completar nuestras críticas a las diversas defensas filosóficas de la redistribución de la renta en general y de la renta básica en particular, procedemos a resumir y criticar brevemente las justificaciones que se ofrecen desde otras diversas corrientes de pensamiento como el utilitarismo, el suficientarismo, el feminismo, el comunitarismo, el ecologismo, el georgismo, el tercermundismo, el subconsumismo, el fascismo, el obrerismo y el ludismo.

Utilitarismo

El utilitarismo es la doctrina que propugna que la justicia de una determinada conducta debe valorarse según el placer que esa conducta contribuye a generar. Se trata de una corriente filosófica que puede aplicarse tanto en la esfera privada (cada persona debe comportarse de tal manera que maximice en cada momento su placer y minimice su dolor) como en la esfera pública (las instituciones políticas deben diseñarse y deben actuar de tal manera que maximicen el placer del conjunto de la sociedad). Algunas reformulaciones modernas del utilitarismo poseen una base menos hedonista y, en lugar de colocar el acento en el placer, lo colocan en la satisfacción de las preferencias e intereses personales en un sentido amplio, esto es, en el bienestar o la felicidad humana (Singer, 1979 [1993], capítulo 1). A su vez, otras reformulaciones del utilitarismo no pretenden descubrir qué acciones concretas contribuyen a maximizar el bienestar individual o colectivo, sino qué normas morales o legales conducen indirectamente a ese bienestar (Yeager, 2001, capítulo 4). Así pues, al utilitarismo (en sus distintas variantes: utilitarismo hedonista, utilitarismo de preferencias o utilitarismo indirecto) se

lo suele resumir como «la búsqueda del mayor bienestar para el mayor número de personas» (Bentham, 1776).

El utilitarismo defiende que redistribuyendo la renta se incrementa el bienestar total

Sobre este presupuesto ético, el utilitarismo tiende a legitimar una amplia redistribución de la renta por parte del Estado escudándose en la llamada ley de la utilidad marginal decreciente. Según la ley de la utilidad marginal decreciente, la utilidad que una persona consigue de las unidades adicionales de un mismo bien va siendo cada vez menor: la primera unidad de un bien nos permite alcanzar fines muy valiosos, pero las unidades sucesivas de ese mismo bien se dirigen a satisfacer fines cada vez menos valiosos. Lo mismo aplica aparentemente al caso del dinero: dado que el pobre tiene muy poco dinero, las unidades adicionales de dinero las valora mucho; dado que el rico tiene mucho dinero, las unidades que se le sustraigan le supondrán una muy baja pérdida de valor. Por consiguiente, la utilidad total de una sociedad se potencia redistribuyendo la renta. Fue el economista Arthur Cecil Pigou el primero que planteó este argumento: «Es evidente que cualquier transferencia de renta desde un hombre relativamente rico a un hombre relativamente pobre con los mismos gustos tenderá a incrementar el bienestar total de la sociedad, dado que permite que las necesidades más urgentes sean satisfechas a costa de las menos urgentes» (Pigou, 1932, capítulo I. VIII). A su vez, Peter Singer lo ha reiterado más recientemente: «El utilitarismo no tiene ningún problema en justificar una muy sustancial redistribución coactiva de la renta, desde ricos a pobres. Todos reconocemos que 1000 dólares son mucho menos importantes para la gente que gana 100 000 dólares anuales que para la gente que intenta sobrevivir con 6000. Por tanto, en circunstancias normales, incrementamos la felicidad total cuando tomamos de los que tienen mucho y se lo damos a quienes tienen poco. En consecuencia, eso es lo que tenemos que hacer. Para el utilitarista es tan simple como eso» (Singer, 1975).

Siendo la redistribución de la renta *justa* para el utilitarismo por cuanto permite maximizar el bienestar total, el utilitarismo tampoco verá problema alguno en que sea el Estado quien capitanee este proceso de redistribución: la coacción estatal no será calificada de ilegítima por cuanto el fin justificará los medios. La cuestión, por consiguiente, no será si redistribuir la renta es justo, sino hasta qué punto el utilitarismo resulta más compatible con la renta básica que con otras políticas redistributivas diseñadas de un modo distinto. Por

ejemplo, si redistribuir la renta en favor de los más necesitados aumenta el bienestar global, ¿por qué establecer una renta básica que la redistribuye en favor de *todos* los ciudadanos (drenando recursos que podrían haber incrementado todavía más las transferencias hacia los más necesitados)?

En este punto, algunos utilitaristas han adoptado una postura pragmática: dadas las dificultades prácticas para distinguir entre las personas necesitadas de ayuda y las no necesitadas, la mejor manera de maximizar el bienestar social es a través de una renta básica que, al menos, garantice un bienestar mínimo a todo el mundo (Goodin, 1995, capítulo 14).

Crítica al utilitarismo

Probablemente las dos mejores críticas contra el utilitarismo provengan de dos rivales intelectuales tan formidables como Robert Nozick y John Rawls. Si tomamos la sintética definición del utilitarismo como «la mayor felicidad para el mayor número de personas», podríamos decir que Nozick rechaza la parte de «la mayor felicidad» y Rawls la parte de «para el mayor número de personas».

Comencemos con Nozick. De acuerdo con el filósofo estadounidense, es falaz que las personas tengan como objetivo maximizar el placer que sienten (tal como defiende el utilitarismo hedónico). Para demostrarlo, Nozick nos propone un experimento mental: supongamos que existe una máquina de realidad virtual que nos proporciona experiencias satisfactorias que no somos capaces de distinguir de las experiencias reales y que, por tanto, maximizan nuestro bienestar mientras estamos conectados a la máquina (Nozick, 1974, capítulo 3). La cuestión que nos plantea Nozick es si consideramos que una vida así merece ser vivida y si, por tanto, resulta previsible que una persona escogiera sumergirse permanentemente en ese Matrix de sensaciones irreales pero agradables. El utilitarista debería responder que *sí*, dado que lo único que importa es experimentar el mayor placer posible. Nozick cree que no, ya que las personas no solo queremos experimentar el placer de las cosas hechas, sino también hacer las cosas; aspiramos a ser personas con identidad propia, y no sujetos anónimos más conectados a una máquina; y queremos vivir en y reconocer la realidad, no estar suspendidos en nuestra imaginación. Por tanto, si cuentan más elementos aparte del placer inmediato, el utilitarismo no puede ser considerado una filosofía adecuada para el ser humano.

Una conocida réplica utilitarista a Nozick consiste en alejarse del utilitarismo hedónico: basta con suponer que los otros valores que cita el

filósofo estadounidense son fuente de utilidad y de bienestar (el bienestar de hacer las cosas, de ser una persona con identidad propia, de distinguir la realidad de la ficción) para rehabilitar el utilitarismo (Singer, 1975). Pero, aun así, lo que la reflexión de Nozick está justamente poniendo de manifiesto es que el ser humano aspira a vivir una vida plena como agente autónomo en la que pueda autorreconocerse en todos los sentidos: no solo cuenta el placer como pulsión psíquica, sino la coherencia entre los distintos valores y objetivos vitales de cada ser humano. Por eso mismo, el utilitarismo no puede pretender caracterizar toda clase de utilidad mediante una misma magnitud homogénea: para una persona, existen distintos tipos de placeres y distintos tipos de preferencias que no resultan necesariamente reducibles a una única e idéntica unidad. La utilidad cobra más sentido cuando se la caracteriza como un vector con varios componentes irreducibles y en coexistencia (por ejemplo: placer físico, placer sexual, placer intelectual, placer social, placer afectivo, dolor físico, dolor emocional, dolor reputacional, etc.) que como una magnitud única dentro de la que colapsan todas esas sensaciones e intereses variados (Sen, 1980-1981). En tal caso, la felicidad del sujeto a lo largo de toda su vida no procederá de que reciba pasivamente una serie de sensaciones estimulantes o de que complete satisfactoriamente diversos intereses heterogéneos, sino de que sea autor y creador de su propia existencia *real* configurando ese vector de sensaciones e intereses heterogéneos de un modo armónico y coherente con su concepción moral de la buena vida: una tarea que el propio sujeto solo puede ejercer a través del aprendizaje, de la introspección y de la prueba, el error y la rectificación de sus propias decisiones (esto es, de la acumulación de conocimientos y experiencia a lo largo de su vida). Pretender conocer desde un comienzo y sin margen de error todo el conjunto de decisiones vitales necesarias para maximizar todo el vector de utilidad implicaría el acceso a una inexistente información perfecta acerca de las consecuencias futuras de una acción sobre el bienestar propio y ajeno y sobre el aprendizaje propio y ajeno (Yeager, 2001, capítulo 1).

Pero ¿qué sucedería si dispusiéramos de ese conocimiento perfecto y, en efecto, pudiéramos conocer cómo las distintas acciones concretas repercuten sobre el bienestar intertemporal de todos los distintos componentes que conforman los vectores de utilidad de una sociedad? Aquí es donde entra Rawls: para Rawls, el utilitarismo no considera a cada persona como un agente con proyectos vitales propios, sino que termina reputándolo como un medio para la consecución de los fines de los demás. Esto, de entrada, ya supone toda una contradicción interna en el utilitarismo: si el principio moral

que debe regir el comportamiento de cada persona es el de maximizar su propia utilidad, resulta incoherente exigirle a los individuos que acepten sacrificar su propia utilidad en aras de una mayor utilidad *de los demás*. Con tal de lograr una maximización social de la utilidad, pues, el utilitarismo termina pidiendo a los individuos que acepten metavalores morales *más importantes* que la maximización individual de *su* utilidad (valores como la imparcialidad, la igualdad, el respeto a los demás o la búsqueda del bien común), lo que contradice la lógica fundacional del utilitarismo y abre la puerta a legitimar otros valores que, como el respeto a la libertad de cada individuo, enmendarían la plana al propio utilitarismo (Narverson, 1988, capítulo 13).

Mas, dejando de lado esta contradicción intrínseca, la pretensión de maximizar el vector de la utilidad agregada también entraña dificultades procedimentales. El «para el mayor número de personas» propugna maximizar la utilidad agregada de una sociedad, lo que presupone disponer de la información perfecta para conocer los distintos vectores de utilidad de cada persona, así como disponer de la capacidad para agregarlos en una función social de utilidad. A este respecto, existe un metaproblema de difícil resolución dentro del utilitarismo: más allá de suponer que es posible comparar y agregar los vectores de utilidad de los distintos agentes, para agregarlos es necesario otorgarle a cada vector de utilidad de cada individuo una ponderación moral: ¿la felicidad de todas las personas vale lo mismo dentro de la función social de utilidad? ¿Es igual de importante la felicidad del genocida que la del santo abnegado? ¿La del drogadicto que la del científico que eleva a nuevas cota el conocimiento humano? Acaso con el objetivo de simplificar este último problema, el utilitarismo se ha limitado a suponer que la utilidad de una persona merece la misma relevancia moral que la utilidad de otra persona, pero, en contra de lo que podría parecer, semejante premisa no equivale a conceder el mismo trato moral a cualesquiera dos personas (como defiende el liberalismo), sino a otorgar mayor importancia moral a aquellas personas con mayor capacidad para experimentar placer en sus distintas dimensiones: por ejemplo, si Pedro es una persona con una predisposición genética a disfrutar más de la vida que Miguel, el utilitarismo le otorgará preponderancia moral a Pedro sobre Miguel (la satisfacción de sus fines será prioritaria a la satisfacción de los fines de Miguel dentro de la función social de utilidad). De ahí que solo el liberalismo reconozca una auténtica igualdad moral entre individuos, en la medida en que respeta

imparcialmente los proyectos vitales de cada persona *con independencia* del grado de placer que experimente cada una de ellas.

Pero el utilitarismo, al partir de la base de que las personas con mayor capacidad para sentir placer son más valiosas que las personas con menor capacidad para ello, terminará alcanzando unas implicaciones sociopolíticas verdaderamente escalofrantes a fuer de antiintuitivas. En palabras del filósofo utilitarista Robert E. Goodin:

El utilitarismo podría recomendar alimentar a los leones con cristianos, si de ese modo la utilidad de los espectadores que disfrutan del espectáculo (más la satisfacción de los leones por la comida) excede la desigualdad de los cristianos sacrificados. O el utilitarismo podría recomendar diseccionar a una persona y redistribuir sus órganos a otras personas necesitadas de trasplantes, si la utilidad del receptor excede la desutilidad del donante. O el utilitarismo podría recomendar colgar a un inocente para calmar a las masas iracundas, si la utilidad de la masa calmada excede la desutilidad de la víctima colgada. O el utilitarismo podría recomendar entregar todos los recursos del planeta a unas pocas personas, si estas fueran máquinas supereficientes, capaces de experimentar placer transformando esos recursos en satisfacción; o podría recomendar no entregar ningún recurso a los discapacitados, si estos fueran particularmente ineptos a la hora de transformar los recursos en satisfacción. No puede negarse que las prescripciones utilitaristas podrían recomendar en algún momento este tipo de cosas (Goodin, 1995, capítulo 1).

Lo mismo cabe decir con respecto a Peter Singer, para quien el infanticidio o la eutanasia involuntaria son moralmente aceptables desde un punto de vista utilitarista:

Las razones para no matar a una persona no aplican para los recién nacidos. Las razones en contra otorgadas por el utilitarismo clásico no aplican, ya que nadie que entienda verdaderamente qué pasa cuando matamos a un bebé puede sentirse amenazado por otorgar una menor protección a los niños que a los adultos. A este respecto, Bentham tenía razón cuando describió el infanticidio como «algo sobre lo que no deberíamos inquietarnos en lo más mínimo». Una vez somos lo suficientemente adultos como para entenderlo, también somos adultos como para no sentirnos amenazados por el infanticidio. Asimismo, las razones para respetar a los niños tanto como a los adultos que suele aducir el utilitarista de preferencias tampoco aplican. Los bebés no se ven a sí mismos como seres humanos que acaso tengan o no futuro, por tanto tampoco pueden desear seguir vivos. Por esa misma razón, si el derecho a la vida debe basarse en la capacidad para querer seguir vivo, o en la capacidad para verse a sí mismo como un sujeto mental continuado, el recién nacido tampoco posee derecho a la vida. Por último, un bebé tampoco es un ser autónomo capaz de efectuar elecciones, y por tanto asesinarlo tampoco puede violar el principio de respeto por su autonomía (Singer, 1979 [1993], capítulo 6).

Los intentos utilitaristas por disociar su ética de conclusiones tan moralmente repugnantes no resultan del todo exitosos. John Harsanyi (1982), por ejemplo, propone excluir las preferencias antisociales de la función de utilidad social: «debemos excluir todas las preferencias claramente antisociales como el sadismo, la envidia, el resentimiento o la maldad». Análogamente, Yeager descarta tales barbaries aduciendo que «las

consideraciones de equidad también deben entrar en cualquier versión medianamente sofisticada del utilitarismo: un código ético no puede promover el bienestar de las personas si no es ampliamente compartido, cosa que no sucedería si se lo considera globalmente injusto» (Yeager, 2001, capítulo 6). Pero ambas soluciones encajan mal con el utilitarismo, ya que están aceptando la existencia de una ética previa al simple utilitarismo y que prevalece sobre él: bastaría con convalidar la validez de la ética de la justicia liberal para que el utilitarismo quedara desarmado como filosofía política.

Distinto es el caso de Goodin (1995, capítulo 1), quien considera que, *muy probablemente*, un Estado regido por criterios utilitaristas jamás implementaría tales políticas por cuanto la utilidad de cada ciudadano se desplomaría ante el temor generalizado de que en algún momento él pueda ser la siguiente víctima; pero esto, como afirma Singer, no aplicaría contra el infanticidio, ya que ninguna persona adulta puede temer retrospectivamente ser asesinado cuando es un niño. Mas lo verdaderamente importante no es si resulta probable o no que una sociedad guiada por principios utilitaristas llegara a tales extremos, sino que el utilitarismo —en ausencia de una teoría ética superior— sí permite *prima facie* convalidar tan desnortadas implicaciones éticas en tanto convierte a las personas en medios para maximizar el bienestar agregado.

Sin embargo, tal como sostiene el liberalismo, si la sociedad como tal carece de fines irreductiblemente propios —como ya vimos que sucedía cuando criticamos el republicanismo y como luego repetiremos cuando critiquemos al comunitarismo—, no parece haber mucha justificación para que los planes vitales de una persona puedan subordinarse a los planes de otras personas, por mucho que el bienestar de esas otras personas aumente más de lo que se reduce el bienestar de la primera. En otros ámbitos de nuestras vidas desde luego no lo adoptamos como un criterio válido: por ejemplo, del hecho de que el objetivo de las empresas sea maximizar beneficios no se colige que lo óptimo sea una maximización global de beneficios a costa de, por ejemplo, prohibir que una empresa ejerza la competencia contra otras o, incluso, decretar gubernamentalmente el cierre de una empresa competitiva que mantenga a raya los beneficios de sus rivales; asimismo, que el objetivo de un periódico sea maximizar el número de lectores no significa que debamos buscar la maximización social del número de lectores aun cuando ello supusiera cerrar y censurar algunos rotativos. En ambos casos tomamos a las empresas y a los periódicos como agentes separados con legítimos objetivos propios: lo relevante, pues, es instituir un

marco donde cada agente por separado pueda intentar maximizar beneficios o lectores, no deformar el marco para que «el empresariado» o «la prensa» como entes colectivos maximicen beneficios o lectores (el empresariado o la prensa no son agentes intencionales propios que deban superponerse a los objetivos de cada empresa o periódico en particular).

Lo mismo sucede con la utilidad o el bienestar de los individuos: lo que cuenta no es el bienestar de la sociedad, sino acaso el bienestar de cada individuo que compone la sociedad. Es cada individuo quien tiene proyectos vitales que lo autorrealizan y quien merece el respeto y la tolerancia del resto de los individuos: no el conjunto de la sociedad como un ente con objetivos independientes y superpuestos a los de sus individuos. Por eso, las personas no pueden convertirse involuntariamente en medios de otros agentes, tal como propugna el utilitarismo para la esfera pública y tal como denunciaba acertadamente Rawls. En este sentido, la redistribución de la renta, en tanto termina convirtiendo a unos agentes (contribuyentes netos) en los instrumentos de otros agentes (receptores netos), no respeta la separabilidad de los proyectos vitales de cada individuo y termina transformando a unos sujetos en medios para otros sujetos. Por eso merece ser rechazada: porque la base de la justicia no es la maximización de una inconmensurable utilidad social —incomensurable, al menos, a falta de un criterio objetivo de ponderación moral de las utilidades de los agentes—, sino el reconocimiento de esferas de autonomía en las que cada persona no se vea interferida por las demás para poder desplegar sus propios planes vitales, no como medio de otros sino como fin en sí mismo.

Esto es, justamente, lo que intenta lograr la modalidad más razonable del utilitarismo: el utilitarismo indirecto o basado en reglas, el cual «aprueba o desaprueba las instituciones o los principios jurídicos según tiendan a apoyar o subvertir una sociedad que ofrece a las personas oportunidades relativamente buenas para satisfacer sus vidas; una sociedad que facilite la fructífera cooperación entre individuos que persiguen sus diversos fines específicos» (Yeager, 2001, capítulo 4). Pero esos principios básicos de convivencia y cooperación son precisamente los que defiende el liberalismo: libertad, propiedad y contratos. Principios merced a los cuales las personas pueden asociarse y desasociarse para perseguir fines que consideren comunes, permitiendo la convivencia armónica de cada grupo y permitiendo el aumento de su bienestar por separado (tal como remarcaremos en el apéndice del libro).

La redistribución de la renta no es aceptable porque ataca la pluralidad moral de las personas

Por estas dos razones, la redistribución de la renta no es admisible: las personas buscamos ser autoras de nuestra propia existencia (Nozick) y, por ello, valoramos ser tratados como sujetos de derecho autónomos (Rawls). Nadie posee una prevalencia moral sobre nadie y, por tanto, tampoco la utilidad de ninguna persona goza de preponderancia sobre la utilidad de ninguna otra persona. Todo lo cual nos lleva a que los principios de justicia que estructuran la coexistencia humana deben ser respetados. Por ejemplo, la hipótesis de que un euro de renta adicional es más valioso para un pobre que para un rico yerra al pretender comparar dos proyectos vitales separadamente heterogéneos. Es verdad que uno podría aceptar sin demasiados problemas que, en abstracto y suponiendo personas con vectores de utilidad idénticos, un euro de renta será más valioso para los extremadamente pobres que para los moderada o extremadamente ricos: una persona con muy pocos recursos suele tener muchas necesidades insatisfechas en el corto plazo mientras que las personas con muchos recursos tienden a tenerlas más o menos colmadas. Ahora bien, si el utilitarismo verdaderamente quisiera maximizar la utilidad social, no debería atender tan solo la utilidad social de personas idénticas en el momento actual (de $t=0$) sino a la utilidad social de personas heterogéneas en momentos muy distintos del tiempo: mañana, el mes próximo, el año siguiente, la década venidera e, incluso, el futuro siglo ($t=1$, $t=2\dots t=n$). Y en este extremo ya resulta mucho más dudoso que podamos afirmar rotundamente que el conjunto de objetivos vitales del rico (para los cuales necesita ser coadyuvado por el euro de renta que le es arrebatado) son menos valiosos que el conjunto de objetivos vitales del pobre (o viceversa): y si no lo son, necesariamente no habrá motivos dentro del utilitarismo para impedirle a una persona de alta renta que satisfaga sus objetivos vitales a largo plazo para así promover los objetivos vitales a corto plazo de las personas de baja renta^[22] (Schmidtz, 2006, capítulo 23). Pero, sobre todo, ricos y pobres merecen igual respeto moral en sus proyectos vitales, no constituyendo argumento suficiente para atentar contra esa igualdad moral el que una parte pueda potencialmente experimentar un conjunto de placeres superiores a los de la otra parte.

De hecho, si ello fuera así y, además, fuéramos capaces de medir y comparar las utilidades vitales de personas diferentes, podríamos encontrarnos con que algunos pobres tienen objetivos vitales ruines, zafios, estériles y cortoplacistas, mientras que algunos ricos ambicionan objetivos

trascendentes, refinados, humanistas y extremadamente valiosos: en este supuesto, el utilitarismo debería predicar una redistribución de la renta en sentido inverso, esto es, de pobres sin objetivos vitales reseñables a ricos con objetivos vitales elevados. De hecho, y dado que el bienestar de una persona no solo depende de su renta sino de muchas otras variables, defender la redistribución de la renta entre ricos y pobres por el mero de presuntamente maximizar el bienestar agregado de la sociedad tendría tanta consistencia ética como defender la redistribución forzosa de riñones o de ojos desde las personas que posean un par de ellos hacia aquellas que carezcan de ambos (tal como vimos que admitía Goodin). Es más, incluso podría llegar a recomendar la transferencia de los dos ojos desde aquellas personas que pasan la mayor parte del día durmiendo y que jamás leen un libro a aquellas otras personas ciegas que ansían volver a leer; o la redistribución de parejas desde aquellas personas que han perdido la pasión por su cónyuge a aquellas otras obsesionadas con tener una. Claramente, todas estas actuaciones no solo se basan en el más que discutible supuesto de la comparabilidad de los vectores de utilidad de las personas, sino en la desigualdad moral de partida entre esas personas: por eso estas actuaciones amparadas por el utilitarismo atentan tanto contra nuestras intuiciones morales más básicas cuanto contra las bases de la convivencia y de la cooperación (pues construirían una sociedad que únicamente sería un entramado para que algunas personas realizaran unilateral y coercitivamente sus fines a costa de las otras).

La renta básica, al ser una modalidad adicional de redistribución de la renta que no reconoce la separabilidad de los planes vitales de los agentes, también resulta rechazable por esos mismos motivos. Sin embargo, la renta básica debería resultar *especialmente* rechazable desde la perspectiva del utilitarismo, en tanto en cuanto sería factible diseñar políticas de redistribución mucho más exitosas. La renta básica no discrimina entre personas pobres que valoran mucho la renta (por tener muchos proyectos vitales insatisfechos) y personas pobres que valoran muy poco la renta (por tener muy pocos proyectos vitales insatisfechos): ambos grupos cobran *la misma* renta básica, cuando el utilitarismo debería defender que los primeros cobraran un mayor subsidio estatal que los segundos. Tampoco discrimina entre personas ricas que valoran mucho la renta (debido a que tienen más proyectos vitales valiosos que dinero para satisfacerlos, motivo por el cual están dispuestos a trabajar durante largas jornadas aun cuando paguen muchos impuestos) y personas ricas que valoran muy poco la renta (carecen de proyectos vitales más valiosos que el dinero que ingresan pero siguen

trabajando durante largas jornadas por cuanto no disponen de mejores alternativas vitales a su trabajo): ambos grupos pagarán los mismos impuestos para financiar la renta básica, cuando el utilitarismo debería defender que los primeros pagaran muchos menos tributos que los segundos. La renta básica debería ser, pues, una política subóptima para el utilitarismo. No obstante, como ya sabemos, el utilitarista Richard Goodin arguye que la imposibilidad de obtener la información sobre la utilidad de millones de personas hace que la renta básica sí sea una política redistributiva prudente y aceptable para el utilitarismo; pero si los insuperables problemas de información sobre la utilidad de las personas nos impiden diseñar, dentro del utilitarismo, una política redistributiva preferible a la renta básica, también deberían —y por los mismos motivos— llevarnos a rechazar la renta básica: si no podemos conocer la utilidad de millones de personas, no podemos presuponer que la utilidad de los receptores de la renta básica aumentará más de lo que caerá la utilidad de los contribuyentes de la renta básica.

Por tanto, el utilitarismo tiene dos opciones al respecto: o es prudente y rechaza la renta básica por la incapacidad cognitiva de comparar las utilidades de millones de personas; o es imprudente y rechaza la renta básica para diseñar otros programas de redistribución superiores desde su perspectiva.

Suficientarismo

El suficientarismo es una corriente de pensamiento relativamente moderna que surge en oposición a otras dos corrientes: el igualitarismo y el prioritarismo.

El igualitarismo sostiene que una distribución de la renta es preferible a otra si es más igualitaria; por ejemplo, un mundo donde todas las personas tengan 10 euros es preferible a uno donde todas las personas tengan 9999 euros y una tenga 10 000. Evidentemente, se trata de una conclusión del todo antiintuitiva que ha sido criticada con la llamada «objeción de la nivelación hacia abajo»; es decir, el absurdo moral de considerar bueno lo que no deja de ser un empobrecimiento generalizado donde nadie sale beneficiado (Parfit, 1997).

Frente al igualitarismo emergió el prioritarismo: el prioritarismo considera que es moralmente correcto beneficiar más a las personas que están peor que a las que están mejor. A diferencia del utilitarismo, cuyo propósito es maximizar la utilidad total con independencia de quiénes fueran los sujetos beneficiados para ello (ya explicamos que la redistribución de la renta podría

efectuarse en favor de los más ricos, si se demostrara que su bienestar aumenta más que el de los pobres), el prioritarismo reclama conceder mayor peso moral al bienestar de los más desfavorecidos; no se trata de una prioridad absoluta, pero sí reclama que, en general, hemos de preocuparnos más por sus necesidades. En este sentido, el prioritarismo concede cierto valor a la igualación de la rentas, pero solo en la medida en que contribuya a mejorar la situación de los menos favorecidos (como el principio de diferencia de Rawls): por tanto, es inmune a la «objeción de la nivelación hacia abajo», donde los más desfavorecidos no salen beneficiados en ningún sentido.

El suficientarismo defiende la renta básica para garantizar un bienestar mínimo a todas las personas

Por último, frente al prioritarismo surge el suficientarismo: la idea de que las necesidades de los más desfavorecidos solo cuentan más que las de los más favorecidos cuando se hallan por debajo de un cierto umbral. Por ejemplo, el prioritarismo concedería prioridad al bienestar de un rico frente al de un superrico por el mero hecho de ser algo menos favorecido. El suficientarismo no: si ciertas necesidades básicas están satisfechas, no hay razón para otorgarle más importancia al rico que al superrico. Tal como señala Roger Crisp: «La compasión por cualquier ser B es adecuada hasta el momento en que B haya alcanzado un nivel de bienestar tal que pueda vivir una vida lo suficientemente buena» (Crisp, 2003). Otra manera de reformular el suficientarismo es considerar que este mantiene dos tesis: una positiva y otra negativa. La tesis positiva sostiene que todas las personas deberían alcanzar un nivel de bienestar mínimo; la tesis negativa que, por encima de ese umbral de bienestar mínimo, la distribución de los recursos es irrelevante (Casal, 2007). En suma, el suficientarismo busca una igualdad absoluta de ciertos recursos mínimos y permite cualquier nivel de desigualdad por encima de ese mínimo (salvo que las fuertes desigualdades repercutan de un modo tan negativo en el bienestar psíquico de algunas personas que quepa considerar que un nivel mínimo de igualdad en sociedad integra las exigencias mínimas a las que todo agente tiene derecho).

La dificultad más evidente a la que se enfrenta el suficientarismo es cómo determinar el umbral de referencia que debe garantizarse a todas las personas y por encima del cual no caben otras redistribuciones de la renta. Robert Huseby ha propuesto dos umbrales: un umbral mínimo y un umbral máximo.

El mínimo equivaldría a garantizar la subsistencia de un agente (esto es, proporcionarle el soporte indispensable para que siga vivo). El máximo estaría determinado por aquella cantidad de recursos necesarios para que una persona se encuentre satisfecha con su vida (Huseby, 2010). Por estar satisfecho, Huseby no entiende que una persona haya cumplido todos sus objetivos vitales, sino un nivel de los mismos que le permita estar conforme con su vida.

Sin embargo, dado que este umbral máximo sería mucho más elevado para aquellas personas depresivas e incapaces de sentirse satisfechas con su vida, Huseby propone sustituirlo por la más ambigua expresión de garantizar a cada persona una probabilidad razonable para hallarse satisfecho con su vida. Y aquí es donde entra la justificación de la renta básica por parte del suficientarismo: «El suficientarismo podría relacionarse con la idea de una renta básica incondicional: el suficientarismo bien puede adoptar la forma (aunque no necesariamente) de una renta básica probablemente combinada con otras provisiones institucionales» (Huseby, 2010).

Por tanto, el suficientarismo justifica la redistribución de la renta con el objetivo acotado de garantizar un nivel mínimo de bienestar a todas las personas y, en este sentido, la renta básica aparece como un instrumento óptimo.

Crítica al suficientarismo

A diferencia del igualitarismo y del prioritarismo que confieren un valor moral a la igualdad, el suficientarismo tiene cierta base de razonabilidad: los seres humanos reconocemos valor a la satisfacción de nuestros planes vitales y, por tanto, es bueno que un ser humano cuente con medios suficientes para satisfacer sus fines (Lomasky, 1987, capítulo 2). El problema es que en un mundo con recursos escasos no todos podemos tener los suficientes medios para satisfacer todos nuestros fines y, por tanto, se hace necesario priorizar qué fines serán satisfechos y cuáles no: en términos generales, el liberalismo no predetermina qué fines serán satisfechos, sino que se limita a establecer el marco de cooperación voluntaria dentro del cual las distintas personas podrán intentar satisfacer sus fines.

A esta idea eminentemente liberal, el suficientarismo replica con un matiz harto pertinente: puede haber determinados fines que gocen de prioridad objetiva para todas las personas y que, por tanto, merezcan contar preferentemente con los medios suficientes para su satisfacción. Nótese que la

prioridad que establecer el suficientarismo no es subjetiva, tal como sucede en el igualitarismo o el prioritarismo (no se trata de que, sean cuales sean, las necesidades de aquellos sujetos relativamente más pobres gocen de prioridad sobre las de los relativamente más ricos), sino objetivo: hay un *mínimo* de necesidades objetivas a satisfacer sea quien sea el sujeto. Por tanto, según esta versión harto razonable del suficientarismo, por encima de ese umbral de necesidades mínimas, los principios de justicia liberales podrían comenzar a aplicarse irrestrictamente para dirimir la distribución de recursos; por debajo de él, en cambio, no operarían.

Mas esta última enunciación del suficientarismo contiene dos problemas importantes: en primer lugar, el problema de la determinación del umbral; en segundo lugar, la prioridad que se concede al principio de suficiencia sobre el principio de libertad, propiedad o contratos.

El primero de estos dos problemas suele ser habitualmente blandido contra el suficientarismo. Los intentos por definir umbrales objetivos de bienestar universalmente exigibles para todas las personas suelen constituir un terreno abonado para la absoluta arbitrariedad. La propuesta de umbral máximo de Huseby —que todas las personas se hallen satisfechas en sus vidas o cuenten con los medios suficientes para que gocen de una razonable probabilidad de ello— exhibe una absoluta indeterminación en todos sus aspectos y en gran medida se define circularmente: el umbral de suficiencia de una persona viene dado por aquel conjunto de medios que le proporcionan una probabilidad suficiente para disfrutar de un nivel de satisfacción vital suficiente. La cuestión, pues, sigue sin resolverse: ¿qué es suficiente?

Mucho menos indeterminada es su otra propuesta: el umbral mínimo entendido como el conjunto de medios indispensables para que un ser humano subsista. En este caso, sí contamos con los elementos necesarios para determinar cuál es ese conjunto de medios: una mínima cantidad de calorías, una temperatura adecuada, una cierta seguridad frente a las agresiones, etc. Sin embargo, esta caracterización más o menos precisa se topa con un problema para la mayoría de suficientaristas: la cantidad mínima de recursos necesarios para que una persona subsista puede ser verdaderamente *mínima*. David Friedman, por ejemplo, estima que en Estados Unidos la cantidad de recursos que necesita una persona para mantenerse con vida ronda los 500 dólares anuales (Friedman 2013a), una cifra que probablemente sea juzgada como *insuficiente* por la mayoría de suficientaristas. De hecho, algunos de ellos, como Fabian Schuppert (2014, capítulo 4), tratan de asimilar el concepto de subsistencia con el de «subsistencia social», esto es, garantizar la

capacidad de cada persona para desarrollarse como una persona autónoma y mutuamente respetada por los demás fuera de relaciones de dominación (ligando así el suficientarismo con la tradición republicana). De este modo, Schuppert no solo pretende justificar la renta básica, sino un Estado de Bienestar omnicomprensivo. Pero conforme vamos incrementando el número de «necesidades básicas» cuya satisfacción debe ser garantizada, nos adentramos más y más en el terreno de la arbitraria determinación del umbral.

Y así llegamos al segundo de los problemas: la idea, habitualmente no explicitada, de que los principios de justicia solo son aplicables *una vez* se han satisfecho las necesidades mínimas, no antes. O, tal como antes lo hemos enunciado, que el principio de suficiencia goza de una prioridad absoluta sobre los restantes principios de justicia. Pero, claramente, esta posición es indefendible: con tal de garantizarle el sustento a una persona no parece razonable sugerir que pueda canibalizar a otro individuo; asimismo, tampoco parece lógico que una persona tenga la obligación de poner en riesgo su vida para salvar a otra que ha sufrido un accidente; o tampoco parece sensato pretender que una persona analfabeta tenga derecho a esclavizar a otro sujeto alfabetizado para que le enseñe a leer o a escribir. Los principios básicos de justicia —libertad, propiedad y contratos— no se volatilizan plenamente por el hecho de que haya necesidades básicas insatisfechas: al contrario, sirven para limitar, informar y condicionar el ejercicio del principio de suficiencia (por ejemplo, ante el desabastecimiento generalizado de un producto básico, ya hicimos con anterioridad una defensa de los mal llamados «abusos de precios», que claramente son un supuesto de legítimo racionamiento respetuoso con los derechos de propiedad). O dicho de otro modo: como ya explicamos en el capítulo sobre el liberalismo, los estados de extrema necesidad que anulen irreversiblemente la capacidad de agencia humana condicionan la aplicabilidad de los principios de justicia sin anular su régimen de protección.

El suficientarismo debe interpretarse de un modo restrictivo que no da cabida a la renta básica

Mas una vez admitimos que las interacciones siguen sometidas a principios de justicia *distintos* del de suficiencia, el alcance del suficientarismo se ve enormemente matizado. Primero en su objeto: aunque uno podría tratar de expandir enormemente el alcance de las necesidades mínimas que deben ser cubiertas igualitariamente para todos (tal como

pretende hacer Schuppert), en tanto en cuanto la satisfacción igualitaria de esas expansivas necesidades mínimas atentará normalmente contra el marco general de justicia de una sociedad (justamente por ello, de hecho, el principio de suficiencia *deja de* operar por encima de un umbral), será necesario adoptar una interpretación restrictiva del principio de suficiencia para que así viole en el menor grado posible los principios de libertad, propiedad y contratos. Esta interpretación restrictiva parece dar cabida al umbral fisiológicamente mínimo de Huseby: garantizar solo la subsistencia mínima de todo agente sin poner en grave riesgo la subsistencia de otros agentes que sí se ajusten a derecho (por ejemplo, si dos personas se han extraviado en el desierto y una de ellas posee una botella de agua, será el propietario de la botella quien goce del derecho a consumirla); en cambio, interpretaciones más expansivas del principio de suficiencia deberán ser rechazadas por atentar contra los principios de justicia de un modo arbitrario.

Segundo, por su aplicación: el principio de suficiencia no puede ser ni incondicional ni unilateral. Al fin y al cabo, si el principio de suficiencia transgrede otros principios de justicia, será deseable encontrar aquellas modalidades en las que pueda prevalecer *minimizando* esa transgresión de los otros principios de justicia. Por ejemplo, si una persona puede producir la comida que necesita para sobrevivir no será lícito que, apelando al principio de suficiencia, se la robe al vecino. Asimismo, si un agente no cuenta con otra vía para garantizar su subsistencia que la de arrebatarle parte de su abundante comida a un vecino, aun así habrá que reconocer que se produce una lesión del derecho de propiedad del vecino y que, por tanto, merecerá una indemnización (recordemos que la propiedad se protege preferentemente por exclusión y subsidiariamente por indemnización).

Es fácil comprobar que esta reinterpretación del principio de suficiencia encaja adecuadamente con la tradición continental del deber de socorro. Por ejemplo, el artículo 195 del Código Penal español establece que «el que no socorriere a una persona que se halle desamparada y en peligro manifiesto y grave, cuando pudiese hacerlo sin riesgo propio ni de terceros, será castigado con la pena de multa de tres a doce meses». La doctrina entiende que por «persona desamparada» cabe entender aquella que no se valga por sí misma; por «peligro manifiesto y grave» se entienden aquellos que afecten exclusivamente a la vida y a salud; y por «cuando pudiese hacerlo sin riesgo propio ni de terceros» cabe entender que la acción de la persona tenga probabilidades de ser eficaz para salvar al desamparado y que, además, no implique riesgos para el socorrista.

Así pues, el delito de omisión de deber de socorro parece proporcionar un sensato marco para el principio de suficiencia: una persona solo estará obligada a proporcionarle a otra sustento cuando sea indispensable para garantizar su subsistencia, cuando no existan otros medios menos gravosos para lograr ese mismo fin, cuando la ayuda tenga una probabilidad razonable de ser eficaz y cuando no implique riesgos para su propia subsistencia. Además, quien soporta semejante carga merecerá una indemnización de la parte auxiliada cuando esta sea capaz de proporcionarlo.

Llegados a este punto, debería ser obvio por qué la renta básica carece de encaje dentro de un concepto sensato de suficiencia: por ser una renta universal e incondicional que, por tanto, es proporcionada a personas que superan el umbral mínimo de subsistencia, que podrían satisfacer sus necesidades básicas por vías alternativas a la percepción de la renta básica y por no cargar con la obligación de indemnizar a los contribuyentes.

Distinto es el caso de la renta de inserción: en tanto en cuanto se trata de una renta limitada a preservar la capacidad de agencia de cada ser humano, otorgada a personas sin otra alternativa y que deba ser reintegrada en cuanto el beneficiario se reinserte en sociedad, el suficiencia dentro de un marco de justicia liberal sí permitiría justificarla. En todo caso, tengamos presente que el propio liberalismo, al maximizar el desarrollo económico global de las sociedades, también maximiza los recursos mínimos a disposición de todos los ciudadanos: aun cuando exista una fuerte desigualdad dentro de una comunidad, los más pobres de esa comunidad tenderán a poseer tantos más recursos suficientes para desarrollar sus vidas cuanto más rica sea esa comunidad.

Feminismo

El feminismo es una corriente de pensamiento muy heterogénea cuyos objetivos generales pueden resumirse en, por un lado, buscar la igualdad entre el hombre y la mujer y, por otro, acabar con la dominación de género. En el ámbito político-económico, el feminismo aboga por reformular las tradicionales teorías de la justicia propugnadas por las distintas corrientes filosóficas debido a que han sido elaboradas desde la óptica androcéntrica, esto es, suponiendo que el tradicional rol masculino de trabajador que actúa como cabeza de familia es el único posible para cualquier individuo con independencia de su género (Zelleke, 2008). Esta visión androcéntrica ha llevado al fracaso profesional y a la discriminación social de las mujeres, ya

que aquellas que desean desarrollar una carrera laboral suelen tener que ocuparse, simultáneamente, de las tareas del hogar, lo que las conduce a ser discriminadas a la hora de promocionar a puestos de responsabilidad o, directamente, a buscar empleos que exijan un menor grado de compromiso profesional como el empleo a tiempo parcial (Elgarte, 2008).

El feminismo reivindica la renta básica para favorecer la liberación institucional de la mujer

El feminismo reivindica una liberación institucional de la mujer que no la fuerce ni a asumir los mismos roles que hoy asume el hombre (inserción forzosa en el mercado laboral a través de contratos de cuarenta horas semanales) ni, tampoco, que la coloque en una posición subordinada a la del hombre (ama de casa, aun cuando sus servicios fueran remunerados por el Estado). En suma, el feminismo rechaza tanto universalizar el modelo masculino del *breadwinner* (el que trae el pan a casa) como el androcéntrico modelo femenino del *caregiver* (la cuidadora); ni facilitar la inserción de la mujer al mercado laboral ni subvencionar su tradicional posición familiar son verdaderas soluciones que permitan una auténtica liberación social y económica de la mujer (Fraser, 1997, capítulo 2).

La reformulación de los principios androcéntricos de justicia pasaría por abolir la división del trabajo basada en el género y, en consecuencia, por asumir que cualquier persona puede simultáneamente encargarse de ser un *breadwinner* y un *caregiver*: «Se asume que todos los ciudadanos participan en ambas clases de trabajo, por lo que las instituciones sociales, incluyendo el puesto de trabajo y el Estado de bienestar, deberían estructurarse para hacer frente a esta doble responsabilidad» (Zelleke, 2008). En otras palabras, se trata de dotar a las tareas domésticas de exactamente la misma consideración social que el trabajo fuera del hogar: no debe existir una separación formal entre el empleo remunerado y el no remunerado. Y, para ello, resulta necesario implantar una renta básica que permita desvincular el cobro de una renta del trabajo desempeñado: «Una comprensión integral de los efectos de los diversos roles de género, tanto a la hora de constreñir las opciones de las mujeres cuanto a la hora de moldear sus preferencias, refuerza la defensa de la renta básica de ciudadanía como un derecho social ciudadano así como la necesidad de separar renta y trabajo» (McKay, 2005, capítulo 8).

Ante la posible réplica de que las mujeres que se dedican a las tareas del hogar carecen de derecho a percibir una renta del resto de los ciudadanos que

no se han visto directamente beneficiados por esa tarea (en todo caso, deberían recibirla de sus maridos o de sus hijos por ser ellos con quienes comparte el hogar), algunas autoras defienden la existencia de un «principio feminista de reciprocidad» según el cual todos tenemos la obligación de apoyar a todos debido al apoyo que hemos recibido en algún momento de nuestras vidas (por ejemplo, cuando éramos niños).

Por tanto, la renta básica sería justificable como la contraprestación social del cuidado que recibimos de menores (Zelleke, 2008) y permitiría liberar a la mujer de la tradicional dominación masculina así como abolir un esquema de división del trabajo basado en el género.

Crítica al feminismo

Sin lugar a dudas, el liberalismo observa con simpatía el feminismo, al menos en lo referente a su defensa de la igualdad moral de las personas y su consecuente igualdad ante la ley. Un hombre es tan sujeto de derecho como una mujer en tanto en cuanto agentes intencionales con planes vitales propios cuyo libre desarrollo merece ser pacíficamente respetado. Aquellos entornos institucionales que le sustraen libertades a la mujer para concederle privilegios jurídicos al hombre son entornos institucionales donde la autorrealización de la mujer queda subordinada a la del hombre y, por tanto, son marcos jurídicos *antiliberales*. En estos aspectos, liberalismo y feminismo interseccionan, no porque el liberalismo le otorgue una especial consideración a la mujer *qua* mujer, sino porque se la otorga en tanto ser humano libre.

Más delicado es el caso de alterar ciertas inercias culturales heredadas de estructuras jurídicas injustas: en tanto en cuanto la mujer no ha podido disfrutar durante muchos años de ciertas libertades, por definición tampoco habrá podido experimentar con ellas y acostumbrarse a ellas, de ahí que, aun después de restablecida la igualdad jurídica, puedan darse comportamientos que sean una simple herencia del pasado liberticida. Por ejemplo, si las mujeres tenían prohibido por ley dedicarse a una determinada profesión, que semejante ley sea derogada no significa que inmediatamente se normalice su situación, ya que socialmente es muy probable que siga subsistiendo la presunción de que las mujeres no deben ocupar tales cargos. El feminismo, como movimiento «liberador» de la mujer, entroncará aquí con el republicanismo a la hora de reclamar intervenciones gubernamentales *ad hoc* para corregir esta perversa herencia pasada constituyente de relaciones de dominación del hombre sobre la mujer.

En cambio, el liberalismo será mucho más prudente a este respecto: la forma de enmendar las secuelas de injusticias pasadas no es engendrar nuevas injusticias presentes (socavando las libertades individuales para «reformular la sociedad» a golpe de decreto), sino acaso dando la batalla desde la sociedad civil para ir promoviendo cambios de mentalidad en los nuevos espacios de libertad abiertos. La virtud cívica que reclaman los republicanos en el ámbito político debería, más bien, extenderse al ámbito social para promover la tolerancia y el respeto al prójimo, aceptando la diversidad de modos de vida muy heterogéneos conducentes a realizar planes vitales muy variados. Las mujeres que consideren que otras mujeres están alienadas deberían tratar de persuadirlas sobre ello, no imponerles por la fuerza su liberación.

Justamente porque dentro de una sociedad plural las opciones vitales de cada persona serán potencialmente muy divergentes, no hay por qué presumir que las personas —hombres o mujeres— no vayan a querer especializarse en un rol familiar de *breadwinner* o de *caregiver* cuando se trata de opciones vitales perfectamente legítimas y funcionales para la armonía familiar. No es necesariamente cierto que, como sostienen algunas feministas, el óptimo para todo ser humano sea convertirse a la vez en *breadwinner* y *caregiver*, pues la división del trabajo también cobra sentido dentro del núcleo familiar. Y, precisamente por ello —por tratarse de opciones vitales legítimas y funcionales—, semejantes decisiones merecen ser respetadas por las instituciones políticas. Cuestión distinta es la batalla contra las costumbres sociales anquilosadas que los distintos grupos de activistas quieran emprender; si, por ejemplo, una asociación feminista considera que hay demasiadas mujeres desarrollando el papel familiar de *caregivers* (o de *breadwinners*) y que estas deberían replantearse su modo de vida, es muy lícito que traten de persuadirlas para que cambien de mentalidad; lo que no es lícito es que promuevan su agenda de transformación social a costa de transgredir las libertades ajenas.

Un ejemplo paradigmático de transgresión de las libertades ajenas con tal de promover una agenda de transformación social propia es, precisamente, la renta básica. Como hemos visto, en su pretensión de no encasillar a la mujer en rol social alguno, el feminismo termina proponiendo que desarrolle todos los roles sociales posibles y, para ello, necesita difuminar las diferencias entre trabajo doméstico y trabajo no doméstico asignando una renta básica a todos los ciudadanos: de ese modo, cada ciudadano puede escoger autónomamente y sin presiones sociales qué combinación de actividades personales es la que mejor encaja con sus aspiraciones vitales.

Sucede que el trabajo doméstico sí merece un tratamiento diferenciado del trabajo remunerado en el mercado, con independencia de quién desempeñe cada uno de esos roles: no es una cuestión del sujeto, sino del objeto. Trabajar para el mercado (ya sea por cuenta ajena o por cuenta propia) constituye una actividad cuyo resultado se dirige a satisfacer las necesidades del resto de la sociedad: nos ocupamos y nos preocupamos por crear los bienes y servicios que van a consumir otras personas a cambio de que esas otras personas se ocupen y preocupen por crear los bienes y servicios que vamos a consumir nosotros. Como ya explicamos, en tales casos ambas actividades deben estar perfectamente coordinadas en el mercado para que ambas partes salgan mutuamente beneficiadas, y la forma de coordinar ambas actividades es con la reciprocidad que imprime igualar el valor de los bienes que se llevan al mercado (ventas) con el valor de los bienes que se retiran del mercado (compras), esto es, igualando las rentas que percibe el agente con el valor de mercado de su producción.

No existe un legítimo principio feminista de reciprocidad sobre el que justificar la renta básica

No sucede lo mismo con el trabajo doméstico: en este caso, el cuidado del hogar no es una actividad que se realice para beneficio de los demás, sino para beneficio propio (y del resto de miembros de la unidad familiar). Se trata de producción para el *autoconsumo*, no para el consumo ajeno. Siendo así, carece de sentido pretender que el resto de personas ajenas a la unidad familiar nos paguen por un servicio que disfrutamos nosotros en exclusiva: la remuneración de las tareas del hogar no es otra que gozar de un hogar decente y en condiciones (como mucho, podría argumentarse a favor de que el resto de miembros de la unidad familiar compensen de algún modo a quien realiza las tareas domésticas). Forzar a los demás a que nos paguen una renta por dedicarnos a mejorar *nuestro* hogar sería tanto como cobrar dos veces: una vez en especie (hogar decente) y otra en metálico (renta básica). Nuevamente aquí sería de aplicación el principio *non bis in idem*.

Acaso por ello, el feminismo ha blandido el denominado «principio feminista de reciprocidad», por el cual todos mantenemos una deuda con la sociedad por el cuidado que hemos recibido en algún momento de nuestras vidas (los niños de sus padres, por ejemplo). El argumento, sin embargo, es deficiente por un motivo central: no toda acción unilateral de terceros dirigida a beneficiarnos engendra «deudas» en nosotros. Con ello no estoy afirmando

que *ninguna* acción de terceros dirigida a beneficiarnos engendre deudas, sino que la relación entre el hecho de vernos beneficiados por las buenas obras ajenas y la consecuencia de quedar endeudados con los autores de esas buenas obras, o con el resto de la sociedad, no es tan automática como en principio podríamos intuir.

Primero, porque deberíamos distinguir entre obligación moral y obligación legal: que yo reciba un favor de una persona me puede obligar moralmente a devolverle el favor en cuanto sea posible, pero es dudoso que yo pueda ser *forzado* a devolvérselo. Los contratos son las herramientas socialmente reconocidas para engendrar obligaciones legales, pues a través de ellos una parte expresa su consentimiento a ser eventualmente forzada a cumplir con una determinada obligación personal (Schmidtz, 2006, capítulo 17). La renta básica implica una redistribución coactiva de la renta (en el capítulo sobre el liberalismo ya analizamos los límites a su creación voluntaria) y, por tanto, su legitimidad no puede proceder de una obligación moral de devolver los favores recibidos.

Segundo, aunque pudiéramos pensar que todos tenemos una obligación moral a abonar una renta básica a los demás debido al cuidado que hemos recibido en algunos momentos de nuestra vida, hay que tener adicionalmente presente que no todo favor recibido engendra obligaciones morales. Cuando no hemos solicitado un favor y la persona que nos lo presta no lo hace desinteresadamente sino con el propósito de engendrarnos una obligación moral en su provecho, entonces no cabe pensar siquiera que adeudamos una obligación moral (Nozick, 1974, capítulo 5). Claro que, por lo general, las personas que nos prestan un favor no lo hacen con el propósito de que les debamos un favor^[23], sino simplemente por la mera satisfacción de promover nuestro bienestar.

Así, y en tercer lugar, cabría pensar que sí estamos moralmente obligados a devolver los cuidados recibidos desinteresadamente al conjunto de la sociedad abonando una renta básica de ciudadanía. Desde luego, no todo favor recibido engendra una obligación moral a devolverle el favor a quien nos lo prestó: en ocasiones, tratar de devolver un favor a la persona que nos lo prestó desinteresadamente podría incluso suponer un agravio (por ejemplo, un misionero que acude al Tercer Mundo a ayudar a los más desfavorecidos podría sentirse ofendido si esas personas intentaran devolverle personalmente el favor); en tales situaciones, podemos hablar de una reciprocidad transitiva: si hemos recibido un favor de una persona, puede que tengamos la obligación moral de devolvérselo a un tercero (Schmidtz, 2006, capítulo 15). Sin

embargo, los cuidados recibidos por nuestros padres o familiares no parecen del tipo de favores que requieran de una reciprocidad transitiva, sino que pueden perfectamente honrarse de manera directa; por ejemplo, honrando a nuestros padres, agradeciéndoles continuamente el esfuerzo desempeñado, cuidándoles a su vez cuando sean adultos o, simplemente, disfrutando de la vida plena que ellos mismos han querido darnos (del mismo modo que, cuando alguien recibe la donación de un órgano, la mejor manera de honrar al donante puede ser sacando el máximo partido a nuestra vida, posibilitada por esa gentil donación).

En suma, el feminismo ha tenido históricamente razón en parte de sus reivindicaciones, pero estas deberían en todo caso solventarse mediante el establecimiento de la igualdad ante la ley entre hombres y mujeres y, acaso, mediante la promoción desde la sociedad civil de aquellos valores que al feminismo le gustaría que regularan la convivencia social, pero no mediante la redistribución de la renta: tampoco mediante la renta básica.

Comunitarismo

Robert Nozick comienza *Anarquía, Estado y utopía* (1974) con una contundente frase: «Los individuos tienen derechos y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles (sin violar esos derechos)». En cierto modo, los comunitaristas nacen como oposición frontal a esta sana idea liberal: a su entender, los individuos no *tienen* derechos, sino que estos les son otorgados por la comunidad con el único propósito de facilitar la consecución del bien común.

El comunitarismo rechaza que los derechos del individuo precedan a sus obligaciones comunitarias

Según los comunitaristas, la idea liberal de que las personas parten de un plano de igualdad moral y de que todas ellas persiguen proyectos vitales que merecen un simétrico respeto por parte del resto de personas está profundamente equivocada por cuanto presupone que el individuo antecede a sus fines y que, por tanto, puede escoger y conformar libremente estos fines con absoluta autonomía frente a cualquier influencia. Por el contrario, los comunitaristas afirman que es imposible concebir a una persona completamente separada de sus fines: la identidad de una persona está en gran medida constituida por sus fines. Tal como denuncia Michael Sandel, el

liberalismo, a diferencia del comunitarismo, «rechaza la posibilidad de fines constitutivos. Ningún rol o compromiso puede ser tan esencial como para que yo mismo sea incapaz de reconocerme sin él» (Sandel 1984a). Es decir, el comunitarismo caracteriza al «yo» por las circunstancias que rodean a ese yo.

Nadie, por consiguiente, tendría *derecho* a atentar contra los fines que lo constituyen e individualizan en una persona real de carne y hueso, ya que ello equivaldría a negarse a sí mismo como sujeto de derecho. De hecho, la libertad humana no puede caracterizarse exclusivamente como la ausencia de obstáculos externos a la realización de los distintos fines personales (o, en su versión positiva, como la posesión de determinados medios para alcanzar ciertos fines), sino que también debe tener en cuenta la existencia de obstáculos *internos* para el efectivo desarrollo de tales fines que nos instituyen en personas concretas: «La libertad también implica ser capaz de reconocer adecuadamente mis fines más importantes, así como ser capaz de superar o neutralizar mis grilletes emocionales» (Taylor 1985, capítulo 8). El modo de superar esos grilletes internos que impiden a las personas ser libres y desarrollarse como tales será cultivando comportamientos virtuosos, motivo por el cual los comunitaristas considerarán un error que los derechos individuales gocen de primacía sobre aquel conjunto de virtudes morales que permiten desarrollar la identidad potencial de las personas y que, en última instancia, sirven como justificación de sus derechos (MacIntyre 1981, capítulo 9).

Sentado lo anterior, la cuestión pasa a ser la de cuáles son esos fines que constituyen la identidad de cada ser humano y qué virtudes concretas son imprescindibles para su desarrollo. Según los comunitaristas, los fines constitutivos de una persona dependerán crucialmente de la comunidad en la que haya nacido y en la que se haya desarrollado: «Un individuo libre o un agente moral autónomo solo puede alcanzar y conservar su identidad dentro de un determinado tipo de cultura» (Taylor 1985, capítulo 7). El propio MacIntyre (1981, capítulo 17) sostiene que el nexo básico de toda comunidad es «un entendimiento compartido tanto de lo que es bueno para el hombre como de lo que es bueno para la comunidad: un entendimiento compartido del bien con respecto al cual todos los individuos identifican sus intereses primarios». Ahora bien, como no todas las comunidades conciben el bien común del mismo modo, habrá que atender a las circunstancias concretas de cada comunidad para conocer cuál es su concepto de buena vida hacia el que cada miembro de esa comunidad deberá tender para realizarse como persona: «La concepción de buena vida para un ateniense del siglo V antes de Cristo no

es la misma que para un monje medieval o que para un granjero del siglo XVII después de Cristo» (MacIntyre 1981, capítulo 15). Es decir, cada individuo se realiza personalmente de un modo distinto según la comunidad en la que nazca y según el rol social que asuma dentro de esa comunidad.

Y, justamente, parte de las virtudes morales que permitirán la realización del potencial de la persona tomarán la forma de obligaciones de ese individuo para con su comunidad; obligaciones dirigidas a mantener y reproducir la propia comunidad y obligaciones que constriñan paternalistamente su campo de elecciones: «La comunidad política no solo requiere el ejercicio de las virtudes para su propio mantenimiento: lograr que los niños se conviertan en adultos virtuosos constituye una de las tareas de la autoridad paterna» (MacIntyre 1981, capítulo 14). Es aquí, de hecho, dónde los comunitaristas lanzan su crítica principal contra el liberalismo: al otorgar primacía a los derechos individuales *frente* a la comunidad, el liberalismo está extendiendo los derechos individuales hacia esferas que no le son propias (Walzer 1983, capítulo 1), contribuyendo así a romper los lazos comunitarios y frustrando la autorrealización moral de las personas. Si, como ya vimos, los comunitaristas creen que la libertad personal solo puede lograrse a través del apropiado equilibrio entre libertades externas (ausencia de obstáculos a los actos humanos) y libertades internas (ausencia de obstáculos al desarrollo de la potencialidad de cada ser humano), la primacía de los derechos individuales sobre las obligaciones individuales para con la comunidad equivaldrá a romper ese equilibrio moral, hipertrofiando la libertad externa a costa de arrinconar la libertad interna.

Acaso pueda entenderse mejor la crítica comunitarista al liberalismo si la reformulamos desde un punto de vista sociológico. En sociología suele distinguirse entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (asociación) a partir de la obra de Ferdinand Tönnies (1884). En la *Gemeinschaft*, el interés del grupo prevalece sobre el interés de las partes por cuanto existe una unidad de voluntad entre todos sus integrantes: el paradigma de *Gemeinschaft* es la familia (aunque también el barrio o las relaciones de amistad y camaradería). En cambio, en la *Gesellschaft* las relaciones entre individuos tienen una base contractual: cada persona tiene sus propios intereses privativos que solo terminan cooperando con los distintos intereses privativos de otro sujeto en tanto ambos se coadyuvan mutuamente; el paradigma sería un mercado de compradores y vendedores o una empresa, donde los distintos trabajadores y empresarios cooperan tan solo porque a través de la empresa logran sus divergentes y particulares intereses. Es decir, «en la *Gemeinschaft* la gente

permanece unida a pesar de todo lo que los separa, mientras que en la *Gesellschaft* la gente permanece separada a pesar de todo lo que los une» (Tönnies 1887, §19). Pues bien, para el comunitarismo el liberalismo pretende destruir todas las relaciones sociales basadas en la *Gemeinschaft* y reemplazarlas por relaciones basadas en la *Gesellschaft*.

O por darle otra reformulación económica a la crítica comunitarista al liberalismo: según los comunitaristas, el reconocimiento de derechos individuales que erosione obligaciones comunitarias acarrea externalidades negativas sobre el resto de los miembros de una comunidad (por cuanto se socava el medio mediante el cual el resto de personas pueden realizarse: la comunidad), así como un ataque a las metapreferencias del individuo (sus verdadero interés es el desarrollo de una potencialidad que solo podrá alcanzar si renuncia a esos derechos individuales y acepta las obligaciones comunitarias).

Al respecto, las semejanzas del comunitarismo con el republicanismo resultarán más que evidentes, pues los propios comunitaristas defienden que la determinación de las obligaciones comunitarias que componen la identidad de cada individuo debe ser efectuada, en última instancia, por la propia comunidad a través de un sistema democrático de carácter deliberativo: «Los ciudadanos se tienen que gobernar a sí mismos. “Democracia” es el nombre de este tipo de gobierno (...) La democracia dota de valor al diálogo, a la persuasión y a la retórica. Idealmente, el ciudadano que ofrezca los argumentos más convincentes —esto es, aquel que persuada a un mayor número de personas— triunfa» (Walzer 1983, capítulo 12). Asimismo, Charles Taylor afirma que: «Si la realización de nuestra libertad depende en parte de la sociedad y de la cultura en la que vivimos, entonces solo ejercemos plenamente nuestra libertad si podemos contribuir a determinar la forma de esa sociedad y cultura. Y esto solo puede hacerse a través de instrumentos para la decisión colectiva. Esto significa que las instituciones políticas en las que vivimos pueden ser una parte crucial para realizar nuestra identidad como seres libres» (Taylor 1985, capítulo 7). De hecho, algunos autores originalmente comunitaristas, como Michael Sandel, terminaron redefiniéndose como republicanos. De ahí que buena parte de las críticas que a continuación dirigiremos contra el comunitarismo sean en muchos casos compartidas por el republicanismo.

La redistribución de la renta podrá ser una de las obligaciones comunitarias constitutivas de la identidad de los individuos

Llegados a este punto, queda plantearse de qué modo el comunitarismo permite justificar la redistribución de la renta en general y la renta básica en particular. En este sentido, no deberían caber muchas dudas acerca de la fuerte conexión que existe entre comunitarismo y redistribución de la renta: en tanto en cuanto la comunidad se orienta a potenciar el desarrollo de sus miembros, necesariamente deberá contar con la potestad de proveer comunally determinados bienes, no ya para cubrir las necesidades básicas de sus ciudadanos, sino, como decimos, para desarrollarlos como tales. O por decirlo de otra forma, la libertad externa de cada individuo (su derecho de propiedad, por ejemplo) no puede convertirse en un obstáculo para la promoción de las libertades internas del resto de miembros de la comunidad. Como afirma Michael Walzer: «Un contrato social es esto: un acuerdo para redistribuir los recursos de sus miembros según un entendimiento compartido de las necesidades, determinando continuamente los detalles de tales necesidades a través del proceso político» (Walzer 1983, capítulo 3).

Ahora bien, que esta redistribución de los recursos dentro de la comunidad deba adoptar la forma de una renta básica ya no aúna tanto consenso entre los comunitaristas. El propio Walzer se muestra escéptico acerca de las bondades del impuesto negativo sobre la renta (que, como probamos en el apéndice I, es equivalente a la renta básica) ya que por sí solo no asegura que las necesidades de cada miembro de la comunidad se vean satisfechas: por ejemplo, darle una cantidad fija de dinero a una persona no asegura que tenga sus necesidades sanitarias cubiertas si los ricos demandan mucha sanidad y sus precios se incrementan (Walzer 1983, capítulo 3). Otros comunitaristas, en cambio, exhiben una visión más favorable. Por ejemplo, Bill Jordan (1992) considera que la renta básica «es el modo más equitativo de compartir los derechos, los roles, las obligaciones y las oportunidades en nuestra situación actual», por cuanto contribuiría a la redistribución de los puestos de trabajo dentro de una comunidad en un mundo donde cada vez son más escasos; si bien el propio Jordan está de acuerdo en que la renta básica no bastaría para lograr una comunidad justa.

En todo caso, dado que la propiedad y la libertad individual se hallan subordinadas al bien común para los comunitaristas, es obvio que la renta básica les resulta legítima siempre que contribuya a promover la concepción de bien común de una comunidad política particular y, por tanto, se instituya a través de obligaciones sociales que conformen la identidad de cada miembro (siendo, además, el acatamiento de tales obligaciones una virtud que contribuye al desarrollo moral de cada individuo).

Crítica al comunitarismo

El comunitarismo arranca con una premisa cierta —el individuo como ente aislado y presocial no existe y parte de su identidad está constituida por sus relaciones sociales— para terminar llegando a una conclusión falsa —el bien común del grupo prevalece sobre los derechos de los integrantes del grupo—. Es verdad que toda persona nace integrada en grupos que constituyen parte de su identidad, pero eso no significa ni que la unidad ética básica sea el grupo ni que el individuo se halle irremisiblemente sometido a las obligaciones derivadas de los lazos comunitarios que en un determinado momento constituyen su identidad.

El individuo fuera del grupo no existe, pero los grupos importan porque los individuos importan

Primero, el punto de partida de todo análisis ético es el individuo, no el grupo. Los grupos tienen importancia porque los individuos la tienen y *no al revés* (Kukathas 2003, capítulo 3). El grupo no es en sí mismo un agente intencional con intereses irreductibles: quienes tienen preferencias son los individuos; los grupos solo toman decisiones colectivas a través de imperfectos y arbitrarios procedimientos de agregación de esas preferencias individuales (Munger y Munger, 2015, capítulo 4), tal como ya ilustramos con el teorema de la imposibilidad de Arrow. Pero aun cuando consideráramos que el grupo sí constituye un agente intencional distinto de la suma de los individuos que lo conforman (y que actúa a través de sus líderes), lo que en ningún caso podrá sostenerse es que los intereses del grupo son irreductibles. Dado que todo grupo está conformado por personas que pueden tener intereses distintos a los del grupo, no es extraño que puedan aparecer disensos dentro del grupo: luchas de poder intestinas para controlar su dirección o, incluso, divisiones insuperables que lleven a su ruptura y separación.

A la postre, no existe una definición *objetiva* de cuál es la extensión de una determinada comunidad, sino que esta depende en gran medida de las percepciones subjetivas de sus miembros. Y no existe porque todas las comunidades son siempre comunidades parciales: una persona tiene filiaciones distintas en materia de familia, trabajo, amistades, aficiones, creencias o residencia; de manera que las distintas comunidades frecuentemente se solapan (¿dónde termina el trabajo y comienza la amistad?

¿Son más importantes las obligaciones familiares que las religiosas? ¿Pueden mis creencias políticas interferir con mis aficiones?) y, por tanto, ninguna comunidad puede arrogarse el derecho a convertirse en dominante sobre las demás. Al final, pues, es cada individuo quien interpreta subjetivamente a qué comunidades pertenece y cuáles son las fronteras entre ellas. Como explica Chandran Kukathas (2003, capítulo 4): «Una comunidad es un colectivo de individuos que comparten una idea de qué es público y qué es privado dentro de esa colectividad». Son, por consiguiente, las percepciones intersubjetivas de los distintos individuos las que conforman cada grupo y cuando las percepciones de algunos de esos individuos dejan de sumarse a tal consenso compartido (a esa «completa unidad de voluntades humanas» de la que hablaba Tönnies), la comunidad comienza a resquebrajarse internamente. Como ya hemos visto, existen elementos razonables en las opiniones y percepciones de cada individuo —lo que Rawls denominaba «las cargas del juicio»— que pueden volver irreductibles las diferencias sobre las normas que deben regular nuestra convivencia y sobre las concepciones de bien común: y, en tal caso, lo único que nos queda es tolerar esas diferencias, en lugar de querer reprimirlas. A este respecto, los comunitaristas han tratado de definir objetivamente la extensión del grupo remitiéndose a la tradición: «el grupo viene conformado por la historia y sus costumbres» (MacIntyre 1981, capítulo 15); pero en tanto en cuanto la historia admite diversas lecturas e interpretaciones razonables (las cargas del juicio histórico no son únicas), en última instancia solo puede ser cada individuo por separado quien interprete a qué grupo (o pluralidad de grupos) pertenece.

Sin derechos individuales frente a la comunidad, las herejías deberían ser perseguidas

Las herejías religiosas son un buen ejemplo de ello: si bien originalmente el conjunto de creyentes conforma una misma confesión de la que todos se reconocen fieles seguidores, las discrepancias acerca de cómo interpretar la revelación o acerca de cómo cumplir con la ley de dios terminan empujando a una parte del grupo religioso (los «herejes») a no reconocerse como parte de la misma unidad religiosa y a buscar separarse del resto conformando una nueva comunidad. Si los intereses del grupo (el bien común) prevalecieran sobre los intereses individuales (protegidos por sus derechos), los herejes deberían ser perseguidos y represaliados, en tanto en cuanto rompen la unidad comunitaria y rechazan reconocer el rol social que les fue asignado por la

tradición. Ahora bien, sería absurdamente injusto denegarles a las personas el derecho individual a escindirse de una religión (y a conformar otras) argumentando —en línea con MacIntyre— que la realización del potencial humano solo puede lograrse desde los roles sociales que integran la identidad de una persona: aunque los individuos nazcan insertos en una determinada posición social (sería imposible no hacerlo: el ser humano no surge por generación espontánea desarraigado de cualquier comunidad), eso no impide que ellos mismos puedan tratar de alterar esa posición (rechazando, por tanto, las obligaciones comunitarias que lleva implícitas). Al cabo, ¿qué sentido tendría forzar a un individuo a honrar virtuosamente las obligaciones religiosas de una confesión en la que ha dejado de creer? ¿Sería semejante coacción un modo paternalista de conducirlo a la buena vida o, más bien, de esclavizarlo en beneficio del resto del grupo?

Llegamos así a la segunda falacia del comunitarismo: la idea de que, como nuestra identidad está en parte conformada por nuestra pertenencia a la comunidad, las obligaciones propias de nuestro rol comunitario también son intrínsecas a nuestra identidad y, por consiguiente, no podemos renunciar a ellas interponiendo unos abstractos derechos individuales que las debiliten. Pues bien, aun en el caso de que obviáramos el problema anteriormente señalado de que no existen comunidades con contornos perfectamente definidos al margen de la percepción subjetiva de cada individuo, el hecho de que integremos una comunidad no equivale a que tengamos obligaciones para con esa comunidad. A este respecto, se hace necesario distinguir entre comunidad natural y comunidad artificial: comunidad natural es toda aquella que integramos por nacimiento (el entorno familiar, cultural, religioso o étnico); comunidad artificial, toda aquella que integramos por elección. Que de la comunidad artificial se derivan obligaciones es algo bastante obvio e incuestionable: justamente porque la comunidad artificial es fruto de la adscripción voluntaria, consentimos en obligarnos para poder participar en ella. Ahora bien, que de las comunidades naturales se deriven obligaciones ya es algo mucho más cuestionable: ¿cuál es el fundamento coercitivo de aquellas obligaciones que no derivan ni del consentimiento de la persona ni de sus actos y omisiones ilícitas o negligentes? ¿Por qué por el hecho de nacer católico o de haber sido bautizado como tal sin mi consentimiento derivo obligaciones hacia la Iglesia Católica?

Los comunitaristas no proporcionan ninguna justificación adecuada a las obligaciones vinculadas a la comunidad natural. Lo más cercano que ofrecen es su crítica de que resulta imposible concebir a personas sin vínculos sociales

de carácter natural, de modo que los derechos de cualquier individuo deberían derivarse de esa particular ontología comunitaria (Taylor 1985, capítulo 7; Sandel 1982, conclusiones). Por ejemplo, MacIntyre (1981, capítulo 15) afirma que: «Yo he recibido del pasado de mi familia, mi ciudad, mi tribu o mi nación una variedad de deudas, herencias, expectativas legítimas y obligaciones. Todas ellas constituyen datos previos a mi vida, mi punto de partida moral. Esto es lo que le otorga a mi vida su propia particularidad moral».

Pero que no podamos concebir personas sin vínculos sociales de carácter natural no significa que no podamos concebirlas sin unos vínculos sociales *en particular*. Por ejemplo, no podemos concebir personas que no empleen dentro de una sociedad algún lenguaje, pero sí podemos concebirlas sin que empleen el lenguaje español. Siendo así, ¿podemos concluir que los derechos de una persona que habla español proceden del hecho de que hable español o, en cambio, deberemos concluir que proceden del hecho de ser una persona inserta en sociedad (con la natural consecuencia de que empleará dentro de esa sociedad *algún* lenguaje)? Si los rasgos concretos de las comunidades naturales que conforman la identidad de una persona son tan solo rasgos accidentales, difícilmente podrá hacérsela deudora de esos accidentes que no son fruto ni de su elección ni de su responsabilidad. Tan sujeto de derecho es una persona que hable inglés, español, chino o con señas; tan sujeto de derecho es una persona que nazca en un entorno católico, protestante, musulmán, judío o ateo: sus derechos no proceden del vínculo social en particular, sino de su naturaleza como persona sociable cuyos fines vitales merecen una igual consideración moral a los del resto de personas. Como el propio MacIntyre (1981, capítulo 15) admite: «Que yo deba encontrar mi identidad moral en las comunidades y a través de las comunidades que integro —como la familia, el vecindario, la ciudad o la tribu— no implica que deba aceptar las limitaciones morales particulares de esas formas de comunidad. Sin esas particulares morales no habría nada desde dónde empezar: pero la búsqueda del bien, de lo universal, consiste en avanzar a partir de esas particularidades». En consecuencia, la comunidad natural no podrá engendrar obligaciones sobre cada uno de sus miembros a menos que esta comunidad natural se convierta, mediante consentimiento de las partes implicadas, en una comunidad artificial/consensuada (Kukathas 2003, capítulo 3).

En caso contrario, si la comunidad natural engendrara obligaciones coercitivamente exigibles a los individuos, el respeto a sus intereses vitales se vería gravemente socavado. Las comunidades pueden resultar

extremadamente opresivas para determinadas personas: en una comunidad esclavista, quien nace esclavo debería permanecer como esclavo durante toda su vida; en una comunidad donde las relaciones homosexuales estuvieran prohibidas por «inmorales», los homosexuales deberían autorreprimir su sexualidad y afectividad; en una comunidad donde las mujeres fueran reputadas responsables de la cría y educación de sus hijos, tendrían impedido renunciar a la maternidad para desarrollarse profesionalmente (precisamente por esto, parte del pensamiento feminista suele ser muy crítico con el comunitarismo [Friedman 1989]). El propio Michael Sandel (1984b) reconoce que «los comunitaristas serían más propensos que los liberales a prohibir las tiendas de pornografía bajo el argumento de que la pornografía ataca el modo de vida y los valores sobre los que se sustenta la comunidad». Los comunitaristas parecen querer que obviemos todas las estructuras de opresión y explotación que pueden instituirse en la genética de ciertas comunidades para privilegiar los intereses de los grupos dominantes a costa de cercenar el respeto moral que merecen los fines vitales de ciertos individuos o subgrupos dominados: «quieren que vivamos en Salem pero que no creamos en la caza de brujas». (Gutmann 1985).

El liberalismo, por el contrario, reivindica la libertad del individuo frente al colectivo no porque quiera destruir los lazos comunitarios, sino porque desea que esos lazos sean de libre adscripción en tanto se inserten consentidamente entre el conjunto de intereses vitales de una persona. Convertir las relaciones sociales en voluntarias y no en obligatorias no equivale a desvalorizarlas, sino, por el contrario, a reconocerles verdadero valor: la posibilidad de renunciar a los lazos sociales que no valoramos implica que aquellos lazos sociales a los que *no* renunciamos sí nos son sinceramente valiosos (Cohen 2000). Por supuesto, tal como afirman los comunitaristas, los intereses vitales de una persona estarán fuertemente influidos en un comienzo por su posición social de partida, pero esta influencia psicológica no debería transformarse en una sumisión obligatoria a esa posición social: dar el salto desde la influencia social sobre la psicología humana a las cadenas sociales sobre la libertad humana es convertir una comunidad en un sistema de castas.

En este sentido, el liberalismo no pretende que un individuo escoja sus fines vitales desde una posición presocial, como si de un Robinson Crusoe por generación espontánea se tratara. No, lo que busca el liberalismo es que, si el individuo opta por cuestionar y reemplazar los fines que le vienen naturalmente dados dentro de su comunidad, pueda vivir de acuerdo con tales

nuevos fines sin que el resto de personas se lo impidan coactivamente (Kimlycka 1990, capítulo 6). De hecho, el propio MacIntyre (1981, capítulo 15) afirma que «la rebelión contra mi identidad es siempre un posible modo de expresarla»: ¿por qué, entonces, la rebelión contra mi comunidad natural no puede ser un modo de afirmar mi identidad? ¿Cómo sostener entonces que existen obligaciones comunitarias que prevalecen sobre mis derechos individuales a rechazarlas?

El liberalismo reivindica el derecho del individuo a autodeterminarse frente al grupo

El liberalismo, pues, defiende una suerte de derecho (que no obligación) de autodeterminación individual frente a las relaciones no consentidas: es decir, la libertad de asociación y desasociación. No se trata de que no exista nada que el individuo no haya aceptado previamente, sino de que no exista la carga de honrar obligaciones para con otros individuos que no deriven del consentimiento o de la responsabilidad (pues solo así se respeta la igualdad moral entre los fines de las personas, denegando la existencia de autoridad natural de unos individuos sobre otros). En cierto modo, el comunitarismo es consciente de que negar ese derecho de autodeterminación individual permitiría la absoluta dominación de algunos individuos por parte del resto del grupo. De ahí que, por ejemplo, Michael Walzer defienda el derecho a emigrar de la comunidad: «El derecho a controlar la inmigración no incluye el derecho a controlar la emigración. La comunidad política puede moldear a su propia población de una manera, pero no de la otra» (Walzer 1983, capítulo 2).

La cuestión, sin embargo, es por qué el comunitarismo admite como legítimo el que un individuo rompa con sus obligaciones comunitarias exiliándose y, en cambio, se opone a que un individuo pueda romper con ellas simplemente rechazándolas desde su hogar. Walzer (1983, capítulo 2), por ejemplo, constata que «entre los miembros que son coaccionados [a quedarse], ya no existe comunidad alguna que merezca la pena defender». Como decíamos antes, tan pronto como un conjunto de personas dejan de verse a sí mismas como miembros de una comunidad, en realidad la comunidad ha dejado de existir para ellas, por mucho que el resto quieran encarcelarlos dentro: pero en tal caso, ¿no sería sensato permitir la desvinculación de esa comunidad simplemente suprimiendo cualquier derecho u obligación frente a sus miembros? De nuevo Walzer (1983,

capítulo 2) traza la pertinente analogía entre la comunidad y un club: «La analogía adecuada es con un club: los clubes dentro de la sociedad doméstica —como los países en la sociedad internacional— pueden regular la admisión, pero no pueden prohibir la salida». ¿Por qué entonces cualquier comunidad (incluyendo la comunidad política nacional) no puede regularse también como un club de libre adscripción y desvinculación?

Si tal fuera el caso, llegaríamos a un orden social tal como el propuesto por el liberalismo: un sistema policéntrico dentro de cuyo territorio convivirían numerosas jurisdicciones, solapándose entre sí (Frey 2005). Un individuo puede ser católico, socio del Real Madrid, miembro de un sindicato y afiliado a la academia de la lengua catalana, y puede convivir territorialmente con un musulmán, socio del Fútbol Club Barcelona, miembro de la patronal y afiliado a academia de la lengua castellana. Lo único que sucedería es que cada uno de esos miembros cargaría con derechos y obligaciones propios frente al resto de miembros de sus mismas comunidades, pero no frente a quienes no formaran parte de ellas.

El único motivo por el que la lógica del comunitarismo podría llegar a oponerse a este policentrismo liberal es que la preservación de la identidad comunitaria requiera de un monopolio territorial (esa es justamente la razón que ofrece Walzer para rechazar la totalidad de las implicaciones de su analogía previa entre comunidad política y club). Pero no es cierto que toda comunidad (ni siquiera toda comunidad política) requiera de un monopolio territorial: solo aquellas comunidades fuertemente intolerantes hacia otras comunidades necesitarán de un monopolio territorial excluyente. En una Estado federal, por ejemplo, la existencia de una comunidad política llamada «Estado federal» no es incompatible con la existencia de múltiples comunidades políticas en forma de «estados federados»; y lo mismo cabe decir de otras posibles comunidades políticas más pequeñas (como la región, la ciudad o el barrio). Por tanto, no puede suponerse como norma que la subsistencia de una comunidad política necesite de un monopolio jurisdiccional sobre un territorio dado.

Ciertamente, podría haber algunas comunidades que, para afirmar su identidad, necesitaran contar con un monopolio territorial, pero el liberalismo no impide que este tipo de comunidades puedan llegar a constituirse: simplemente no impone su constitución universal. Así, el liberalismo permite que un conjunto de individuos pongan en común sus parcelas de tierra y deciden constituir sobre ella una comunidad con monopolio jurisdiccional en ese territorio. Se trataría, en suma, de crear comunas o ciudades privadas

autorreguladas por sus estatutos fundacionales (dentro de los cuales podría incluirse la cláusula de prohibir la constitución de nuevas comunidades políticas en su interior): actualmente, de hecho, ya existen numerosos ejemplos de ello en Estados Unidos, donde se las conoce como «privatopías» (McKenzei 2003; Rallo 2014, capítulo II. 2). En tanto en cuanto esas privatopías sean fruto del acuerdo voluntario y no de la imposición natural, estaremos ante una comunidad artificial que respetará la libertad individual de cada uno de sus miembros.

El comunitarismo termina debilitando y destruyendo a las comunidades

La alternativa al comunitarismo voluntario dentro del marco del liberalismo pasaría por convertir a algún tipo de comunidad natural arbitrariamente definida (la nación, por ejemplo) en la comunidad política soberana y monopolizadora del territorio y de la jurisdicción sobre todas las otras comunidades naturales o artificiales que pueden integrar la identidad de un individuo. Pero, paradójicamente, este esquema terminaría debilitando los propios lazos comunitarios que dice querer promover: primero, y como ya hemos dicho, porque impedir la secesión a aquellos individuos que dejan de sentir una comunidad política como propia implica mantener en su interior a elementos subversivos que no la respetan y que incluso aspiran a destruirla; segundo, porque las comunidades naturales o artificiales que no sean elevadas a la categoría de comunidad política soberana necesariamente aspirarán a tomar el poder para poder desarrollarse con plena autonomía... pero para poder convertirse en comunidad política soberana tendrán que destruir y someter a aquella otra comunidad política que posea actualmente la soberanía y el monopolio territorial; y tercero, porque la tradición comunitaria debe ir adaptándose evolutivamente a las cambiantes percepciones y necesidades de sus miembros, mientras que los procesos centralizados de planificación política de esas tradiciones comunitarias tienden a petrificarlas y a alejarlas de sus miembros, lo que en última instancia solo alimenta los dos procesos disruptivos anteriores (Kukathas 2003, capítulo 5).

En suma, el comunitarismo fuera del marco liberal tiende a degenerar en una batalla entre las distintas comunidades por cuanto todas ellas desean dominar políticamente a las demás. Otorgado el control político a una de esas comunidades (Estados basados en la nación, Estados basados en la raza, Estados basados en la lengua, Estados basados en la religión, etc.), el resto de comunidades derrotadas tienden a ser laminadas por la dominante (ya que su

subsistencia constituye una amenaza latente a su predominio) o, alternativamente, las dominadas buscan liberarse constituyéndose en comunidades políticas propias que destruyan a la monopolísticamente soberana: tendencias que no hacen más que acelerarse conforme los usos y costumbres de la comunidad política dominante se alejan del sentir de sus miembros por haber sido planificados centralizadamente. Así es como debe interpretarse el intento de los Estados nación por uniformizar culturalmente a sus ciudadanos o por eliminar la influencia pública de las *comunidades* religiosas, o por arrinconar progresivamente a la familia o al barrio como entornos de interacción social naturales; y así es como debe interpretarse el surgimiento de movimientos nacionalistas que reclaman la autodeterminación o el de confesiones religiosas que cabildan por controlar el Estado (hasta llegar a convertirse en regímenes teocráticos). Ninguno de estas luchas encarnizadas entre comunidades, que terminan destruyendo precisamente a muchas de estas comunidades, necesitaría darse en un entorno donde prevalecieran los derechos individuales de libre asociación y desasociación: la depredación sería sustituida por la coexistencia.

Por consiguiente, el ideal comunitarista es legítimo pero solo dentro del marco de un orden social liberal: es decir, derivando las obligaciones individuales no de las comunidades naturales, sino de las comunidades artificiales creadas por consentimiento de todas las partes implicadas. Acaso por ello los comunitaristas podrían argüir que el liberalismo termina, en última instancia, superponiendo la *Gesellschaft* (asociación) de la sociedad liberal a cualquier otra *Gemeinschaft* (comunidad), eliminando así cualquier ideal puramente comunitario y no fruto de la elección individual. Pero ni siquiera semejante objeción estaría fundamentada: el comunitarismo bien podría caracterizar a la humanidad como una gran comunidad cuya unidad de voluntad es el respeto a la libertad individual. En tal caso, la virtud constitutiva básica para el florecimiento de nuestro potencial como seres humanos dentro de esa gran comunidad global sería la tolerancia y el respeto hacia los demás: es decir, la tolerancia y el respeto hacia las distintas formas de libre asociación internas.

En definitiva, ¿puede el comunitarismo ofrecer una base adecuada para justificar la redistribución coactiva de la renta y, en concreto, la renta básica? No: al igual que sucedía con el republicanismo, el imprescindible reconocimiento de la libertad de asociación y desasociación individual proscribía las redistribuciones de renta no consentidas y, como ya vimos

cuando estudiamos el liberalismo, es altamente improbable que la renta básica emerja mediante el acuerdo voluntario de las partes implicadas.

Ecologismo

El ecologismo es un movimiento orientado a la defensa del medio ambiente y que puede integrarse dentro de muy diversas teorías de la justicia: la socialdemócrata, la comunista, la liberal, etc. Es decir, aunque haya tendido a asociarse el ecologismo con la socialdemocracia y con el intervencionismo activo del Estado, no es verdad que vayan necesariamente de la mano: el ecologismo bien podría basarse en un amplio respeto de los derechos de propiedad y de los contratos, tal como reclama el liberalismo.

Sin embargo, el ecologismo también puede asentarse sobre una intervención amplia del Estado en la economía, otorgándole a la burocracia administrativa un papel preeminente en la protección del entorno. Es aquí donde cabe hallar argumentos ecologistas en favor de una renta básica.

El ecologismo promueve la renta básica para garantizar la sostenibilidad medioambiental

En general, la defensa de la renta básica articulada por el ecologismo consiste en considerarla un instrumento adecuado para promover una más intensa conservación de los recursos naturales. Así, podemos diferenciar dos grupos de argumentos: los que defienden la renta básica como mínimo vital en un entorno de proscripción del crecimiento económico (decrecentismo); y los que defienden la renta básica como un dividendo sobre los recursos naturales.

Para el primero de estos grupos (*Christensen*, 2008; *Mylondo*, 2012), la economía mundial actual necesita abandonar el paradigma de crecimiento continuo y adoptar, en cambio, un paradigma de estancamiento o de decrecimiento económico para evitar el agotamiento de los recursos. Y eso necesariamente implica pasar de un contexto económico de suma positiva (todos pueden volverse más ricos al mismo tiempo) a uno de suma cero (quien se enriquece lo hace a costa de empobrecer a otro): motivo por el cual se hace imprescindible asegurar un mínimo existencial a todo el mundo a través de una renta básica. Además, en la medida en que la renta básica podría estimular la ociosidad de los trabajadores, también permitiría reducir la

mentalidad productivista de la sociedad actual: produciríamos menos y disfrutaríamos de más tiempo libre sin necesidad de fabricar nada material.

Para el segundo de estos grupos (Heskens, 2005; Schachtschneider, 2014), la renta básica cabe reputarla como un dividendo derivado de la propiedad común de los recursos naturales. La idea es que podemos considerar la totalidad de los recursos naturales, o al menos aquellos que presenten una escasez más acuciante, como propiedad comunal de todos los habitantes del planeta, de manera que su consumo privado debería ir vinculado al pago de un dividendo a sus legítimos dueños: ese dividendo sería, justamente, la renta básica, de ahí que reciba nombres como «renta básica ecológica» o «dividendo Tierra». La forma de financiarla podría ser variada: o bien a través de la compra de derechos de explotación de los recursos naturales o bien a través de impuestos pigouvianos sobre conductas reputadas contrarias a la preservación del medioambiente (como emisiones de CO₂ o consumo de recursos no renovables). En este punto, el ecologismo conecta con otra corriente de pensamiento muy popular a finales del siglo XIX y con numerosos seguidores incluso en la actualidad, el georgismo, cuyas principales premisas analizaremos y criticaremos en el epígrafe siguiente.

Crítica al ecologismo

De momento, pues, nos centraremos en criticar la primera de las defensas ecologistas de la renta básica: la idea de que hemos de pasar de un modelo de crecimiento continuo a uno de estancamiento o de decrecimiento y que, para ello, nada mejor que una renta básica que contribuya a igualar las posibilidades de consumo de todos los ciudadanos.

Sucede que si ahora mismo cerramos cualquier puerta a todo nuevo crecimiento económico, los estándares de vida de todos los ciudadanos occidentales sufrirían un deterioro brutal. La renta per cápita del mundo en 2013 era de 13 100 dólares internacional: menos de la mitad que la española y al nivel de Argelia, Colombia, Costa Rica, Irak, Montenegro, Serbia o Tailandia. Es decir, con una distribución de la renta absolutamente igualitarista, ningún español debería vivir mejor que el ciudadano medio de Argelia actualmente. En caso de que no fuéramos a una distribución absolutamente igualitarista de la renta mundial —permitiendo que, por ejemplo, los españoles disfrutáramos de una renta per cápita algo superior a 13 100 dólares internacionales—, eso implicaría que otros ciudadanos del planeta deberían vivir incluso con *menos* de 13 100 dólares anuales. ¿Cuál es

el motivo de que debamos frenar las legítimas aspiraciones de progreso material de ciertas zonas paupérrimas del mundo solo para que los occidentales podamos quedarnos con una parte mayor de una tarta económica que hemos congelado artificialmente en lugar de permitir que siga creciendo?

Por fortuna, no existe incompatibilidad alguna entre libertad, progreso económico y sostenibilidad ecológica: los derechos de propiedad privada sirven para, por un lado, que los propietarios internalicen los costes (incluyendo los costes ecológicos) de sus decisiones, y, por otro, para coordinar las interacciones de los distintos agentes económicos (incluyendo las interacciones ecológicas).

Así, si un propietario deteriora irreversiblemente su propiedad, será él en exclusiva quien sufra los costes de ese deterioro, no el resto de los propietarios razonablemente preocupados por la protección ecológica de sus dominios (internaliza sus costes). A su vez, si un determinado recurso natural es muy valioso para el resto de la sociedad, su precio de mercado se disparará, lo que incentivará a su propietario a conservarlo y economizarlo tanto como sea posible; en caso contrario, estará dilapidando imprudente y alocadamente su propio patrimonio.

Por supuesto, una persona podría, con sus acciones, deteriorar no solo su propia propiedad, sino también las propiedades ajenas: es lo que se conoce como externalidad negativa y que, en materia de conservación medioambiental, llamaríamos simplemente «contaminación» (Cordato, 2004). Sin embargo, por mucho que un propietario pueda contaminar los dominios de otro, ningún propietario está obligado a soportar la contaminación de terceros en su propiedad, de modo que en caso de experimentarla bien podría exigir su paralización o, al menos, su reducción a cambio de una indemnización (Coase, 1960). Ahora bien, estas negociaciones bilaterales entre contaminador y contaminado que tienden a minimizar las externalidades negativas solo son factibles cuando los costes de esas negociaciones son bajos (es decir, cuando «los costes de transacción» son reducidos): en cambio, cuando las externalidades son omniabarcantes, esas negociaciones entre propietarios privados individuales devienen imposibles.

La propiedad privada del liberalismo garantiza la sostenibilidad medioambiental

Los ecosistemas son precisamente ejemplos de externalidades omniabarcantes: todo está relacionado con todo y cualquier decisión que

adopte una persona sobre una porción del ecosistema puede terminar afectando gravemente, y en formas no siempre conocidas, a todo el resto del ecosistema. De ahí que la propiedad privada individual sobre porciones de ecosistema no sea un buen mecanismo para promover su conservación (los costes de transacción para negociar bilateralmente la internalización de las externalidades son altísimos). En tales casos, el régimen jurídico que permite, simultáneamente, seguir internalizando los costes y coordinar las interacciones de todas las personas es la propiedad privada comunal (Ostrom, 1990).

Ya tuvimos ocasión de mencionar la propiedad privada comunal cuando analizamos el liberalismo y el comunismo: se trata de un régimen jurídico análogo a la propiedad privada individual pero donde existe más de un copropietario que toma decisiones de manera conjunta. Las propiedades privadas comunales, en tanto se extienden sobre ecosistemas enteros (ríos, bosques, prados, acuíferos, caladeros de pesca, etc.), permiten internalizar todas las externalidades sin necesidad de que existan negociaciones bilaterales entre multitud de propietarios individuales. De este modo, consigue salvaguardar el entorno sin caer en la tragedia de los comunes, al tiempo que no se aísla los recursos naturales del resto de la sociedad permitiendo un uso sostenible de los mismos. Es decir, la propiedad privada comunal sigue inserta en la división voluntaria del trabajo, propia de todo mercado libre, de manera que la sostenibilidad del medio no se consigue a costa de periclitarse el progreso económico (Rallo, 2014a, capítulo II. 3).

La combinación de la propiedad privada individual —sobre aquellos recursos divisibles y que generen escasas externalidades— con la propiedad privada comunal —sobre aquellos recursos indivisibles y que generen enormes externalidades— permite garantizar un crecimiento económico sostenible. Por consiguiente, no hay necesidad de establecer una renta básica para ello: basta con respetar los principios esenciales sobre los que se asienta el liberalismo, entre los que no se incluye la renta básica.

Ahora bien, acaso cupiera pensar que, si bien la renta básica no es necesaria para alcanzar la sostenibilidad ecológica, tampoco la entorpece, esto es, que los incentivos que establece una renta básica sí coadyuvan a la hora de alcanzar la conservación del medio ambiente. Pero no: los incentivos individuales que establece la renta básica atentan directamente contra el objetivo que se dice buscar. Recordemos que, según los defensores ecologistas de la renta básica, el propósito de esta sería reducir el consumismo desaforado de nuestras sociedades que nos conduce a un ritmo de producción

insostenible. Sucede que la renta básica es un esquema de redistribución de la renta desde ricos (personas de alta renta) a pobres (personas de baja renta) y los primeros tienden a tener una propensión marginal a consumir inferior a los segundos (Dynan, Skinner y Zelder, 2004); es decir, la redistribución de la renta tenderá a incrementar el consumo total de la sociedad (como luego veremos, ese será el principal motivo por el que los teóricos del subconsumismo abogarán por una renta básica). Y si el consumo total de la sociedad aumenta a raíz del establecimiento de una renta básica, no será razonable que el ecologismo la defienda como vía para garantizar la sostenibilidad ecológica reduciendo el consumismo.

De hecho, que los ricos ahorren más permite financiar un incremento de la inversión dirigido a incrementar la productividad de la economía: incremento de la productividad que contribuye a producir más bienes de consumo con una misma cantidad de factores productivos; es decir, un aumento de la productividad que permite una mayor sostenibilidad ecológica (un mismo recurso natural permite generar muchos más bienes y servicios finales). Por ejemplo, si la inversión de los ahorradores permite desarrollar un nuevo motor de combustión que consume la mitad de gasolina que antes, los seres humanos podremos seguir efectuando los mismos desplazamientos recortando a la mitad nuestro gasto de este recurso no renovable.

La renta básica, por consiguiente, promueve un uso mucho más intensivo y consumista de las estructuras productivas actuales: lejos de incentivar un aplazamiento del consumo presente para volvernos más productivos y sostenibles en el futuro, promueve recortar la inversión en la productividad y la sostenibilidad futura (financiada por el ahorro) para cebar la producción cortoplacista de bienes de consumo. Por utilizar un gráfico ejemplo: la renta básica recorta la financiación dirigida a proyectos científicos que buscan métodos más ecológicos y menos agresivos para cultivar el campo e incrementa la financiación dirigida a aumentar hoy la intensidad de cultivo del campo con las menos eficientes técnicas actuales.

Por consiguiente, si la renta básica no es necesaria para la sostenibilidad ecológica e incluso cabe pensar que es contraproducente, tampoco será defendible desde el punto de vista del ecologismo.

Georgismo

El georgismo es una corriente de pensamiento que debe su nombre al economista estadounidense Henry George. En su libro *Progreso y pobreza*

(1879), George defendía que la tierra y sus recursos naturales eran propiedad de toda la humanidad: «Si todos estamos aquí por igual permiso del Creador, todos estamos aquí con igual derecho al disfrute de su generosidad, con igual derecho a usar lo que la naturaleza ofrece tan imparcialmente. Este es un derecho natural e inalienable; un derecho que reside en todo ser humano, desde que llega al mundo, y que durante su permanencia en este no tiene más límite que el igual derecho de los demás» (George, 1879, capítulo VII.1). A su juicio, nadie puede tener derecho a apropiarse de la tierra porque la propiedad deriva del trabajo y la tierra virgen no es fruto del trabajo de nadie, por tanto, «el reconocimiento de la propiedad individual sobre la tierra equivale a negar el derecho natural de los otros individuos» (George, 1879, capítulo VII. 1).

George temía que esta apropiación privada de la tierra terminara depauperando a los trabajadores y a los capitalistas. Su razonamiento se basaba en la teoría clásica sobre la renta de la tierra: básicamente, las rentas que obtiene el terrateniente no proceden de la productividad de su tierra, sino de su valor diferencial con respecto al resto de tierras. Por ejemplo, si debido a su mayor fertilidad, un trabajador puede producir 100 en la tierra A y solo 20 en la tierra B, la tierra A obtendrá una renta de 80; si la productividad del trabajo se duplica y el trabajador puede producir 200 en la tierra A y 40 en la tierra B, la tierra A también verá duplicada su renta a 160 aun cuando la mayor producción se deba totalmente a la superior productividad del trabajador. Según George, «salarios e intereses no dependen del producto del trabajo y del capital, sino de lo que resta después de que la renta de la tierra haya sido pagada» (George, 1879, capítulo III. 2): es decir, si $PIB = \text{renta de la tierra} + \text{salarios} + \text{intereses}$, salarios y capital solo se repartirán el residuo resultante de restarle al PIB la renta de la tierra: $PIB - \text{renta de la tierra} = \text{salarios} + \text{intereses}$.

El economista estadounidense explicaba la magnitud de la renta de la tierra por cuatro factores que tendían a conceder un mayor poder monopolístico a los terratenientes de las mejores tierras: el crecimiento poblacional (que obligaba a usar cada vez tierras menos productivas para abastecer la mayor demanda del mayor número de personas), la creciente densidad de población en ciertas áreas (ya que las externalidades positivas de las ciudades elevan enormemente el valor de la tierra en tales territorios), el progreso tecnológico que aumentaba la productividad del trabajo (y por tanto aumentaba el uso relativo de la tierra) y las expectativas de crecimiento económico futuro (que llevaban a los terratenientes a especular con la tierra

para apropiarse de mayores rentas futuras). En otras palabras, para George el crecimiento económico promovía un uso más intensivo de la tierra, lo que disparaba la renta de los terratenientes y mantenía estancados salarios e intereses al mínimo imprescindible para que los trabajadores siguieran trabajando y los capitalistas siguieran ahorrando: «En nuestro análisis hemos llegado a una simple y verdadera conclusión: como la tierra es necesaria para generar riqueza mediante el trabajo humano, controlar la tierra que necesita el trabajador permite el control de todos los frutos del trabajo salvo aquellos que les permitan al trabajador subsistir» (George, 1879, capítulo V. II).

El georgismo defiende la renta básica como compensación por la privatización de la tierra, la cual pertenece a toda la humanidad

Para contrarrestar estas tendencias monopolísticas de los terratenientes, George proponía recomunitizar toda la tierra, si bien se mostraba contrario a recomprárselas o confiscárselas a sus actuales propietarios. En su lugar, proponía sustituir todos los impuestos del Estado por uno único que gravara el valor de mercado de la tierra de tal manera que toda la renta anual de los terratenientes fuera a parar a las arcas del Estado, convirtiéndose así *de facto* en el terrateniente de toda la economía (George, 1879, capítulo VIII. 2). El impuesto, conviene remarcarlo, debía gravar el valor de la tierra virgen, tratando así de discriminar la renta de la tierra que procede del trabajo humano (superior productividad por mejoras sobre la tierra) del que no.

Los argumentos de Henry George, de hecho, parecen encajar perfectamente con los del pensador inglés John Locke, autor intelectual de la teoría sobre el origen de la propiedad más extendida entre el liberalismo: la propiedad se adquiere por ocupación al mezclar nuestro trabajo con el entorno, *siempre que* «dejemos suficiente y de igual calidad para los demás» (Locke 1689, capítulo V). A esta condición para la constitución de la propiedad privada sobre los recursos naturales se la conoció como «el proviso de Locke» y dado que a día de hoy no existen propiedades libres de ocupación, bien podría argumentarse que los propietarios de los recursos naturales no han dejado «suficientes y de igual calidad para los demás», debiendo entonces compensar con sus rentas al resto de no propietarios. De hecho, esta es la idea de los llamados «geoliberales» o «geoanarquistas»: las rentas de la tierra deben socializarse entre toda la comunidad (Foldvary, 2012).

Es fácil comprender cómo podemos pasar de la idea georgista —o geoliberal— de la propiedad comunal de la tierra a defender la renta básica: basta con proponer que las rentas de todos los recursos naturales se repartan equitativamente entre todos los ciudadanos para, de ese modo, establecer una renta básica (de hecho, como ya vimos en el capítulo 1, este fue el principal argumento esgrimido durante el s. XVIII y parte del XIX por los defensores de la renta básica). Tal como afirma el filósofo Hillel Steiner:

Nuestros derechos a los recursos naturales nos confieren el derecho a lo que podríamos llamar «renta básica incondicional» o, en su forma no paternalista, una «asignación patrimonial incondicional». Y lo que es más importante para los liberales: no tenemos derecho a esta asignación patrimonial debido a un derecho positivo [...]. Al contrario, nuestro derecho es una compensación que nos adeudan aquellos que no se limitaron a adquirir y retener más de lo que era «suficiente y de igual calidad»; tratándose, por tanto, de un derecho negativo cuya base última es el derecho a una igual libertad (Steiner, 2012).

Crítica al georgismo

Nuestra crítica al georgismo girará en torno a dos puntos: el primero, criticar la idea de que los recursos naturales constituyen una propiedad natural del conjunto de la humanidad; el segundo, exponer los errores del razonamiento de Henry George a propósito de los efectos económicos sobre la propiedad de la tierra.

Comencemos por la idea de que todos los recursos naturales son propiedad del conjunto de la humanidad por cuanto nos han sido naturalmente dados a todos y no son fruto del trabajo de nadie en particular. Este argumento tiene tres problemas: el primero es que nadie le ha dado a la humanidad el conjunto de los recursos naturales; el segundo, suponer que la única justificación de la propiedad es la de que algo sea fruto del trabajo humano; la tercera, no reconocer que, en gran medida, los recursos naturales vírgenes *sí* son fruto del trabajo humano.

No hay nada natural en presuponer la propiedad universal de la tierra

Primero, la Tierra no le ha sido dada a nadie en propiedad, pues ello es tanto como suponer que la Tierra era propiedad previa de alguien: solo puede donarse aquello que integra previamente el dominio del donante. Dado que la Tierra carecía de un dueño original, el título de propiedad sobre la Tierra del conjunto de la humanidad no puede derivar de ser sus donatarios: habrá que fundamentar ese título en otras razones (ya que afirmar que la humanidad se

autodona la Tierra es una pura petición de principios que no demuestra la propiedad conjunta sobre la Tierra, solo la asume como axioma). En este sentido, concluir que todo es de todos por designio natural no es menos arbitrario que señalar que, en un comienzo, nada es de nadie: acaso sea mucho más arbitrario que esto último, ya que quien defiende la existencia de un título universal de propiedad sobre la Tierra debe *probar* que ese título existe, mientras que quien afirma que nada es en un comienzo de nadie únicamente supone por defecto la inexistencia de relaciones jurídicas presociales.

Así, Henry George fundamenta su título universal de propiedad en la afirmación de la igual libertad del ser humano y en la negación de que los recursos naturales puedan ser objeto de apropiación individual por no haber sido producidos por nadie. Pero de la igual libertad del ser humano no se deriva la igual propiedad sobre la Tierra, sino más bien su desigual propiedad. Primero, los propios seres humanos estamos constituidos por tierra («polvo eres y en polvo te convertirás»); nuestros átomos no son más que elementos naturales de los que nos hemos «apropiado» en cantidades desiguales (no posee la misma cantidad de átomos el alto que el bajo, el gordo que el flaco, el anémico que el no anémico, etc.): la igual libertad del hombre, por consiguiente, presupone una desigual propiedad de la tierra que constituye a cada ser humano. Segundo, que todas las personas merezcan un igual respeto frente a la interferencia de terceros a la hora de perseguir sus planes vitales (libertad) solo implica que todas las personas tienen un igual derecho a tratar de apropiarse de aquellos recursos que necesitan para completar tales planes, no que todos sean copropietarios igualitarios de todo: igual libertad no significa igual propiedad sobre los recursos, sino igual derecho a poder apropiarse de ellos. Todos disfrutamos de un igual derecho *a* la propiedad, no de un igual derecho *de* propiedad. Dar el salto de la igual libertad de todos los individuos a la atribución de porciones igualitarias de propiedad a cada individuo es confundir el marco normativo del establecimiento de la propiedad con el resultado del proceso que tiene lugar dentro de ese marco normativo (confundir justicia procedimental con justicia consecuencialista): los derechos a la adquisición sí deben ser iguales, no el resultado del ejercicio de ese derecho. Por analogía: que todos los hombres heterosexuales tengan la igual libertad a intentar contraer matrimonio con una mujer no significa ni que todos los hombres heterosexuales estén naturalmente casados con alguna mujer ni que sean comaridos de todas las mujeres heterosexuales del planeta; asimismo, que todas las personas disfruten de una igual libertad de expresión no significa que todos ellos deban disponer de los mismos minutos televisivos

o de la misma audiencia; o que todas las empresas tengan la igual libertad a obtener beneficios no significa que todas ellas sean copropietarias de todos los beneficios del conjunto de la economía.

Es más, en contra de lo que suele suponerse, otorgar un igual derecho de propiedad sobre todos los recursos puede dar lugar a graves violaciones de la libertad de las personas. Supongamos un grupo de aborígenes que ocupan un territorio que consideran sagrado; estos aborígenes se niegan a cultivar esas tierras sagradas —por muy fértiles que estas puedan ser— y se limitan a subsistir de la caza de los animales que les proporciona la tierra, es decir, no se integran en ninguna red de intercambios de mercado y, por tanto, conceptos como «valor de mercado de la tierra» les son completamente ajenos a su cultura y modo de vida. Según el georgismo, este grupo de aborígenes debería pagar un impuesto del ciento por ciento sobre el valor de mercado de esa tierra virgen pero ¿cómo lograr que paguen impuestos si carecen de ingresos para ello y si, además, no están insertos en el mercado? Solo podrían pagarlos u obligándoles a trabajar para abonar sus tributos en especie o, alternativamente, sufriendo la expropiación de sus tierras sagradas. Por consiguiente, la única alternativa a no verse desahuciados de sus tierras sagradas serían los trabajos forzosos justificados en virtud de elementos ajenos a su organización social (el valor de mercado de sus tierras sagradas) (Kukathas, 2003a, capítulo 6). Acaso pudiéramos pensar que, en tales casos, el georgismo podría reconocer una excepción a su impuesto único sobre la tierra, pero esta alternativa no debería serle aceptable al georgismo: si no se les cobran impuestos a los aborígenes, estos estarían arrebatándoles la tierra al resto de conciudadanos, esto es, se estarían apropiando en exclusiva de la renta de esas tierras. O acaso pudiera argumentarse que estamos ante un completo caso de laboratorio absolutamente irrelevante en la práctica; pero lo cierto es que los procesos colonizadores e imperialistas del Primer Mundo sobre el Tercer Mundo (procesos, en general, absolutamente contrarios a la libertad de los ciudadanos del Tercer Mundo) podrían haberse llegado a justificar desde un punto de vista georgista: dado que el Primer Mundo carece de recursos naturales y el Tercer Mundo dispone abundantemente de ellos, los ciudadanos del Primer Mundo estarían «legitimados» a cobrarles impuestos a los ciudadanos del Tercer Mundo o —en caso de no poder pagarlos por no hallarse tales economías monetizadas— a arrebatárles coactivamente parte de esos recursos (cobro en especie del impuesto georgista).

La protección de la propiedad no se limita a aquellos objetos que son fruto del trabajo

El segundo argumento que emplea George es rechazar que los recursos naturales vírgenes puedan ser objeto de apropiación por cuanto la propiedad solo es defendible para los objetos que son fruto del trabajo y los recursos naturales no lo son. En realidad, sin embargo, la justificación de la propiedad es mucho más profunda, como ya vimos cuando estudiamos el liberalismo: la acción intencional de cualquier persona requiere de medios y la propiedad únicamente expresa el derecho frente a terceros a disfrutar pacíficamente de esos medios para poder alcanzar nuestros fines vitales. En una situación en la que nada es de nadie, la propiedad surge al incorporar ciertos recursos externos a los planes de acción de una persona y al reclamar a los demás que respeten semejante proyecto: la propiedad no surge por haber parido el objeto apropiado, sino porque, en ausencia de motivos profundamente justificados, los planes de acción de un individuo —incluyendo el disfrute de los medios que han comenzado a utilizar— merecen ser tan respetados como los planes de acción de otro individuo. Acaso quepa argumentar que dedicar tiempo y esfuerzo a producir un determinado bien constituye una prueba muy robusta de que ese bien forma parte de los planes de acción de esa persona: y es verdad que esta podría ser una condición suficiente para el surgimiento de la propiedad, pero en absoluto condición necesaria (puede haber otros mecanismos para devenir propietario). Lo que cuenta a la hora de engendrar el derecho de propiedad no es la producción de un objeto sino su instrumentación dentro de la ejecución de un plan de acción: y, en tal caso, es obvio que los recursos naturales sí pueden ser objeto de apropiación.

Claro que la propiedad no tendría por qué ser ilimitada: el establecimiento de un régimen de propiedad que respete el disfrute pacífico de los bienes empleados por los individuos solo constituye un marco ético imparcial que confiere *prima facie* una igual libertad a todas las personas para desarrollar sus distintos planes vitales. Pero si ese marco ético fuera disfuncional para el género humano, podría defenderse que fuera reemplazado por otro más adecuado. George, por ejemplo, afirma que «mientras reconozcamos la propiedad privada sobre la tierra, la libertad necesariamente se transforma en esclavitud» (George, 1879, capítulo VII. 2); es decir, que una vez toda la Tierra se ha convertido en la propiedad privada de varias personas, el resto necesariamente se habrán de convertir en sus esclavos. Llevado este ejemplo al extremo, si toda la Tierra fuera propiedad de una persona, es evidente que el resto de ciudadanos seríamos sus esclavos: «Si un hombre poseyera toda la

tierra accesible para cualquier comunidad, esa persona podría exigirles al resto cualquier precio o condición» (George, 1879, capítulo III. 2).

Pero claramente los riesgos para la libertad individual que podrían llegar a existir por la alta concentración de la propiedad en unas pocas manos no se solventan confiriéndole *toda* la propiedad al conjunto de la humanidad: en un mundo donde todo fuera de todos, la libertad de una persona en particular podría ser absolutamente aplastada por el rodillo de la mayoría. De hecho, es la propiedad privada la que concede un espacio a cada persona para que sus planes vitales no se vean socavados por la voluntad ajena: dentro de ese espacio quien manda es el propietario, no los demás (como dice el proverbio anglosajón: *My home is my castle*). La salvaguarda de la libertad individual, nuevamente, parece requerir de la posibilidad de constituir propiedades privadas también sobre la tierra.

Por supuesto, lo anterior no significa que cualquier régimen de propiedad permita salvaguardar la libertad individual. Por ejemplo, un mundo donde toda la tierra fuera de una persona parece claro que no salvaguardaría la libertad de los individuos (salvo que estos hubiesen tenido originariamente la opción de instalarse o no instalarse en ese planeta). Es aquí, precisamente, donde el proviso de Locke cobra sentido: no como condición para lograr una distribución igualitaria de los recursos (en un mundo finito, solo dejamos suficiente y de igual calidad a los demás si los recursos están equiproporcionalmente distribuidos), sino como excepción al propio régimen jurídico de propiedad. En aquellos casos en los que la estructura jurídica de una sociedad anulara gravemente el conjunto de opciones con las que cuenta una persona frente a aquellas con las que contaría en ausencia de ese régimen jurídico, resulta legítimo que esa persona objete contra el mismo (Mack, 1995a). Nótese que no se trata de que el establecimiento de un régimen jurídico impida algunas de las opciones que un individuo habría tenido disponibles en ausencia del mismo —por definición, *cualquier* régimen jurídico tiene ese efecto—, sino de que el conjunto de opciones a su disposición sea más reducido que aquel de que dispondría en ausencia de un determinado régimen jurídico. Este sería el caso de algunas situaciones que ya hemos tratado, como la del náufrago que llega a una isla enteramente apropiada o del viajero extraviado que llega a un oasis que es propiedad privada de un grupo; pero en términos generales no es el caso de una economía de mercado, donde existen centenares de millones de propietarios con los que poder relacionarse y que destinan sus propiedades no a satisfacer sus propias necesidades, sino las necesidades de los demás. La alternativa a la

economía de mercado con propiedad privada es una economía de autosubsistencia asolada por la tragedia de los comunes, y esta es obvio que resulta muchísimo más restrictiva para las opciones personales que la economía de mercado. Justamente por ello, el proviso de Locke no solo no proscribía sino que exige la apropiación de los recursos naturales (Schmidt, 2006, capítulo 24): solo con propiedad privada de los recursos puede maximizarse su eficiencia y, por tanto, multiplicar su disponibilidad para el conjunto de la ciudadanía.

Las tierras disponibles sí son fruto del trabajo humano

Y, por último, en contra de lo que afirma Henry George, los recursos naturales sí son en parte fruto del trabajo humano. No ya porque puedan ser objeto de mejora mediante el esfuerzo humano (supuesto que el georgismo sí considera), sino porque los recursos solo pasan a estar disponibles para el uso y disfrute humano una vez son *descubiertos*. El propio Henry George reconoce que «resulta demasiado reduccionista entender la producción únicamente como hacer cosas. La producción también incluye ponerlas a disposición del consumidor» (George, 1879, capítulo I. 2). En la actualidad, una vez conocida toda la superficie terrestre, la relevancia de ese descubrimiento podrá parecer nula, pero eso solo es así porque el descubrimiento ya ha sido completado a lo largo de siglos de emprendimiento humano. Desde luego, la relevancia no era nula cuando la mayoría del territorio era desconocido y debían ser expediciones de pioneros las que se lanzaran a encontrarlo y *colonizarlo*, arriesgando sus propias vidas. Es más, hoy en día puede entenderse su relevancia si la ponemos en relación con dos tipos de recursos naturales donde todavía se están efectuando importantes procesos de exploración y descubrimiento: por un lado, la totalidad de los recursos naturales disponibles en la Tierra (petróleo, cobre, carbón, hierro...) y, por otro, los recursos naturales fuera de la Tierra (la carrera aeroespacial dirigida a garantizarse la disposición de planetas o asteroides). ¿En qué sentido el hallazgo de un nuevo pozo de petróleo merced al ingente esfuerzo y pericia de un grupo de seres humanos no equivale a *producir* ese pozo de petróleo? ¿En qué sentido la inversión dirigida a alcanzar y explotar los recursos naturales de un asteroide para venderlos a los consumidores terrestres no equivale a producir esos recursos naturales? Pero si cabe considerar que los recursos naturales también son producidos —ya que el ser humano, por el hecho de residir en un punto del planeta, no goza de

disposición y de capacidad para utilizar *todos* los recursos del planeta—entonces incluso según el criterio de Henry George la propiedad privada sobre los mismos sí será legítima.

Es más, este es otro de los motivos por los que no cabe sostener que la propiedad privada sobre la tierra atente en modo alguno contra la *igual* libertad de los seres humanos: la idea de que toda la Tierra es de todos parte de la falaz premisa de que todos hemos llegado a la Tierra en el mismo momento y en el mismo lugar. Semejante premisa dista de ser verdad: los seres humanos hemos nacido en momentos distintos del tiempo, nos hemos asentado en diferentes lugares y, por tanto, hemos sido capaces de disponer de los recursos de muy desiguales formas. Si el modo en el que nos hemos relacionado con el entorno ha sido necesariamente *desigual*, pretender que todos tengamos un *igual* derecho sobre la totalidad de esos recursos supone darle un idéntico tratamiento a casos disimilares, lo cual atenta tanto contra la igualdad: ni se debe dar un trato desigual a casos iguales ni un trato igual a casos desiguales (Schmidtz, 2006, capítulo 24).

Ahora bien, aun cuando buena parte de las rentas de la tierra sean apropiadas por los pioneros que descubren los recursos, en realidad la mayor parte de estas rentas terminan en manos de los pioneros *empresariales*, esto es, no de aquellos que meramente descubren un recurso, sino de aquellos que estiman acertadamente el valor que ese recurso poseerá en el futuro. Por ejemplo, imaginemos que un pozo de petróleo antes de ser descubierta la utilidad del petróleo tenía un valor de mercado de 100; imaginemos, además, que nada más hallarse el potencial energético del petróleo, un señor compra diez pozos de petróleo, por cuanto anticipa que se convertirá en la fuente energética del futuro en contra de las expectativas de los propietarios de los pozos, que consideran que seguirá siendo el carbón y que, por tanto, vendiendo los pozos por 100 están obteniendo un precio más que razonable. Imaginemos, nuevamente, que con el paso de los años el valor de mercado de un pozo de petróleo se eleva de 100 a 5000: el comprador de los pozos habrá visto cómo su patrimonio se revalorizaba de 1000 a 50 000 gracias a su perspicacia empresarial. Por último, imaginemos que ese propietario de los diez pozos de petróleo los vende por 50 000 a otra persona: pues bien, si los pozos no continúan revalorizándose en el futuro, ese nuevo comprador no obtendrá ningún retorno extraordinario sobre ellos, ya que los habrá adquirido por 50 000 (no habrá propiamente «rentas monopolísticas de la tierra», sino un retorno ordinario sobre la inversión); solo si anticipa correctamente que el petróleo seguirá revalorizándose en el futuro y conserva los pozos de petróleo

hasta ese momento, obtendrá plusvalías extraordinarias; pero, evidentemente, sus cálculos también pueden fallar, y si el petróleo vale menos en el futuro, experimentaría pérdidas extraordinarias: es decir, las rentas extraordinarias asociadas a los recursos naturales derivarán de la capacidad de su inversor para anticipar correctamente la contribución de esos recursos a la generación de riqueza futura y de conservarlos para tal fin; es, pues, una renta vinculada a la asunción patrimonial de riesgos por distribuir intertemporalmente ese tierra a su uso óptimo (Rothbard, 1997).

Así pues, la renta de la tierra puede entenderse tanto como una remuneración por el descubrimiento de recursos naturales (los beneficios que obtienen los pioneros), cuanto como una remuneración por asignarla riesgosamente a sus usos intertemporales más valiosos (los beneficios, o pérdidas, que experimentan los sucesivos adquirientes).

En suma, la propiedad universal sobre la Tierra carece de toda justificación. Los seres humanos necesitamos disfrutar del uso pacífico de ciertos recursos para completar nuestros planes vitales y, por consiguiente, la desigual propiedad —legítimamente adquirida— de esos recursos no atenta contra la libertad individual; especialmente cuando incluso los recursos naturales son fruto de la producción (descubrimiento) humana. La forma de evitar aquellas ultraminoritarias manifestaciones del régimen de propiedad privada que son claramente lesivas de los legítimos intereses de una persona no se solventan comunitarizando la propiedad de la Tierra, sino apelando al proviso de Locke adecuadamente entendido dentro de un contexto de propiedad privada descentralizada sobre la tierra.

Claro que Henry George creía que una de las consecuencias más lesivas de un régimen de propiedad privada sobre la tierra era que los terratenientes terminarían obteniendo una renta extraordinaria a costa de mantener a niveles de subsistencia los salarios y los intereses del capital: si ello fuera cierto, parecería que el proviso de Locke permitiría limitar o eliminar la oligopolística propiedad privada sobre la tierra. Entramos así en nuestra segunda crítica al georgismo: su caracterización de los efectos económicos de la propiedad de la tierra.

Todo factor productivo, no solo la tierra, puede apropiarse de rentas diferenciales

Primero, tal como hemos visto, el objetivo del georgismo es gravar el ciento por ciento del valor capitalizado de las tierras vírgenes y no el de las

mejoras de la tierra logradas a través del trabajo humano: sin embargo, semejante distinción entre valor de la tierra virgen y valor de la tierra transformada por la actividad humana es completamente artificial, por cuanto *todo* valor deriva de alguna forma de la acción humana dirigida a apreciarlo y generarlo. La tierra virgen, en ausencia de una sociedad y de un mercado en el que insertarse, carece por sí sola de valor: su valor deriva de su utilidad para satisfacer los proyectos vitales de mucha gente (el propio George reconoce que el incremento de la productividad *en el resto* de la sociedad aumenta el valor de la tierra). Por ejemplo, el petróleo carece de valor allí donde no puede emplearse para producir una ingente cantidad de bienes y servicios útiles para las personas. Por tanto, el valor «virgen» de la tierra —su valor desligado de la actividad humana directa o indirecta— no existe. Por supuesto, a lo que se refieren los georgistas es a que una persona no tiene derecho a apropiarse de las rentas de la tierra que no deriven de *su* actividad generadora de valor sobre esa tierra (por ejemplo, si lo único que he hecho es ocupar una tierra de labranza, las rentas que podría obtener con su alquiler no me pertenecen porque yo no he hecho nada para crear esa tierra): pero esto no debería hacernos perder de vista que el valor de esas tierras vírgenes sí deriva (indirectamente) de la actividad humana; en concreto, de la actividad humana que permite multiplicar la disponibilidad de bienes y servicios de la tierra (como decíamos, el valor de un pozo de petróleo sin refinerías de crudo es casi nulo; el valor de un pozo de petróleo sin motores de combustión es casi nulo; el valor de una tierra de labranza sin tractores es muy reducido, etc.).

La cuestión dista de revestir una importancia secundaria: si el hecho de que mi vecino construya una carretera (o un centro comercial) al lado de mis tierras contribuye a incrementar el valor virgen de mis tierras y, por tanto, también contribuye a incrementar los impuestos que debo abonar por ser propietario, tendré marcados incentivos para, por un lado, no proporcionar financiación para la construcción de esa carretera y, por otro, para sobornar a mi vecino para que no invierta él mismo en ella: si, por ejemplo, la existencia de una carretera aumenta el valor de mercado de mi tierra en 100 000 euros y, por tanto, los impuestos que debo pagar en 100 000 euros, estaré dispuesto a ofrecerle a mi vecino hasta 100 000 euros para que no invierta en carreteras. En cierto modo, la fiscalidad georgista sobre la tierra convierte lo que debería ser una externalidad positiva (el incremento del valor de la tierra virgen derivado de las inversiones de terceros) en una externalidad negativa para sus propietarios, lo que motivará a estos a pagar a quienes puedan contribuir a incrementar el valor de sus tierras para que cancelen sus proyectos inversores

(Coase, 1960). En estos casos, pues, el impuesto sobre la tierra operaría como una subvención indirecta a paralizar las inversiones productivas que incrementen el valor de la tierra: esto es, en una subvención al subdesarrollo^[24].

Ciertamente, este grave problema podría minimizarse adoptando una interpretación estrictamente georgista acerca de quiénes deberían apropiarse del valor de la tierra virgen. Como ya hemos visto, el georgismo rechaza que el valor de una tierra virgen se lo apropie en exclusiva el terrateniente por cuanto, a su entender, no ha contribuido con su actividad (con su trabajo) a generar el valor de la tierra virgen. Sin embargo, si siguiéramos a pies juntillas este argumento georgista, deberíamos concluir que el valor de la tierra virgen *tampoco* debería corresponderles a aquellas personas que no han contribuido a generarlo indirectamente a través de su actividad, sino a quienes, a través de su actividad en el mercado, sí han contribuido a ello. Es decir, si tomáramos en serio el argumento georgista, la renta de la tierra debería repartirse esencialmente entre los capitalistas y los trabajadores que han creado las industrias adyacentes que permiten transformar productivamente la tierra (y sus materias primas) en bienes y servicios, pues son esos bienes y servicios generados a partir de la tierra los que la dotan de valor. En nuestro ejemplo anterior, si mi vecino invierte en una carretera e incrementa el valor de mis tierras en 100 000 euros, esos 100 000 euros deberían corresponderle a mi vecino pues es él quien aumenta el valor de mi tierra virgen: y si este es el caso, ningún pago que yo pueda ofrecerle a mi vecino lo desincentivaré a invertir en la carretera (yo, como mucho, podré pagarle 100 000 euros para que no invierta en la carretera, que es la misma cantidad de la que se apropiará él si invierte).

Esta solución estrictamente georgista es, sin embargo, ilusoria pues engendra nuevos y graves problemas. De entrada, si admitimos que el valor de la tierra virgen debe ir a parar a aquellos que contribuyen indirectamente a conformar el valor de esa tierra virgen, los impuestos georgistas en ningún caso deberían dirigirse a financiar programas como la renta básica, por cuanto esta redistribuye el valor de la tierra entre personas que se niegan a trabajar en la producción de bienes y servicios a partir de las materias primas que proporciona la tierra (esto es, a personas que no contribuyen con su trabajo a dotar de valor a la tierra virgen). Por el contrario, los impuestos sobre la tierra sí deberían materializarse en una subvención a las industrias auxiliares que contribuyen a la generación productiva de bienes y servicios a partir de los recursos de la tierra: pero esta subvención equivaldría a una política

económica dirigida a primar las actividades vinculadas a la explotación de la tierra (su transformación intensiva) por encima de las actividades vinculadas a su descubrimiento y economización intertemporal (tal como hemos visto antes, el cobro de rentas de la tierra por parte de su propietario puede entenderse como una recompensa por descubrir la tierra o por conservarla para su explotación en el momento adecuado). ¿Cuál es la justificación económica para primar la explotación de los recursos sobre su economización? No parece haberla y, bajo esta interpretación, el georgismo se convertiría *de facto* en una arbitraria promoción económica de la sobreexplotación de los recursos naturales frente a su conservación.

Pero los errores económicos del georgismo no terminan en los efectos perversos de redistribuir el valor de la tierra. En segundo lugar, el georgismo concluye equivocadamente que la escasez natural de recursos naturales conducirá a que las rentas de la tierra terminen absorbiendo prácticamente todo el PIB, pero lo cierto es que en cualquier factor productivo, no solo en la tierra, podemos encontrar una remuneración que depende de su valor diferencial sobre otros factores productivos de carácter sustitutivo. Por ejemplo, si, en una determinada porción de tierra, un trabajador no cualificado es capaz de producir mensualmente 100 unidades de un bien y un trabajador cualificado 300, el trabajador cualificado tenderá a obtener un sobresueldo de 200 unidades frente al no cualificado. Es más, si se produce un cambio en el clima que vuelve toda la tierra el doble de fértil que antes, el trabajador no cualificado vería duplicar su productividad a 200 unidades mensuales de ese bien y el trabajador cualificado a 600, duplicándose asimismo la renta diferencial del trabajador cualificado sobre el no cualificado a 400 y absorbiendo gran parte de la mejora de productividad de la tierra. Readaptando la fórmula de Henry George, bien podría decirse que la renta de la tierra y los intereses del capital es el residuo que resta después de pagar salarios, esto es, $\text{PIB} - \text{salario} = \text{renta de la tierra} + \text{interés}$.

Sucede que, en toda producción conjunta (allí donde interviene más de un factor productivo) se hace necesario repartir el producto logrado entre todos los factores productivos que han intervenido. Este reparto se efectúa en función de la productividad *marginal* de cada factor productivo interviniente; es decir, en función de la utilidad que tiene el último uso más valioso que puede lograrse con la oferta de un determinado factor productivo. Por ejemplo, imaginemos que hay tres trabajadores (A, B y C) que desean cultivar dos hectáreas de tierra (Y y Z): si el trabajador A cultiva la hectárea de tierra Y o Z, produce 100; si el trabajador B o C cultivan la hectárea de tierra Y o Z,

producen 60; si el trabajador A, B o C trabajan fuera de cualquier tierra, producen 15. En este ejemplo, la remuneración base de los trabajadores A, B y C será de 15 (su productividad *marginal*: qué produce uno de esos trabajadores fuera de la tierra); la remuneración de las tierras Y y Z será de 45 (de nuevo, su productividad marginal, dada por la diferencia la producción de 60 y la productividad marginal del trabajo de 15) y el sobresueldo salarial (la renta diferencial) de A será de 40 (pues esa superior productividad no es atribuible a ninguna tierra: cultive la que cultive el trabajador A, produce 100). Distinto sería el caso en que si el trabajador A, B o C cultivan la tierra Y producen 100, si cultivan la tierra Z producen 60 y si no cultivan ninguna producen 15: ahí es obvio que el diferencial de productividad es atribuible a la tierra Y y, por tanto, los tres trabajadores cobrarían 15, los dos terratenientes obtendrían una remuneración base de 45 y el terrateniente Y lograría una renta diferencial de 40.

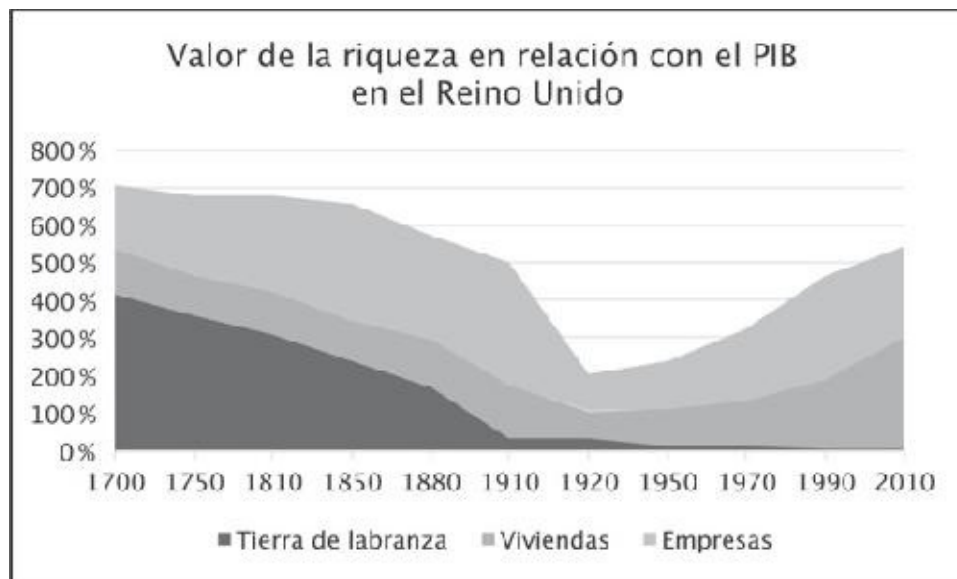
El progreso técnico se orienta a reducir las rentas extraordinarias de los factores

El ejemplo anterior solo refleja que los factores productivos diferencialmente más productivos serán relativamente más escasos; esto es, su demanda será relativamente más intensa y, por tanto, tenderán a obtener elevadas remuneraciones. Si la tierra fértil es muy escasa y es mucho más productiva que la tierra semifértil, la demanda de la primera será mucho más intensa que la de la segunda y tenderá a obtener altas remuneraciones (en términos técnicos diríamos que la productividad marginal imputable a la tierra fértil es más alta que la de la tierra semifértil); es más, si el resto de los factores productivos que deben usarse conjuntamente con la tierra son extremadamente abundantes en relación con su demanda (es decir, su productividad marginal imputable será baja), la tierra tenderá a absorber la mayor parte del reparto de la producción conjunta. Puede que este último fuera el escenario típico de la época de Henry George: cuando el 90 por ciento de la mano de obra se concentraba en la agricultura, las diferencias de producción entre unas explotaciones agrarias y otras no dependían de contar con trabajadores más o menos diligentes, sino con mejores o peores tierras. Pero desde luego no es el escenario actual, en el que la ventaja competitiva de la inmensa mayoría de las empresas no está vinculada con poseer un recurso natural extremadamente valioso, sino con el enorme volumen de

conocimiento humano que son capaces de manejar y coordinar eficientemente en la generación de valor para el consumidor.

De hecho, parte del progreso técnico de los últimos ciento cincuenta años se ha orientado a multiplicar la productividad de toda la tierra, reduciendo los diferenciales entre las distintas explotaciones. Este es un proceso que debe analizarse desde una perspectiva amplia. Por ejemplo, cuando solo el carbón sirve como fuente de energía, es obvio que las tierras que posean carbón obtendrán una renta diferencial frente a las que no la tengan; cuando el petróleo también pasa a servir para producir energía, las tierras con carbón ya no obtendrán ninguna renta diferencial frente a las que tengan petróleo; y si las placas fotovoltaicas terminan siendo capaces de generar eficientemente tanta energía como el carbón o el petróleo, entonces *cualquier tierra* servirá para generar energía (esta capacidad vendrá dada no por la tierra, sino por el bien de capital «placa solar») y las tierras que posean carbón o petróleo no ingresarán ninguna renta diferencial por ello (como mucho habrá rentas por las diferencias de insolación entre las tierras).

Este proceso es el que explica buena parte del desplome que ha sufrido el valor patrimonial de las tierras de labranza durante los últimos tres siglos. Tal como podemos observar en el siguiente gráfico, el valor de las tierras de labranza pasa de representar el 400 por ciento del PIB inglés de 1700 a pesar el 3 por ciento del PIB inglés de 2010. No es que la productividad de la tierra se haya hundido entre 1700 y 2010; al contrario, se ha multiplicado pero no por mejoras atribuibles a la tierra, sino por mejoras imputables al equipo de capital y a los trabajadores. Por eso, además, tampoco se han cumplido los negros augurios de George: la tierra no ha absorbido la totalidad del producto nacional condenando a los trabajadores y capitalistas a remuneraciones de subsistencia; más bien, los salarios y los beneficios empresariales no han dejado de expandirse a lo largo de todo el siglo xx.



Fuente: Piketty (2014, capítulo 3).

El alto valor del suelo urbano es imputable a los propietarios de las ciudades

Es verdad que, en el gráfico anterior, el desplome de valor patrimonial se produce solo entre las tierras de labranza y que la definición de tierra que adoptaba George era más amplia: no solo las tierras agrarias, sino la totalidad de los recursos naturales y el suelo de las ciudades debería agregarse al gráfico anterior. En cuanto a los recursos naturales, podemos seguir rechazando que tengan una significativa relevancia en las economías occidentales: menos del 3,5 por ciento del PIB estadounidense de 2013 se dirigió a remunerar a los propietarios de recursos naturales, incluyendo en ellos a la agricultura, ganadería, pesca, silvicultura y minería (el otro 96,5 por ciento se repartió entre trabajadores y entre capitalistas no vinculados a la generación de recursos naturales primarios). Más relevante, en cambio, es la cuestión del suelo urbano; de hecho, en el gráfico anterior vemos cómo el valor patrimonial de las viviendas sí aumenta notablemente a lo largo de los últimos tres siglos, en gran medida debido a la revalorización del suelo urbano.

La apelación al suelo urbano, sin embargo, debería resultar enormemente problemática para el georgismo: en esencia, porque es un caso paradigmático de que los recursos naturales *sí* se producen. El valor diferencial del suelo urbano no proviene del sustantivo «suelo», sino del adjetivo «urbano» y las urbes sí son fruto del trabajo humano. Que el suelo urbano en Manhattan sea

más caro que en Calcuta se debe, en esencia, a que Manhattan es un centro de creación de riqueza mucho más formidable que Calcuta; es decir, que la acumulación de capital humano, social, físico y tecnológico (no de suelo) en Manhattan es mucho más intensa que en Calcuta; y el capital sí es fruto del trabajo humano (Huemer, 2014b). ¿Qué sentido tiene defender que los habitantes de Calcuta son tan «dueños» del valor de la tierra de Manhattan como los habitantes de Manhattan cuando ese valor depende esencialmente de estos últimos? La revalorización del suelo urbano, por tanto, no es un argumento a favor del georgismo, sino en su contra^[25].

En suma, el impuesto sobre el valor de la tierra por el que abogan los georgistas para financiar la renta básica ni es justo ni es eficiente. No es justo por cuanto ni la Tierra es propiedad comunal, ni la creación económica de recursos naturales se efectúa en comandita, sino por grupos de pioneros específicos. No es eficiente porque suprimir el valor de mercado de los recursos naturales a través de un impuesto del ciento por ciento sobre su renta suprimiría los incentivos al descubrimiento de nuevos recursos naturales (Caplan y Gochenour, 2013) y a economizarlos, de manera que o no se destinaría cada porción de tierra a sus usos intertemporalmente más valiosos o deberían ser los políticos quienes decidieran, sin poder atender a los precios de mercados, cuáles son esos usos más valiosos.

De hecho, creo que es fácil ver la poca entereza del pensamiento georgista si tratamos de aplicar sus argumentos a otro recurso natural que también podría entenderse como dado al ser humano en común: los talentos naturales (de hecho, recordemos que Rawls defendía que los talentos naturales fueran un activo común de la humanidad). A la postre, los talentos naturales no son producidos por el propio individuo que los «posee» y, sin embargo, le permiten obtener una renta diferencial frente al resto de los seres humanos. ¿Sería lícito aprobar un impuesto único que gravara el valor de mercado de estos talentos naturales o las rentas de ahí derivadas? Recordemos a este respecto que el propio Rawls defendía que los talentos naturales debían ser tratados como un activo colectivo; y David Gauthier (1986, capítulo IX) llega a proponer explícitamente la redistribución de las rentas económicas derivadas del uso de los talentos naturales. Pero no: hacerlo no sería justo. Primero porque el derecho de propiedad a no ser perturbado en el disfrute de los talentos naturales (o de la tierra) no deriva únicamente de que estos hayan sido producidos: la persona constituida por tales talentos naturales simplemente tiene un mejor derecho a utilizarlos que el resto de las personas no constituidas por tales talentos naturales (como el descubridor y ocupador

de una tierra goza de mejor derecho para apropiarse de ella fuente a los no descubridores). De hecho, parece bastante claro que conferir un derecho de propiedad global sobre los talentos naturales de una persona sería casi equivalente a convertirlo en un esclavo privándole de su libertad, por cuanto solo podría utilizar esos talentos naturales para alcanzar sus fines vitales pidiendo permiso al resto de la humanidad (lo mismo sucede con los recursos externos que necesitamos para completar nuestros fines vitales si estos son considerados propiedad comunal de toda la humanidad).

Segundo, y vinculado con lo anterior, un impuesto del ciento por ciento sobre los talentos naturales que proporcionen un salario por encima del trabajador no cualificado suprimiría cualquier incentivo para desarrollarlos (y a descubrir nuevos recursos) e impediría, para más inri, que los talentos naturales (o los recursos naturales) se dirigieran a sus usos más valiosos: lo mismo cobraría un fontanero que un médico capaz de hallar la cura para el cáncer debido a su brillante inteligencia o que un exitoso cantante que encandila a las masas debido a su vibrante voz (asimismo, una tierra extraordinariamente bien posicionada podría emplearse indistintamente como estercolero, como lujoso bloque de viviendas o como sede de un laboratorio que reúna a las mejores mentes del planeta). Y aun cuando los individuos talentosos disfrutaran con ocupaciones que les permitieran desarrollar sus talentos, podrían optar por comportarse estratégicamente para obtener remuneraciones extraordinarias: por ejemplo, un médico que disfrute siendo médico podría negarse a desempeñar esta profesión a menos que se le pague un salario superior al de un fontanero. La única forma de evitar este legítimo comportamiento estratégico sería obligar a las personas talentosas a trabajar a cambio de salarios por los que no están dispuestos a trabajar (Mack, 1995b), algo que implicaría convalidar los trabajos forzados (asimismo, la única forma de lograr que los propietarios de la tierra la utilicen en sus usos más valiosos para la sociedad sería a través de su nacionalización o planificación central).

Los mismos motivos que nos llevan a rechazar la propiedad comunal de los talentos naturales y la legitimidad y conveniencia de financiar una renta básica con impuestos sobre los ellos nos sirven para rechazar las proclamas georgistas sobre la propiedad comunal de la tierra como base para sufragar la renta básica.

Tercermundismo

El tercermundismo es una corriente de pensamiento que atribuye la pobreza del Tercer Mundo al colonialismo y a la explotación occidental, de donde se colige la necesidad de que Occidente repare el daño causado hacia el Tercer Mundo. Tal reparación puede adoptar diversas formas (por ejemplo, la famosa ayuda exterior equivalente al 0,7 por ciento del PIB occidental) entre las que también se incluye, a juicio de algunos autores, una renta básica que desborde las fronteras nacionales, esto es, una renta básica global.

El tercermundismo reivindica la renta básica para erradicar la pobreza mundial

En otras palabras, el tercermundismo asume que existe una obligación humanitaria de promover el desarrollo social por la vía de establecer justas relaciones de cooperación económica a escala nacional e internacional (Heiner, 2008), siendo la renta básica global el instrumento más adecuado para ello. Las ventajas de tal renta básica global, aparte de garantizar la subsistencia de todas las personas del planeta, consistirían en reducir las tensiones entre países ricos y pobres, permitir la eliminación de las barreras migratorias en tanto en cuanto el incentivo a emigrar se reduciría (Frankman, 2002) y acabar con el trabajo infantil en la medida en que minoraría la dependencia del hogar de la renta cobrada por los hijos y fomentaría su igualdad de oportunidades a la hora de acceder a la educación (Calderón y Valiente, 2004).

Sucede que una renta básica global tiene un problema evidente: una renta básica aceptable para los países más pobres del mundo (por ejemplo, dos dólares diarios por persona) resulta del todo insuficiente para cubrir las necesidades básicas de todos los ciudadanos occidentales, mientras que una renta básica que cubra las necesidades básicas de Occidente (por ejemplo, 500 o 600 dólares mensuales) resulta del todo infinanciable a escala global. Así, si se determinara la renta básica global como el 20 por ciento de la renta per cápita mundial (Frankman, 2002), a finales de 2013 apenas se alcanzaría una renta básica global de 2500 dólares anuales, monto que sería claramente insuficiente para los ciudadanos occidentales pero que tendría el desproporcionado coste de 17,5 billones de dólares (superior a todo el PIB de Estados Unidos). En el apéndice II pueden encontrarse cálculos adicionales acerca de su muy complicada financiación.

De ahí que la solución planteada por la mayoría de los defensores de la renta básica global sea una renta básica diferenciada por países; por ejemplo,

una renta básica que sea como mínimo igual al 50 por ciento de la renta per cápita de cada país (Frankman, 2002) o una renta básica mínima global de 60 dólares mensuales que pueda suplementarse voluntariamente por cada comunidad nacional (Schuppert, 2006). Una renta básica mínima de 60 dólares mensuales tendría un coste anual que apenas superaría los 5 billones de dólares, lo que resultaría más realista que la opción anterior. Sin embargo, esta aparente solución al problema de la financiación de la renta básica global abre la puerta a otros potenciales problemas: si la renta básica es mayor en unos países que en otros, ¿acaso no habría una tendencia a que gran parte de los ciudadanos del Tercer Mundo desearan emigrar al Primer Mundo? ¿No provocaría ello un colapso de los generosos esquemas occidentales de renta básica? ¿Significa ello que la única vía de que dispone Occidente para «proteger» su más generosa renta básica nacional es blindarse frente a la inmigración?

Los propios defensores de la renta básica aceptan que esta sería inviable sin restringir la inmigración

Aunque algunos autores han intentado compatibilizar la libertad migratoria y la posibilidad de una renta básica diferenciada entre países —apelando, por ejemplo, a que los motivos que explican los flujos migratorios no son únicamente económicos (Boso, Larrinaga y Vancea, 2006) o a que la renta básica nacional deprimirá los salarios internos y, en consecuencia, estos resultarán menos atractivos para los inmigrantes (Howard, 2004)—, lo cierto es que la inmensa mayoría de los autores sí acepta lo evidente: que la renta básica diferenciada por países supondría un importante polo de atracción migratoria que podría volver inviable una generosa renta básica nacional (a la postre, si no es financieramente sostenible una alta renta básica global tampoco lo es una alta renta básica nacional que atraiga a la inmensa mayoría de los ciudadanos del resto del mundo). Por eso, la mayoría de los defensores de la renta básica nacional diferenciada han terminado defendiendo algún tipo de restricción a los movimientos migratorios, ya sea limitando la percepción de la renta básica a las personas que hayan adquirido la ciudadanía o, directamente, impidiendo el libre tránsito entre fronteras (Howard, 2004). En este sentido, quizá el autor más claro y sincero haya sido justamente Philippe Van Parijs:

La estrategia para implementar la renta básica en Estados soberanos o en la Unión Europea en su conjunto ha de pasar por denegar la entrada a aquellos que se espera que sean beneficiarios

netos de la renta básica. [...] Esta estrategia expone en toda su crudeza el cruel dilema entre la generosidad sostenible hacia nuestros conciudadanos más pobres y la altruista solidaridad hacia cualquier persona que desee entrar en nuestros países. Este dilema es el más doloroso reto que afronta ahora mismo la izquierda en el mundo desarrollado. Pero es un dilema inexorable en un mundo desigual y que afecta a cualquier esquema redistributivo, pero en especial a la renta básica. El objetivo último es la justicia distributiva universal, pero la manera más segura de lograrla no es permitiendo que los actuales esquemas redistributivos sean destruidos por fronteras abiertas y no discriminatorias. Aquellos sistemas que instituyan una solidaridad relativamente generosa necesitan ser protegidos frente a la inmigración insostenible de aquellos que esperan beneficiarse de tales esquemas (Van Parijs y Vanderborght, 2010).

Lo llamativo de Van Parijs, sin embargo, es que no solo reconoce la necesidad de cerrar las fronteras para impedir que los extranjeros entren a «parasitar» los esquemas nacionales de renta básica, sino también la necesidad de frenar la salida del país de todos aquellos que se sientan explotados por los impuestos necesarios para financiar la renta básica:

Para asegurar la supervivencia de esquemas generosos de redistribución, necesitamos protegernos no solo frente a las entradas indeseables —inmigrantes potencialmente beneficiarios— sino también frente a salidas indeseables —la emigración de los contribuyentes—. Para esto último, la protección administrativa de requisitos de residencia y de control fronterizo será de poca ayuda. ¿Qué nos queda? Únicamente algo muy distinto: algún tipo de patriotismo territorial sin base étnica; una especie de amor a un lugar, de compromiso y fidelidad a la comunidad política que allí se encuentra y de solidaridad entre sus miembros, de tal manera que las rentas altas deseen vivir, trabajar y seguir contribuyendo en esa zona en lugar de establecerse allí donde pueden sacar un máximo retorno a su capital humano. Aunque, desde luego, este tipo de actitud será más difícilmente sostenible conforme la comunidad se vuelve menos distinguible frente al exterior y más heterogénea en el futuro como consecuencia de la globalización y de los flujos migratorios (Van Parijs y Vanderborght, 2010).

Crítica al tercermundismo

La justificación ética que el tercermundismo hace de la renta básica —la deuda que Occidente mantiene con el Tercer Mundo— ya fue rechazada cuando estudiamos si, dentro de la tradición liberal, estaba justificado establecer algún tipo de reparación por las injusticias históricas acumuladas: y la respuesta fue que no, a menos que pudiéramos establecer una clara línea de responsabilidad entre el agresor concreto (o sus representantes voluntarios) y el agredido concreto (o sus representantes voluntarios). Además, dado que no todo rico lo era por violar los derechos del pobre y dado que no todo pobre lo era por haber visto sus derechos violados por el rico, establecer una obligación de indemnización no parece respetuoso con los derechos de las personas. De hecho, el propio David Friedman se encarga de mostrar las

implicaciones descabelladas que tendría una aplicación estricta de este criterio:

Tomemos el caso de los afroamericanos. Los antepasados de los afroamericanos actuales fueron esclavizados por africanos y vendidos a esclavistas europeos. Por consiguiente, los actuales habitantes de África, o al menos una parte importante de ellos, son probablemente descendientes de las personas que adeudaban —y no pagaron— compensaciones a los esclavos y a sus herederos [...]. De ahí se seguiría que los (muy pobres) habitantes actuales de África les adeudan una indemnización a los (relativamente ricos) afroamericanos actuales (Friedman, 2013b).

El capitalismo ha sido el sistema que más ha contribuido a reducir la pobreza a lo largo de la historia de la humanidad

La renta básica no redistribuye la renta entre víctimas y verdugos particulares, sino genéricamente entre ricos y pobres, de ahí que no pueda justificarse apelando a una violación originaria de derechos. Pero acaso sí quepa justificarla por los beneficios que proporciona a la hora de promover el bienestar en el Tercer Mundo. Tal como hemos visto, estos presuntos beneficios son: reducción inmediata de la pobreza, eliminación del trabajo infantil y alivio de las tensiones migratorias. Sin embargo, la renta básica no es en absoluto necesaria para alcanzar ninguna de estas metas; para algunas de ellas, incluso puede ser contraproducente.

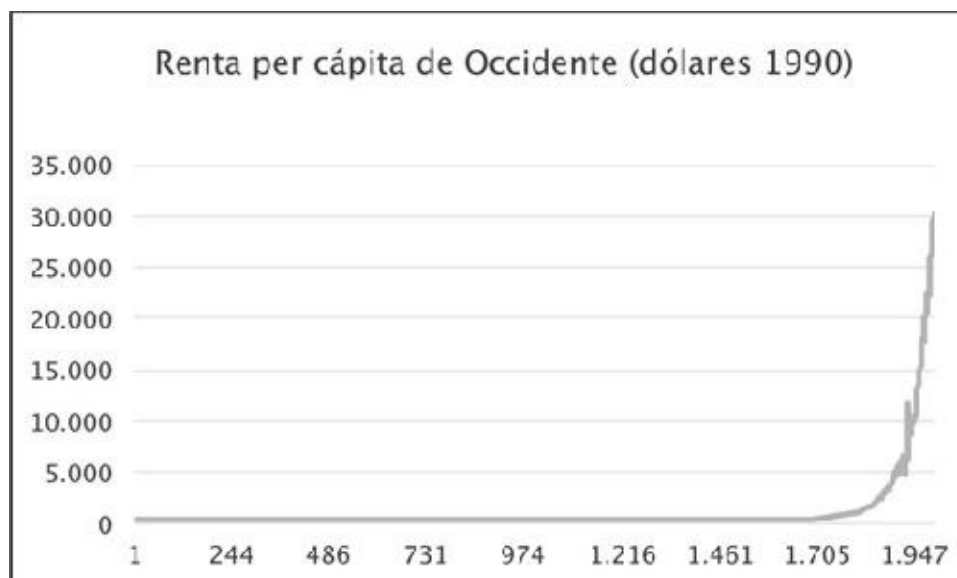
Primero, la mayor reducción de la pobreza en la historia de la humanidad se ha producido justamente merced al aumento de los principios del mercado libre a escala global: desde 1980, la tasa de pobreza —población que vive al día con menos del equivalente a 1,25 dólares con poder adquisitivo de 2005— ha caído desde casi el 45 por ciento de la población mundial a menos del 15 por ciento.



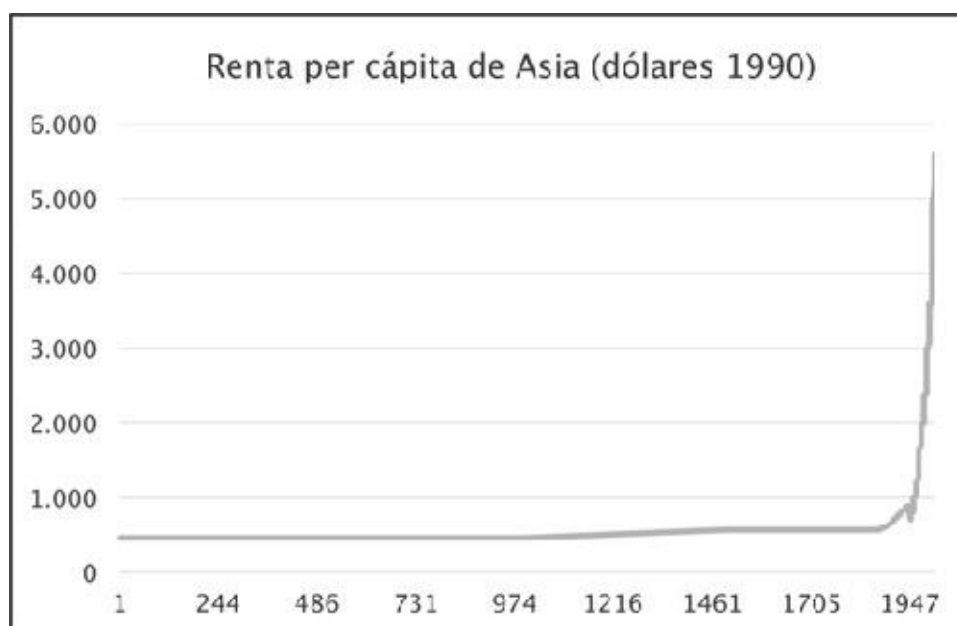
Fuente: Banco Mundial.

La renta básica no garantiza la reducción del trabajo infantil; el capitalismo sí

La razón de esta extraordinaria caída de las tasas de pobreza no ha sido una mayor redistribución coactiva de la riqueza, sino una mayor creación global de riqueza merced a la progresiva liberalización del comercio internacional. Esta creación de riqueza se ha producido especialmente en Asia: entre 1980 y 2008, el PIB de Asia aumentó tres veces más de lo que lo había hecho durante el resto de su historia. El proceso es similar al que vivió Occidente con su revolución industrial: entre 1820 y 2008, el PIB de Occidente aumentó 800 veces más de lo que lo había hecho con anterioridad en toda su historia. A este espectacular progreso económico se lo conoce como «palo de *hockey*» precisamente por el perfil exponencial que adopta el crecimiento de la renta per cápita desde que se produce un punto de inflexión que en ambos casos está relacionado con la libertad económica:



Fuente: Angus Maddison.



Fuente: Angus Maddison.

La mejoría, de hecho, no se circunscribe a la renta per cápita o a la tasa de pobreza. Según la propia FAO, el porcentaje de población mundial desnutrida en 2014 fue del 11,3 por ciento: el más bajo de toda la historia (frente al 21 por ciento de 1980). Según la Organización Mundial de la Salud, el porcentaje de población mundial con acceso a agua potable protegida de contaminación externa se ha incrementado desde el 76 por ciento al 89 por ciento en dos décadas. Asimismo, el porcentaje con acceso a saneamientos mejorados para la recogida de excrementos ha pasado del 49 por ciento al 64

por ciento. Y, por último, la esperanza de vida al nacer también se halla en máximos históricos no solo para el conjunto del planeta, sino para todas y cada una de las regiones del planeta: la media global es de setenta y uno años frente a los sesenta y uno de 1980.

La libertad permite progresar a los ciudadanos en cualquier parte del orbe; para ello no es necesaria una renta básica. Tal como sugiere el proverbio: es preferible enseñar a un hombre a pescar que darle un pescado. Occidente y gran parte de Oriente han abandonado la pobreza extrema *sin* renta básica; por tanto, la lucha contra la pobreza (financiada con la riqueza generada *sin* renta básica por Occidente) no parece ser un buen argumento para justificar el establecimiento de una renta básica planetaria. De hecho, puede ser un argumento *en contra* de la renta básica: los países que no prosperan suelen ser regímenes tomados por élites estatales extractivas (Acemoglu y Robinson, 2012, capítulo 3) especializadas en parasitar a su población. ¿En qué sentido una renta básica costeada por Occidente no serviría únicamente para incentivar, potenciar y premiar esta extracción de rentas por parte de una administración estatal que se encargaría de repartirlas clientelaramente? Los países pobres requieren de instituciones liberales para desarrollarse, no de subsidios generalizados dentro de instituciones antiliberales.

La renta básica no garantiza la reducción del trabajo infantil; el capitalismo sí

Segundo, lo que permite reducir progresivamente el trabajo infantil, incrementando los años de escolarización de los menores de edad, es justamente el crecimiento económico (Hazan y Berdugo, 2002). Así sucedió en Occidente (Nardielli, 1980) y así está sucediendo actualmente en el Tercer Mundo: entre 2000 y 2012, el número de menores de edad trabajando cayó un 30 por ciento según la Organización Internacional del Trabajo, de manera que en 2014 menos del 15 por ciento de todos los niños estaban ocupados fuera de la escuela. De hecho, y muy vinculado a lo anterior, la tasa de alfabetización mundial también se halla máximos históricos según la UNESCO: hemos pasado de una tasa de alfabetización del 69 por ciento de la población en 1980 a una 85 por ciento en 2014. Asimismo, la media de años de escolarización en el conjunto del planeta se ha incrementado desde 5,3 años en 1980 a 7,8 años en 2010; en los países desarrollados se ha pasado de 8,8 a 11 años y en los países en vías de desarrollo desde 4,3 a 7,1 (Barro y Lee, 2013).

Acaso podría argumentarse que la renta básica permite acelerar el saludable proceso de reducción del trabajo infantil y de la incorporación de los menores de edad al sistema educativo. Sin embargo, incluso los propios defensores de la renta básica dudan de estos extremos: una renta básica entregada a los menores de edad puede, simplemente, estimular un mayor consumo de los padres en lugar de una reducción del trabajo infantil. Así, por ejemplo: «Los determinantes del trabajo infantil son complicados y no todos ellos están vinculados al dinero (algunos se basan en rituales, costumbres, valores parentales o educación). Es importante dejar claro que la renta básica no es una panacea contra el trabajo infantil; más bien es un instrumento más entre muchos otros. Caracterizarlo como algo más que esto sería engañar» (Orton, 2008).

Precisamente, para que el alargamiento de la edad escolar de los niños sea verdaderamente eficaz resulta imprescindible que el país haya alcanzado un cierto grado de desarrollo económico que vuelva la inversión en capital humano rentable; en caso contrario, o no habrá incentivos para que los menores de edad pasen tiempo en la escuela o, aun cuando se les obligara, serán incapaces de sacarle partido más adelante (Easterly, 2001, capítulo 4). El crecimiento económico debe ir acompasado con la inversión en capital humano, sin que sea necesario que el Estado planifique o subsidie la educación (por ejemplo, entregando una renta básica a los menores de edad); la educación privada liberalizada en los países del Tercer Mundo resulta asequible para sus habitantes y, por lo general, de mayor calidad que la pública (Tooley y Dixon, 2005).

La renta básica empobrece al Tercer Mundo por cuanto hace inevitables las barreras migratorias

Por último, la idea de que la renta básica minimiza las tensiones migratorias entre el norte rico y el sur pobre es harto discutible, no solo por la eficacia del medio, sino por la conveniencia del fin. Y es que, ¿por qué motivo hay que considerar que la libertad migratoria entre países es algo *negativo* (Caplan, 2012)? Del mismo modo que la libre circulación de capitales está considerada como algo positivo que permite una mayor coordinación económica a escala global, lo mismo cabría considerar con respecto a la libre circulación de personas. Por tanto, aquellos que valoren las sociedades abiertas, plurales y diversas deberían oponerse a la renta básica en tanto prevenga los flujos migratorios.

Claro que la hipótesis de que la renta básica previene la inmigración resulta bastante discutible, sobre todo cuando se establecen rentas básicas diferenciadas entre países: tal como admiten los propios defensores de la renta básica, aquellos países con una mayor renta garantizada tenderán a ser focos de atracción de inmigrantes a menos que se restrinja el otorgamiento de la misma a los ciudadanos originales o a menos que se cierren las fronteras a cal y canto.

La primera solución —restringir el reconocimiento de la renta a la ciudadanía— tendría efectos tremendamente perversos: una parte de la población (los residentes no ciudadanos) pagaría impuestos por residir en el territorio sin recibir como contrapartida prestaciones estatales, mientras que la otra parte (los ciudadanos) cobraría una renta básica universal del Estado aun cuando no trabajaran (y no pagaran impuestos). La imparable tendencia hacia un equilibrio social basado en castas resulta más que evidente: los ciudadanos de pata negra podrían vivir de extraerles las rentas a los residentes no ciudadanos. Cuanto más se restringiera la obtención del título de ciudadano, mayor sería la explotación de unos sobre otros y más se consolidaría el sistema de castas. Tal como reconoce Van Parijs: «[Semejante distinción entre ciudadanos y no ciudadanos] acarrearía una enorme distorsión dentro del mercado laboral: algunas personas serían capaces de rechazar trabajos pésimos gracias a su derecho incondicional a recibir la renta básica mientras que otros ciudadanos se verían forzados a aceptarlos precisamente por carecer de un derecho a este sustento» (Van Parijs y Vanderborght, 2010). ¿Tiene sentido que quienes promueven la renta básica universal como vía para escapar de las penurias y la explotación laboral impongan luego esas penurias y esa explotación discriminatoriamente a los extranjeros que se instalen en un país?

La segunda posibilidad, cerrar a cal y canto las fronteras, resultaría mucho más nociva para con los habitantes de los países pobres que los beneficios que podrían derivar de una renta básica. La oportunidad de emigrar a otras áreas del planeta más ricas, en las que puedan prosperar social y económicamente, es mucho más valiosa que cualquier renta básica que fuera factible entregarles. La renta per cápita media de Occidente supera los 30 000 dólares anuales, una cifra 40 veces superior a la renta básica de 720 dólares anuales que muchos autores proponen para el Tercer Mundo. Si el coste de oportunidad de una renta básica global ha de ser el de cerrar la fronteras de los países ricos a los países pobres, ciertamente los residentes en los países

pobres deberían rechazarla de plano a cambio de permitir la libertad migratoria.

Pero la renta básica como barrera a la libre migración no solo debería ser rechazada por los ciudadanos de los países pobres, sino también por los de los países ricos. La inmigración respetuosa con las bases generales de convivencia propias del liberalismo resulta enormemente beneficiosa para una sociedad, pues multiplica las combinaciones de colaboración mutuamente provechosas entre personas. Algunas estimaciones calculan que el PIB mundial podría más que duplicarse en caso de que se permitiera la libertad de movimientos de personas por todo el globo (Clements, 2011).

La mejor ayuda que pueden recibir las sociedades pobres de las sociedades ricas es permitirles una cooperación leal dentro de un marco global de igualdad jurídica; es decir, extender los principios del capitalismo liberal a todo el planeta, permitiendo así la libertad de movimientos de mercancías, capitales y *personas* (Chartier, 2014, capítulo 5). La renta básica es un esquema basado en la redistribución de riqueza, no en su creación: no pretende conseguir que las sociedades pobres salgan adelante por sus propios medios, sino subsidiándolas estructuralmente a costa de las sociedades ricas. Y en tanto en cuanto la renta básica atenta contra las libertades globales que promueven la creación de riqueza, tal como sus propios defensores admiten, debe ser rechazada desde una perspectiva tercermundista.

Subconsumismo

El subconsumismo es una corriente de pensamiento económico que asevera que el origen de las crisis económicas cabe hallarlo en la insuficiencia del gasto agregado en consumo para dar salida al conjunto de la producción: dado que no se consume lo suficiente, las mercancías quedarán invendidas en las tiendas, lo que provocará pérdidas entre los comerciantes y, consecuentemente, un aumento del desempleo que acrecentará de nuevo el número de parados.

El subconsumismo defiende la renta básica para evitar las crisis por insuficiencia de consumo agregado

Uno de los pensadores subconsumistas más importantes de la historia fue Major Clifford Douglas. En su libro, *El monopolio del crédito* (Douglas 1931), Douglas sintetizó sus razonamientos subconsumistas en un sencillo

argumento conocido como «teorema A+B». Según este economista, los pagos efectuados por cualquier empresa pueden dividirse en dos grandes grupos: el grupo de pagos A, que recoge todos los pagos generadores de renta para personas que ulteriormente van a consumir esa renta (salarios para los trabajadores y dividendos para los accionistas); y el grupo de pagos B, que recoge los pagos efectuados por la empresa a sus proveedores de bienes y servicios (materias primas, comisiones bancarias, seguros, etc.). Douglas sostenía que toda empresa fijaría unos precios de venta de sus productos lo suficientemente altos como para cubrir todos sus pagos (es decir, suficientes para cubrir A+B), pero que, como a corto plazo el poder adquisitivo que podía ser consumido solo estaba representado por A (las rentas efectivamente distribuidas por las empresas a trabajadores y accionistas), entonces no todas las mercancías ofrecidas podrían ser vendidas (dado que el poder adquisitivo A es menor que el precio de venta de las mercancías A+B). O, más específicamente, si bien los pagos contenidos en B terminarán en algún momento convirtiéndose en rentas consumibles, los pagos B no se transforman en rentas de la comunidad al mismo tiempo en el que se están vendiendo el conjunto de bienes de consumo a un precio A+B: hay un desfase estructural entre cobros (A) y pagos (A+B), que solo puede ser saldada dentro del sistema capitalista por la creación anticipada de medios de pago que realizan los bancos. Pero los bancos, afirmaba Douglas, crean medios de pago endeudando a la sociedad, lo que provoca que cuando esa deuda sea amortizada se desate una crisis deflacionista donde gran parte de las mercancías queden invendidas.

Por ejemplo, supongamos que los costes de producir un barco durante un año son: 10 000 euros en salarios, 3000 euros en dividendos para los capitalistas y 5000 euros para amortizar la maquinaria empleada. Imaginemos, además, que la maquinaria empleada tiene un coste de 50 000 euros y permite producir 10 barcos (es decir, tiene una vida útil de diez años). Según Douglas, el barco deberá venderse a un precio (A+B) de 18 000 euros, pero las únicas rentas que generará directamente la empresa (A) serán los 13 000 euros pagados a trabajadores y capitalistas, mientras que los 5000 euros de amortización de la maquinaria no serán gastados por nadie en la economía (el propietario del astillero tendrá que ahorrarlos durante diez años para reponer su maquinaria en el futuro); es decir, el barco deberá venderse por 18 000 euros pero solo habrá 13 000 euros disponibles para ser gastados. Por ello, Douglas creyó necesario suplementar las rentas distribuidas durante el proceso productivo mediante lo que él denominó un «dividendo nacional»,

consistente en un dinero de nueva emisión creado por una Oficina Nacional del Crédito (la otra propuesta de Douglas para corregir esa suficiencia de poder adquisitivo fue subsidiar a los empresarios para que rebajaran el precio de venta de sus productos desde $A+B$ a A). La justificación ética del dividendo nacional es que la producción actual es, en gran medida, fruto de «la herencia cultural, con cuya ayuda podemos producir riqueza en cantidades cuasiilimitadas mediante una pequeña y decreciente cantidad de trabajo» (Douglas 1924, capítulo II); dado que esa herencia cultural es un bien comunal, todos merecemos cobrar incondicionalmente un dividendo determinado en cada momento por la diferencia entre las rentas consumidas (A) y el valor de la producción ($A+B$), de modo que los productores siempre percibirían precios suficientemente remunerativos (Douglas, 1935).

Actualmente, el pensamiento subconsumista sigue inspirando a diversos defensores de la renta básica. Por ejemplo, el argumento subconsumista actual es que «las transferencia de renta estimulan el gasto agregado entre los pobres, lo que conduce a una mayor actividad económica que promueve el crecimiento» (Samson *et al.*, 2002).

Crítica al subconsumismo

De entrada, démonos cuenta de que la justificación subconsumista de la renta básica guarda, por un lado, ciertos paralelismos con la comunista (Douglas apela a los activos comunales de la humanidad para justificar su dividendo nacional que equilibre producción y consumo) pero, por otro, se opone radicalmente a la justificación ecologista: el subconsumismo considera que consumimos demasiado poco y que la renta básica contribuirá a que consumamos más; el ecologismo cree que consumimos demasiado y que la renta básica contribuirá a que consumamos menos. En realidad, ya vimos que este pronóstico ecologista tiene muchas más probabilidades de estar equivocado que el subconsumista, pero eso no quita para que el subconsumismo sea una corriente equivocada por otras razones de fondo.

En el capitalismo no existe ninguna insuficiencia de consumo agregado

El error esencial del subconsumismo es el de pensar que el gasto en consumo es crónicamente inferior al necesario para que la economía funcione establemente; a su entender, la producción de bienes de consumo tenderá a ser superior al gasto en bienes de consumo, lo que provocará un derrumbe del

conjunto de la economía (si las empresas que comercializan bienes de consumo entran en pérdidas, sus proveedores también lo harán y la actividad del conjunto de la economía colapsará). Por ejemplo, supongamos que todo el pan que vende una panadería tiene un precio de 1000 euros; supongamos, además, que la panadería ha de pagar 300 euros en salarios a sus trabajadores, 600 euros al molino por la harina y 100 euros a los dueños de la panadería; a su vez, supongamos que el molino ha de pagar 540 euros a sus trabajadores y 60 euros a los dueños del molino. En tal caso, los costes totales de la economía ascienden a 1600 euros y, en cambio, los ingresos derivados de la venta de bienes de consumo solo a 1000 euros.

La falacia de este argumento claramente se halla en no distinguir entre magnitudes brutas y magnitudes netas: los ingresos del molino (600 euros) proceden de uno de los costes de la panadería (la compra de harina por 600 euros), de modo que ese coste no deberíamos contabilizarlo dos veces a menos que queramos calcular los costes brutos totales de la economía. En términos netos, los costes son: los 300 euros que pagar a los trabajadores de la panadería, los 540 euros que pagar a los trabajadores del molino, los 100 euros que pagar a los dueños de la panadería y los 60 euros que pagar a los dueños del molino. En total, 1000 euros en forma de costes netos que coinciden con los 1000 euros que pagar por los bienes de consumo; por tanto, el total de las rentas generadas en una economía (rentas para trabajadores y rentas para capitalistas) es suficiente para adquirir los bienes de consumo a la venta, aun cuando los costes brutos del conjunto de todas las empresas de una economía puedan ser muy superiores (Hayek, 1929).

Evidentemente, lo anterior no es incompatible con que, en un momento dado, trabajadores y capitalistas decidan no gastar la totalidad de sus rentas en comprar bienes de consumo: un escenario que los subconsumistas también temen. Pero si la producción de bienes de consumo es superior al gasto deseado en bienes de consumo, lo único que sucederá es que subsiguientemente se producirán menos bienes de consumo. ¿Implica ello que tendrá lugar una crisis económica generalizada por contracción de la actividad? No, porque si dedicamos menores recursos a producir bienes de consumo podremos dedicar mayores recursos a producir bienes no de consumo (esto es, bienes de inversión). Acaso la réplica que en este punto plantearían los subconsumistas sería: si la demanda de bienes de consumo cae, ¿qué sentido tiene producir más bienes de inversión que solo sirven para fabricar todavía más bienes de consumo en el futuro?

Mas, nuevamente, la visión subconsumista yerra en varios aspectos. Primero, que una sociedad desee consumir menos hoy no significa que también desee consumir menos mañana: justamente, muchas personas ahorran en el presente para incrementar sus opciones de consumo futuro. Segundo, la inversión no solo es necesaria para producir una mayor cantidad de bienes de consumo futuros, sino también una mayor calidad: que los consumidores no quieran comprar una mayor cantidad de automóviles no significa que no quieran comprar *mejores* automóviles en el futuro, para lo cual se requiere de inversión. Tercero, la inversión no solo sirve para incrementar la cantidad total de bienes de consumo, sino para producir la misma cantidad con una menor intensividad de recursos (esto es, incrementar la productividad); por ejemplo, si los trabajadores de una sociedad desean estabilizar sus pautas de consumo y reducir sus horas de trabajo, deberán incrementar su gasto en bienes de inversión. Y cuarto, una parte del gasto en inversión no pretende materializarse en bienes de consumo futuros: las personas estamos interesadas en mantener un cierto patrimonio para hacer frente a muy variadas contingencias y para legarlo a nuestros herederos; ese patrimonio implica una reinversión permanente del gasto en inversión que no necesita materializarse en un mayor consumo futuro (Dyan, Skinner y Zeldes, 2004). El pensamiento económico subconsumista carece, en suma, de una buena fundamentación económica.

Con todo, el argumento del Major Douglas es ligeramente diferente a las tradicionales objeciones subconsumistas. Su idea es que las empresas tienen que hacer frente a pagos muy superiores a aquellos que podrán recuperar por la venta directa de sus productos. En nuestro ejemplo anterior del barco (y quien dice un barco puede imaginar cualesquiera otros bienes de consumo), este se vendía por 18 000 euros pero las rentas distribuidas por la empresa productora apenas alcanzaban a 13 000 euros: los otros 5000 euros eran la amortización de la maquinaria empleada (que, recordemos, tenía un coste de 50 000 euros). La solución al problema que plantea Douglas puede ser muy diversa:

- Si la maquinaria no solo tiene una vida útil de diez años sino que tarda diez años en ser fabricada, los 5000 euros que cobre el astillero en concepto de amortización serán reinvertidos cada año en financiar la producción de la maquinaria. En tal caso, la empresa productora de máquinas pagará cada año a sus trabajadores y sus capitalistas salarios y dividendos por importe de 5000 euros que podrán ser gastados anualmente en el barco. Por tanto, el poder adquisitivo distribuido en

rentas sí será igual al precio de los bienes de consumo. Una vía alternativa, pero simétrica, a la anterior sería que la empresa de maquinaria emitiera deuda cada año para pagar los salarios y los dividendos, siendo esa deuda adquirida por los astilleros. Incluso sería posible que ambas empresas se integraran, de modo que los 5000 euros de amortización se distribuyeran internamente en forma de rentas dentro de la empresa.

- Si la maquinaria tarda menos de diez años en ser fabricada (imaginemos que puede fabricarse en un año), entonces la lógica parece indicar que los astilleros deberán ahorrar 5000 euros durante diez años para, al finalizar la década, efectuar un único pago de 50 000 euros, en cuyo caso sí habría una merma de poder adquisitivo durante esos diez años. Pero, al margen de que cuando en una economía haya millones de industrias distintas los pagos para reponer bienes de capital tenderán a distribuirse uniformemente en el tiempo, incluso en el caso extremo planteado por Douglas existe una solución: fijémonos en que, durante ese décimo año, los trabajadores y capitalistas de la empresa de maquinaria cobrarán 50 000 euros, que distribuirán en forma de gasto durante los próximos diez años siguientes para financiar cada año la compra del barco producido durante ese año. Alternativamente, la empresa de astilleros podría prestarles cada año a los trabajadores y capitalistas ociosos del sector de maquinaria (recordemos que solo están ocupados un año cada década para producir la maquinaria) el capital que necesitan para comprar el barco producido durante ese año: al cabo de diez años, la deuda de consumo acumulada (5000 euros cada año durante una década) sería amortizada con la compra de la maquinaria por parte de los astilleros a un precio de 50 000 euros.

No existe ningún cortocircuito de poder adquisitivo: si quien produce los bienes de consumo (el astillero con respecto al barco) demanda los servicios presentes o futuros que pueden ofrecer otras personas (trabajadores del astillero o trabajadores del sector de la maquinaria) y esas otras personas demandan a su vez los bienes de consumo producidos por la industria de bienes de consumo, ambos pueden intercambiarse servicios por bienes de consumo a través del sistema financiero (préstamos recíprocos entre los agentes). Douglas, sin embargo, rechazaba que fuera el sistema financiero el que proporcionara el puente del poder adquisitivo, por cuanto en tal caso los prestamistas se apropiaban de una parte de la producción de los prestatarios (ya que estos tenían que pagarles intereses). Pero el interés es una consecuencia inexorable de proporcionar financiación: en el primer caso —

cuando la máquina tarda una década en producirse—, son los astilleros los que tienen que estar ahorrando (e invirtiendo) durante diez años para financiar la producción de la maquinaria durante una década; en el segundo —cuando tarda menos de una década—, los trabajadores del sector de la maquinaria anticipan diez años su consumo con respecto al momento en el que prestarán sus servicios, y ese anticipo se lo financian los astilleros. En ambos casos es legítimo que se pague un precio por el ahorro y la financiación que proporcionan los astilleros.

De hecho, pensemos un momento qué sucedería en caso de que aplicáramos la propuesta de Douglas de imprimir un dividendo nacional con carácter anual por el importe de los pagos no distribuidos en forma de rentas (B). Supongamos que la Oficina Nacional de Crédito imprime 5000 euros anuales y se los entrega equiproporcionalmente a cada trabajador y capitalista para que, así, las rentas totales en manos de trabajadores y capitalistas pasen a ser de 15 000 euros y puedan pagar la totalidad del precio del barco (A+B). En tal caso habría dos problemas.

Primer problema: los trabajadores dedicados a producir maquinaria podrían dedicarse a otra actividad, ya que su sueldo (pagado anteriormente con las amortizaciones de los astilleros) no depende en última instancia de la perspectiva de compra de la maquinaria por parte del astillero. Douglas parece no ver ese problema, ya que afirma que: «La idea más básica que podemos exponer de momento se refiere al dinero [...] y es que su utilidad no es la de actuar como una unidad de cuenta. La función adecuada del sistema monetario es la de proporcionar la suficiente información para organizar la producción y la distribución de los bienes y servicios. Debería ser un sistema organizador, no de recompensa» (Douglas, 1924 [1933], capítulo VII). El punto, claro está, es cómo coordinar la producción hacia sus usos más valiosos cuando no somos capaces de recompensar esos usos más valiosos. Si la persona que no produce nada de valor para los demás disfruta de tanto poder adquisitivo como la que sí produce valor para los demás, ambas serán capaces de competir por los mismos factores productivos, y no hay garantía alguna de que no terminen siendo empleados por la persona que destruye valor (y además recurrentemente, ya que aunque produzca a pérdidas, el dividendo nacional le puede permitir seguir manteniendo a flote su demanda).

Segundo problema: aun cuando los trabajadores siguieran empleados en la industria de la maquinaria, cuando el astillero comprara la máquina a cambio de 50 000 euros, ese pago se repartiría en forma de salarios y de dividendos *adicionalmente* al dividendo nacional que estarían recibiendo, de modo que el

poder adquisitivo total en manos de trabajadores y capitalistas sería muy superior al precio de las mercancías ofertadas a la venta; es decir, los precios de las mercancías tenderían a subir.

La receta del Major Douglas, por consiguiente, no es una vía para conseguir igualar el poder adquisitivo en manos de los consumidores con el valor de los bienes de consumo disponibles a la venta, sino de desbordarlo y generar inflación. La inflación equivale a una redistribución de la renta en favor de quienes gastan en primer lugar el nuevo dinero recién creado (Rallo, 2015); esto es, la inflación es una forma de quitarle poder adquisitivo a unas personas para dárselo a otras, no es una vía para crear *nuevo* poder adquisitivo en términos netos. El poder adquisitivo, en realidad y como ya descubrieran los economistas clásicos, está representado en última instancia por la producción (Say, 1803, capítulo I. XV).

Douglas, en definitiva, únicamente propone redistribuir la renta mediante la inflación generada a través de la impresión de un dividendo nacional distribuido entre todas las personas (renta básica). Pero si propone una redistribución de la renta deberá justificarla de un modo distinto que apelando al subconsumismo, y es que, como acabamos de probar, el subconsumismo es un problema inexistente. Por tanto, la renta básica tampoco es justificable dentro de esta corriente de pensamiento.

Fascismo

El fascismo como corriente de pensamiento que se autorreconoce como tal está a día de hoy extinguido. Aunque siguen subsistiendo grupúsculos de autodenominados neofascistas, su defunción ideológica fue tan fulgurante como su defunción política tras la segunda guerra mundial. Ahora bien, buena parte de las bases del pensamiento fascista sí sigue impregnando el pensamiento político moderno; en especial, el de todos aquellos que reclaman una tercera vía científica entre el socialismo y el capitalismo. No en vano, el propio fascismo siempre se concibió a sí mismo como esa tercera vía entre socialismo y capitalismo.

Así, el fascismo, al igual que el comunitarismo, concibe a la sociedad como algo más que la suma de sus individuos: la sociedad son los individuos más las tradiciones, la historia común, el lenguaje, la religión o la cultura que los une y que, a su vez, concede continuidad y unidad de destino (o unidad de voluntad, tomando la terminología de la *Gemeinschaft* de Tönnies) entre las sociedades pasadas y las sociedades futuras; los individuos que componen

una sociedad son transitorios, pero las esencias de la sociedad son permanentes. Por ello, los intereses de preservación de la sociedad necesariamente han de prevalecer sobre los intereses particulares de cada individuo. Tal como explicaba Benito Mussolini: «El fascismo es antiindividualista: su concepción de la vida remarca la importancia del Estado y acepta el individuo solo en la medida en que sus intereses coincidan con los del Estado, el cual se erige como la conciencia y el deseo universal del hombre concebido como entidad histórica» (Mussolini, 1932).

El fascismo se asemeja al republicanismo y al comunitarismo en su voluntad de imponer *el* bien común sobre los muy diversos bienes particulares y sobre las muy variopintas concepciones individuales de bien común: la ontología del fascismo se diferencia de la del republicanismo y comunitarismo en que el primero limita la existencia de comunidades políticas a las preexistentes comunidades *naturales* de las personas (la comunidad política necesariamente se construye a partir de la nación, la etnia, la religión de nacimiento, la cultura, la historia común, etc.), mientras que la de los segundos admite, en principio, la posibilidad de que el orden político se asiente sobre comunidades artificiales (es decir, comunidades derivadas del consentimiento de las partes y no de su obligatoria adscripción *natural*). Tanto uno como los otros se equivocan al no reconocer la inexistencia de un «bien irreductiblemente común» que quepa superimponer a los bienes particulares (más allá de la defensa de un marco jurídico en el que semejantes bienes particulares pudieran convivir y realizarse pacíficamente, tal como preconiza el liberalismo). El republicanismo y el comunitarismo trataban de alcanzar un concepto *objetivo* de bien común a través de la democracia deliberativa y contestataria, si bien ya explicamos que, como mucho, este procedimiento de reflexión comunitaria únicamente alumbraría una idea de bien común mayoritaria que se impondría por la fuerza sobre las igualmente legítimas ideas de bien común minoritarias. No había forma razonable de hallar una idea objetiva de bien común a partir de las heterogéneas concepciones de bien común de cada individuo en particular (resultado formalmente demostrado por el teorema de la imposibilidad de Arrow).

En cierto modo, el fascismo supera este problema instrumental del republicanismo y del comunitarismo suponiendo que los intereses comunes *son* los intereses del Estado (sean estos cuales sean): «Para el fascismo el Estado es absoluto; los individuos y los grupos, relativos. Los individuos y los grupos solo se admiten en tanto en cuanto se integren en el Estado. En lugar de dedicarse a dirigir el juego y guiar a la comunidad hacia su progreso

material y moral, el Estado liberal se limita a obtener ciertos resultados. El Estado fascista es consciente de que tiene voluntad propia. Por ese motivo puede ser descrito como un agente moral» (Mussolini, 1932).

La gran propuesta filosófica del fascismo, por tanto, es la de moralizar el Estado y desmoralizar al individuo: el fascismo rechaza que el individuo posea planes vitales propios que sean merecedores del respeto por parte del resto de los individuos y solo reconoce como agente con relevancia moral propia al Estado. Se trata de una concepción totalitaria de la vida en sociedad por cuanto *todo* está subordinado al interés supremo del Estado: «La concepción fascista del Estado lo abarca todo; fuera de él no pueden existir, y menos aún tener relevancia, valores humanos o espirituales. Entendiéndolo de este modo, el fascismo es totalitarismo, y el Estado fascista, como síntesis y unidad que incluye todos los valores, interpreta, desarrolla y otorga poder adicional a la vida entera de un pueblo» (Mussolini, 1932).

Desde el punto de vista económico, las ideas anteriores se traducían en una economía fuertemente intervenida por el Estado según las necesidades de este último. Según el jurista fascista Alfredo Rocco:

En materia de libertad económica, los fascistas difieren fundamentalmente de los liberales: los liberales defienden la libertad económica por principio, los fascistas la aceptan como herramienta. Para los liberales, debe respetarse la libertad por el interés de los ciudadanos; para los fascistas, por el interés de la sociedad. En otras palabras, los fascistas convierten al individuo en un instrumento económico orientado al progreso social, un instrumento que utilizan en tanto funcione y que descartan cuando devenga inútil. Desde esta perspectiva, el fascismo resuelve la eterna disputa entre libertad económica e intervencionismo estatal considerando que ambos son mecanismos que pueden ser empleados, o no, según las necesidades sociales del momento (Rocco, 1926).

Asimismo, en esta misma línea, se expresaba el, por aquel entonces, economista fascista Paul Einzig: «Entre estos dos extremos [el comunismo y el capitalismo], se ubica el fascismo, cuyo sistema productivo se beneficia de la planificación —si bien no en la misma medida que el comunismo— y de la iniciativa individual —si bien en menor medida que en los países con *laissez faire*—, y cuyo sistema de distribución, aun siendo inferior al del comunismo, es infinitamente superior al del capitalismo puro» (Einzig, 1933, capítulo VII). Y si bien Einzig concebía al fascismo como una «tercera vía», el propio economista era consciente de que el fascismo se ubicaba más cercano al socialismo que al capitalismo liberal: «El fascismo puede entenderse como un punto medio entre el capitalismo individualista y el socialismo, pero está claramente más cerca del último que del primero. El enemigo común del fascismo y del socialismo es el *laissez faire*: un enemigo común contra el que ambos movimientos tenemos que luchar» (Einzig, 1933, capítulo XI).

El fascismo promueve la renta básica como vía para garantizar la supervivencia y cohesión del grupo

En este sentido, uno de los elementos clave que orientará la política fascista será garantizar la supervivencia del grupo, entendiendo por tal la del mayor número de sus individuos. Por ejemplo, según Mussolini: «La ciencia ha multiplicado los medios para producir en grandes cantidades y la ciencia, guiada por la voluntad del Estado, debe resolver el problema de redistribuir la abundancia, poniendo fin a la brutal paradoja de una opresiva pobreza en medio de la abundancia» (Pound, 1935a). Asimismo, José Antonio Primo de Rivera (1933): «Queremos que no se canten derechos individuales de los que no pueden cumplirse nunca en casa de los famélicos, sino que se dé a todo hombre, a todo miembro de la comunidad política, por el hecho de serlo, la manera de ganarse con su trabajo una vida humana, justa y digna».

Si bien normalmente las políticas públicas de los Estados fascistas optaron por resolver el problema de la pobreza y del desempleo no a través de la implantación de una renta básica, sino de planes de fomento del empleo, la renta básica es perfectamente compatible con el núcleo de los principios doctrinales fascistas arriba expuestos. De hecho, eso es lo que hizo, justamente, el poeta y economista Ezra Pound.

Pound era un fanático seguidor de las teorías de Major Douglas y se dedicó a conectar el fascismo mussoliniano con la propuesta del dividendo nacional. Una tarea ciertamente sencilla: si Douglas legitimaba la renta básica como consecuencia de una herencia cultural compartida que constituía la auténtica base de nuestra productividad y el fascismo, justamente, partía de la premisa de que la parte inmanente de una sociedad eran sus rasgos históricos y culturales compartidos, la conexión entre ambas posiciones resulta casi automática. Pound defendió, como Douglas, el pago de un dividendo nacional derivado de la elevada productividad del sistema económico alumbrado por nuestra herencia cultural:

Hacia finales de la Primera Guerra Mundial, C. H. Douglas insistió en que nos hallábamos ante la oportunidad de disfrutar de una sobreabundancia potencial, por lo que reclamó dividendos nacionales, es decir, distribuir una asignación familiar o individual que le permita al público adquirir lo que el público ha producido. Naturalmente, todo este esquema fue tildado de locura. *The London Times* y otros periódicos en manos de los banqueros se opusieron a la propuesta. Pero las ponderadas opiniones del Mayor Douglas han sido confirmadas por el Informe Loeb. Nadie ha sido capaz de disputar tales estadísticas. Antes de entrar en esta guerra, cada familia de cuatro personas en Estados Unidos podría haber recibido 4000 o 5000 dólares para garantizar su calidad de vida. Solo la maldad y la imbecilidad del complejo monetario-financiero han impedido la ejecución de este programa de bienestar material (Pound 1944).

De hecho, al igual que muchos partidarios de la renta básica, Pound se oponía a los subsidios de desempleo:

Ambos sistemas, el fascista y el de Douglas, difieren como de la noche a la mañana con respecto a la degradación que representan los subsidios de desempleo, esa infamia del sistema inglés donde se paga a las personas que no trabajan arrebatándoles sus ingresos a quienes sí trabajan, y donde los parados van volviéndose cada vez menos capaces de trabajar o de disfrutar de los placeres de la vida. No solo devienen un lastre para los trabajadores, sino para todos quienes desean mantener un nivel de vida decente. Toda la escala de valores se halla pervertida (Pound, 1935b).

Tan obsesionado estaba Pound con el esquema de crédito social de Douglas y con el pago del dividendo nacional que incluso los introdujo de rondón en su obra de poesía más conocida, *Los Cantos* (1996):

Canto XLVI.

Y por tres días la nieve cubrió los mares,
ladeados por una hilera de montañas,
nieve o lluvia cayendo impasible, una muralla de hilos
tal que podías ver al aire detenerse
y a la lluvia caer a su lado
o a la nieve caer a su lado. Diecisiete
años así, diecinueve años así, veinte años
así y el tipo obnubilado (cuyas piernas jamás cubrieron pantalones) espetó:
«Si eso es así, ¿cualquier gobierno que valga lo más mínimo puede
pagar dividendos?». El mayor masticó por un tiempo y dijo «Sí,
¿Quieres decir en lugar de recaudar impuestos?». «En lugar de recaudar impuestos».

Pound, de hecho, actuó como propagandista al servicio del fascismo británico, escribiendo con regularidad en los semanarios de la Unión Británica de Fascistas, liderada por Oswald Mosley. El propio Mosley se acercó mucho a los postulados del crédito social cuando en su obra *Tomorrow We Live* (Mosley, 1938, capítulo 4) establecía como los tres principios de su programa económico que a) el crédito británico era creado y era propiedad del pueblo británico, b) debía ser gestionado en comandita por el conjunto del pueblo británico y c) debía emplearse deliberadamente para maximizar la producción y el consumo de bienes británicos.

Asimismo, Arthur Reade, otro propagandista fascista que escribía frecuentemente en los principales semanarios de la Unión Británica de

Fascistas, tales como *The Blackshirt* y *Action*, publicó el 11 de septiembre de 1937 un artículo titulado «National Socialism and Social Credit» (Reade, 1937) donde argumentaba que tanto los defensores del crédito social como los nacional-socialistas compartían muchos puntos: «Los partidarios del crédito social y los nacional-socialistas tienen mucho en común: algo evidente tan pronto como uno estudia la propaganda de ambos movimientos, pues ambos aspiran a que Gran Bretaña sea gobernada en beneficio de los británicos». Más en particular, Reade consideraba que ambos movimientos eran conscientes de que sus objetivos no podían alcanzarse «sin derrotar a la oligarquía financiera y sin establecer un control nacional del sistema de crédito», para lo cual era necesario establecer una política de «nacionalismo económico». A su vez, tanto unos como otros «recalcaban la naturaleza artificial de la pobreza ante las enormes potencialidades de la moderna tecnología industrial»; ambos, además, «condenaban sin ambages el despilfarro y la destrucción de las reservas de alimentos en un mundo hambriento». Y, sobre todo, «ambos exponen el gran fraude que supone la usura». De ahí que, concluía Reade, «a la vista de las similitudes, los partidarios del crédito social y los nacional-socialistas deberían considerarse a sí mismos como miembros de un mismo frente, en lugar de mirarse con desconfianza».

Pero quizá la mayor influencia de Pound sobre el fascismo inglés la alcanzó con el panfleto *La Unión Británica y el Crédito Social* (1938) del propagandista William Chambers-Hunter. Según Chambers-Hunter: «No solo es posible creer en el crédito social y pertenecer a la Unión Británica de Fascistas: me atrevería a decir que si creemos en el crédito social hemos de darnos cuenta de que solo a través de la Unión Británica de Fascistas contamos con la esperanza de poder construir una nación que se halle libre de la usura». Así, Chambers-Hunter, tras exponer las principales ideas de Major Douglas, afirmaba lo siguiente:

La primera cosa que debemos hacer es trasladar el nuevo dinero a aquellos consumidores que más lo necesitan. ¿Quiénes son? Una buena respuesta sería, por ejemplo, considerar como tales a cualquier hombre, mujer o niño cuyo poder adquisitivo sea insuficiente para garantizarle las bases nutricionales expuestas recientemente por sir John Orr. Nosotros nos encargaríamos de contratar a funcionarios públicos del Tesoro bajo la instrucción de que cada semana, y hasta nueva orden, se imprimiera nuevo dinero que se repartiera entre esta gente, es decir, desempleados, pensionistas, viudas, mujeres solteras [...] Mucha de esta gente ya está prestando servicios a sus conciudadanos dentro de los límites establecidos por el actual sistema, por lo que cabe pensar que prestarán un mejor servicio si están bien alimentados y si se les sustrae la preocupación por el dinero (Chambers-Hunter, 1938).

En definitiva, el fascismo también es compatible con la renta básica, tal como acreditan los escritos de Ezra Pound, Arthur Reade o William Chambers-Hunter. Con esto no queremos afirmar que el pensamiento fascista deba necesariamente conducir a la defensa de la renta básica; en realidad, como ya hemos visto, ni el pensamiento socialdemócrata, ni el republicano, ni el comunista conducían necesariamente a ella. Es más, varios pensadores fascistas rechazaban de plano la renta básica por eximir al individuo de la obligación de trabajar en beneficio del grupo (si bien ello no habría sido óbice para implantar la muy parecida «renta participativa» que explicamos en el apéndice I). Pero, desde luego, sí es posible efectuar una defensa de la renta básica desde presupuestos fascistas.

Crítica al fascismo

El fascismo adopta una postura holista sobre la sociedad por cuanto considera que debe ser analizada como un todo con su historia y sus objetivos existenciales propios antes que como una suma de individuos con sus historias y objetivos existenciales particulares, siendo además el Estado el ente superior soberano que encarna la consciencia del pueblo.

El argumento es problemático porque, en primer lugar, la acción intencional, incluso en un Estado fascista, sigue siendo algo propio de los individuos: son ellos los que poseen fines vitales en pos de los cuales actúan. Esto no es distinto en el caso de aquellos individuos que se ubican en la cúspide del Estado: los políticos y burócratas que toman sus decisiones desde el Estado no son entes distintos a las personas que se someten a los mandatos estatales. Y en ausencia de una naturaleza diferencial entre unos y otros, habrá que buscar alguna razón que confiera a los primeros una superior y mayor legitimidad de actuación que a los segundos; es decir, habrá que buscar razones que confieran prioridad a las acciones intencionales de políticos y burócratas por encima de las acciones intencionales del resto de los ciudadanos (hasta el punto de estar legitimados a imponerles sus planes vitales por la fuerza).

Los intereses del grupo no prevalecen sobre los de los individuos que lo componen

Lo más parecido que ofrece el fascismo a una justificación de por qué los intereses de los agentes del Estado han de prevalecer sobre los intereses del

resto de las personas es esa moralización del Estado como encarnación de los intereses del grupo: si el individuo siempre nace imbricado en un grupo y la subsistencia del grupo es más importante que la de sus partes, entonces en cierto modo cabría afirmar que el individuo está subordinado al interés grupal tal como lo configura el Estado (un argumento casi calcado al del comunitarismo). Mas esta caracterización no resuelve ni mucho menos los problemas, tal como ya explicamos detalladamente cuando criticamos al comunitarismo. Primero porque, pese a que ciertamente sea imposible concebir al individuo como un ente absolutamente desarraigado del grupo (como poco, toda persona *nace* dentro de una familia y, casi siempre, de un orden social más amplio), los individuos no forman normalmente parte de un único grupo (una misma persona puede poseer lealtades e identidades grupales múltiples) y, además, los individuos pueden unirse o salirse de los grupos de los que forman parte (una persona, por ejemplo, puede marcharse a un país extranjero o unirse a una confesión religiosa distinta a aquella en la que nace); por tanto, que no sea concebible un individuo fuera del grupo no implica que el individuo no pueda poseer una enorme autonomía frente al grupo (o a los grupos): los intereses del grupo, de hecho, solo son importantes en tanto en cuanto contribuyan a promover e impulsar los intereses personales de los individuos que los componen. Segundo: aun cuando consideráramos que el interés del grupo sí prevalece inexorablemente sobre el de los individuos, no podemos soslayar que dentro de un mismo Estado pueden existir multitud de grupos distintos (diferentes confesiones religiosas, diferentes etnias, diferentes culturas, diferentes comunidades lingüísticas...) y, a su vez, que un mismo grupo puede estar distribuido entre numerosos Estados (por ejemplo, la comunidad anglosajona, española o germana están distribuidas en muchos Estados distintos).

El fascismo no ofrece una verdadera solución a este doble dilema. Apenas se limita a erigir al Estado como el único representante válido del único grupo válido. O, más bien, el fascismo considera que el grupo válido de referencia al que el Estado debe someter sus intereses es aquel definido por el propio Estado: «No es la nación la que genera al Estado: este es un anticuado concepto naturalista que proporcionó una base argumental a favor de los gobiernos nacionales en el siglo XIX. Más bien, es el Estado el que crea la nación, otorgándole voluntad y existencia real a un pueblo que deviene consciente de su unidad moral» (Mussolini, 1932). Se trata, por tanto, de un razonamiento circular: ¿por qué los intereses de los políticos y burócratas estatales gozan de prioridad sobre los del resto de los individuos? Porque los

intereses del grupo prevalecen sobre los de los individuos y ellos son los representantes del grupo. ¿Y por qué el grupo de referencia es el Estado sin que los individuos puedan seleccionar otro? Porque los políticos y burócratas del Estado, cuyos intereses prevalecen sobre los de los individuos, así lo han decidido.

En realidad, tiene mucho más sentido concebir la sociedad como un marco de fraternidad, convivencia y cooperación humana que sirve para facilitar la consecución de los proyectos vitales de las distintas personas. En este sentido, es innegable que la convivencia engendra obligaciones entre los distintos individuos, pero estas obligaciones, en ausencia de pacto en contra, deberían ser las mínimas indispensables para mantener una sociedad funcional. La presunción es en favor de la libertad del individuo a la hora de tratar de ejecutar sus planes vitales y, por ello, no es en principio lícito que un individuo le imponga a otro obligaciones sin su consentimiento, en tanto en cuanto esas obligaciones van en detrimento de sus planes de acción y todos los individuos parten de una posición de igualdad moral a la hora de tratar de realizarlos. ¿Cuáles son, pues, esas obligaciones mínimas necesarias para el mantenimiento del orden social? Tan solo la obligación de respetar las libertades ajenas, incluyendo la propiedad y los contratos. Si se desean imponer obligaciones más amplias que esas sin consentimiento entre las partes, no será para permitir una armoniosa convivencia social, en cuyo caso habrá que buscar una justificación para ello que el fascismo no consigue ofrecer.

Y del mismo modo que el fascismo no ofrece ninguna justificación novedosa y certera a la autoridad política estatal, tampoco la ofrece para la renta básica: no solo porque, siguiendo la perversa lógica del fascismo, acaso al grupo podría interesarle que sus miembros más débiles murieran y no se reprodujeran (en cuyo caso, no solo sería legítimo denegarles cualquier sustento, sino incluso aniquilarlos activamente), sino que además todos los argumentos que a este respecto ha planteado el fascismo no son más que un popurrí de otros que ya han sido pertinentemente criticados cuando tratamos el subconsumismo (la necesidad del crédito social), el comunismo (la sociedad como propietaria de activos comunales), el comunitarismo (la comunidad administradora del bien común frente a los derechos individuales) o incluso el tercermundismo (una restrictiva política antiinmigración para proteger a la comunidad nacional).

Obrerismo

Por obrerismo cabe entender aquel movimiento centrado en defender los intereses de la clase trabajadora frente a los empresarios. Se trata, por consiguiente, de una tendencia más amplia que el mero sindicalismo (focalizado únicamente en los intereses de sus afiliados) pero con objetivos compartidos.

El obrerismo impulsa la renta básica para incrementar el poder de negociación de los trabajadores

La defensa obrerista de la renta básica parte de una doble hipótesis. Por un lado, se considera que el trabajador es en general la parte débil en toda negociación salarial, lo que hace necesario arbitrar mecanismos que permitan incrementar su poder de negociación (leyes de salario mínimo, negociación colectiva, sindicación, etc.); por otro, se afirma que, durante las últimas décadas de desregularización neoliberal, la posición del trabajador ha seguido debilitándose hasta el punto de colocarle en una posición de permanente inseguridad (Standing, 2002): inseguridad frente al mercado laboral (riesgo de encontrar empleo), inseguridad frente al despido (riesgo de ser despedido en cualquier momento), inseguridad en el empleo (riesgo de ser desplazado funcional y geográficamente dentro de la empresa), inseguridad en el nivel de formación adquirido (riesgo de que el capital humano se deprecie en cualquier momento), inseguridad frente a los accidentes laborales (riesgo de padecer un accidente en el puesto de trabajo), inseguridad en la representación laboral (progresivo debilitamiento del poder negociador de los sindicatos) y, en última instancia, inseguridad en las fuentes de renta (debido a todos los motivos anteriores). Como ya dijimos, esta inseguridad omnipresente entre una parte muy importante de los trabajadores permitiría considerar que ha aparecido una nueva clase social caracterizada por su estructural precariedad: el precariado (Standing, 2011).

Desde esta perspectiva, la renta básica serviría para desactivar todas las inseguridades anteriores. De manera directa, la renta básica eliminaría la inseguridad en las fuentes de renta: sea cual sea la situación de cada persona, esta lograría un ingreso mínimo garantizado. De manera indirecta, la renta básica reforzaría la posición negociadora del trabajador, pues en la medida en que no necesitaría disponer de una fuente de renta salarial para sobrevivir, podría alcanzar salarios más elevados y mejores condiciones laborales amenazando al empresario con no aceptar su oferta a menos que ceda ante sus exigencias (Wright, 2006). Así, «la renta básica forzaría a los empresarios a

ofrecer trabajos más atractivos en la medida en que los empleados podrían negociar con mayor confianza sobre las condiciones laborales y su salario» (Standing, 2004a). En cierto modo, el obrerismo sostiene que deberíamos considerar la seguridad en la percepción de renta como un derecho individual a la misma altura que el derecho al agua potable o a la educación pública (Standing, 2004b): un derecho individual indispensable para disfrutar de una verdadera libertad (o libertad real, siguiendo la terminología de Van Parijs).

Pero, además, la renta básica no solo facilitaría mejorar las condiciones laborales de cada trabajador sino algo mucho más importante: legitimar otras formas de trabajo distintas al empleo por cuenta ajena remunerado. En esta sede, las justificaciones obreristas se fusionan con las comunistas o con las feministas en la medida en que reivindican una separación entre renta y trabajo para, de ese modo, evitar la alienación del trabajo (y su correspondiente dominación por parte de la clase capitalista): «La renta básica legitimaría otras formas de trabajo distintas del empleo por cuenta ajena remunerado, por ejemplo ocupaciones asistenciales o trabajo comunitario. Esto es particularmente importante si queremos ver florecer sociedades en las cuales más y más gente puedan ser trabajadores en el sentido más rico del término, es decir, combinando diversos tipos de trabajo en situaciones muy diferentes» (Standing, 2004a).

En suma, el obrerismo permite sustentar una defensa de la renta básica basada en la potenciación del poder de negociación del trabajador así como en el incremento de su seguridad y autonomía a la hora de escoger a qué dedicar su tiempo vital.

Crítica al obrerismo

El presupuesto de partida del obrerismo —la necesidad de promover los *intereses* de la clase trabajadora frente a los *intereses* de la clase empresarial o capitalista— es equivocado: a saber, que los intereses de la «clase trabajadora» merecen una mayor consideración, promoción y defensa que los intereses de la «clase empresarial». Es equivocado tanto porque no existe nada parecido a «intereses de la clase trabajadora» cuanto porque, aunque existieran, no habría razón para otorgarles una primacía sobre los del resto de la sociedad.

Primero, los trabajadores no forman parte de ninguna clase unitaria: tan trabajador es el consejero delegado de una multinacional como un futbolista estrella, un minero, un fabricante de automóviles, un camarero, un

economista, un astronauta, un médico, un activista en una organización ecologista o un gestor de fondos. Debería ser evidente que los intereses de todos estos trabajadores distan de ser homogéneos: al gestor de fondos le puede interesar que bajen los salarios de los mineros si con ello las acciones de la compañía minera suben más y él cobra un bonus; al activista ecologista le puede interesar que la gente use más el transporte público aun a costa de que deje de comprar automóviles y mande al paro al trabajador que se dedica a fabricarlos; el consejero delegado de una multinacional extractora de oro tendrá interés en que el astronauta no llegue a Marte y facilite la explotación de sus minas de oro; el médico querrá que sus pacientes con cirrosis no tomen alcohol y el camarero sí tendrá interés en servírselo con moderación, etc. Todo ello por no hablar de que el interés de un trabajador es que *otro* trabajador no le arrebatase su empleo.

Acaso el argumento sea, en cambio, que los intereses de toda la clase trabajadora son homogéneos frente a los de la clase capitalista. Pero nuevamente este argumento es equivocado: ni cada trabajador tiene un interés enfrentado con el capitalista que lo contrata ni, sobre todo, cada trabajador tiene un interés enfrentado con los capitalistas que contratan a *otros* trabajadores.

Por un lado, un trabajador solo tiene un interés enfrentado con su capitalista si a lo que aspira es a expropiarle la empresa o a consumir su capital; por ejemplo, si un empresario ingresa 100 000 euros anuales, a buen seguro no interesará a los trabajadores que la factura salarial ascienda a 110 000 euros, pues en tal caso la empresa terminará desapareciendo. Es verdad que existe un cierto margen de negociación para que aumente el salario y se reduzcan marginalmente los beneficios sin que haya consecuencias adversas en la evolución de la empresa a largo plazo, pero ese margen es bastante reducido en economías con una elevada competencia (donde, por tanto, la tasa de rentabilidad de las empresas tiende a ubicarse en el mínimo que exigen los capitalistas para reponer la inversión). Por otro lado, un trabajador no tiene por qué tener en absoluto un interés enfrentado con los capitalistas de otros sectores distintos al suyo. Por ejemplo, sería perfectamente racional que un trabajador del textil deseara que Apple pagara menores salarios a sus dependientes si con ello rebaja el precio de sus productos u obtiene mayores ganancias que son reinvertidas para el desarrollo de mejores productos.

La justicia no debe priorizar prima facie los intereses de grupo alguno

Segundo, aun cuando consideráramos que existen intereses compartidos por la clase trabajadora, no hay justificación moral para anteponerlos a los de cualquier otra clase. Las personas que integran una sociedad tienen derecho a promover sus intereses legítimos dentro del marco jurídico de la sociedad: si no se han violado las libertades básicas de nadie, tan legítimo es que un trabajador desee obtener mayores salarios como que un capitalista aspire a cosechar mayores beneficios. En una cooperativa, por ejemplo, también sería legítimo que uno de los socios cooperativistas quisiera obtener una mayor remuneración a costa del resto, pero no sería justificable que esos intereses particulares contaran con una preferente consideración jurídica frente a los del resto de los cooperativistas; en un partido de fútbol, es legítimo que un equipo aspire a derrotar al otro, pero no lo sería que el árbitro le favoreciera injustamente sobre el otro. Lo mismo cabe decir con respecto a los intereses de los compradores sobre los vendedores o de los prestamistas sobre los prestatarios.

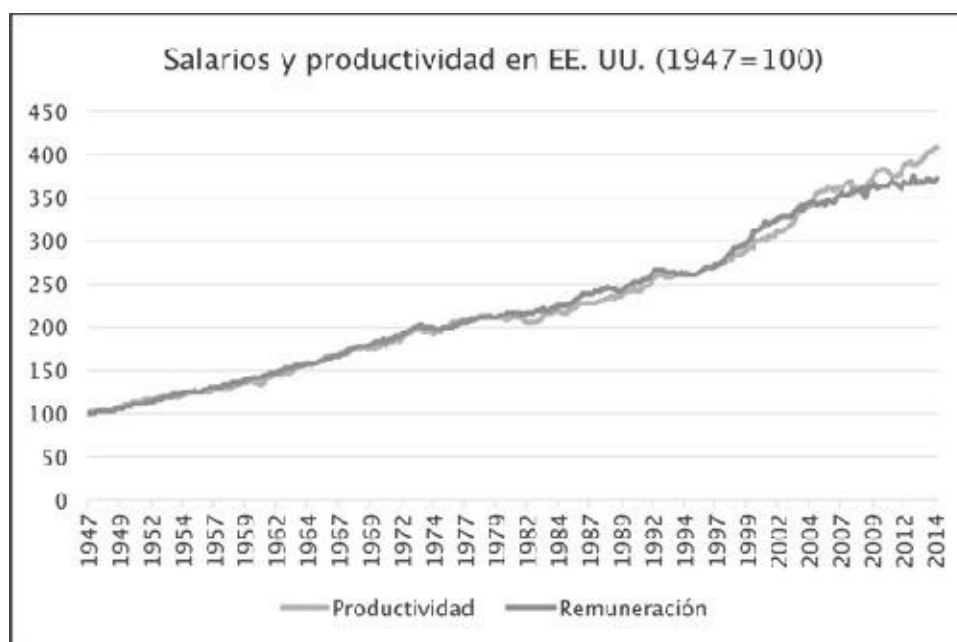
Si admitimos como legítima la propiedad privada de los medios de producción (tal como justificamos en nuestra crítica a la socialdemocracia), si rechazamos la idea de que el trabajador se halla alienado y explotado por el capitalista (tal como expusimos en nuestra crítica al comunismo) y si rechazamos la idea de dominación del capitalista sobre el trabajador (tal como desarrollamos en nuestra crítica al republicanismo), entonces no habrá motivo fundamentado para considerar que los intereses de los trabajadores merecen una privilegiada protección por parte del ordenamiento jurídico frente de los intereses de los capitalistas. El obrerismo no ofrece motivos de fondo propios por los que los planes vitales de los trabajadores deban contar más que los de los capitalistas; simplemente asume que ello debe ser así, acaso porque intente empatizar con el lector proletario. No obstante resulta moralmente reprochable adaptar los principios de justicia generales e imparciales que deben regular la convivencia dentro de una sociedad a los intereses personales de cada cual; justo lo que pretendía Rawls con su sensato mecanismo de la posición original tras el velo de la ignorancia era que las personas no razonaran en términos éticos dejándose influir por sus intereses particulares. En esta misma línea se expresa, por ejemplo, el filósofo utilitarista Peter Singer: «Al aceptar que los juicios éticos deben ser universales, estoy aceptando que mis propios intereses, por el mero hecho de ser mis intereses, no pueden ser más relevantes que los de otras personas. De ahí que mi preocupación natural por que mis propios intereses sean tenidos en cuenta debe extenderse y abarcar los intereses de otros cuando estoy razonando

éticamente» (Singer, 1979 [1993], capítulo 1). Ser trabajador, pues, no es una justificación suficiente para considerar que los intereses de los trabajadores deben primar jurídicamente sobre los de los no trabajadores.

El trabajo no se ha precarizado en Occidente

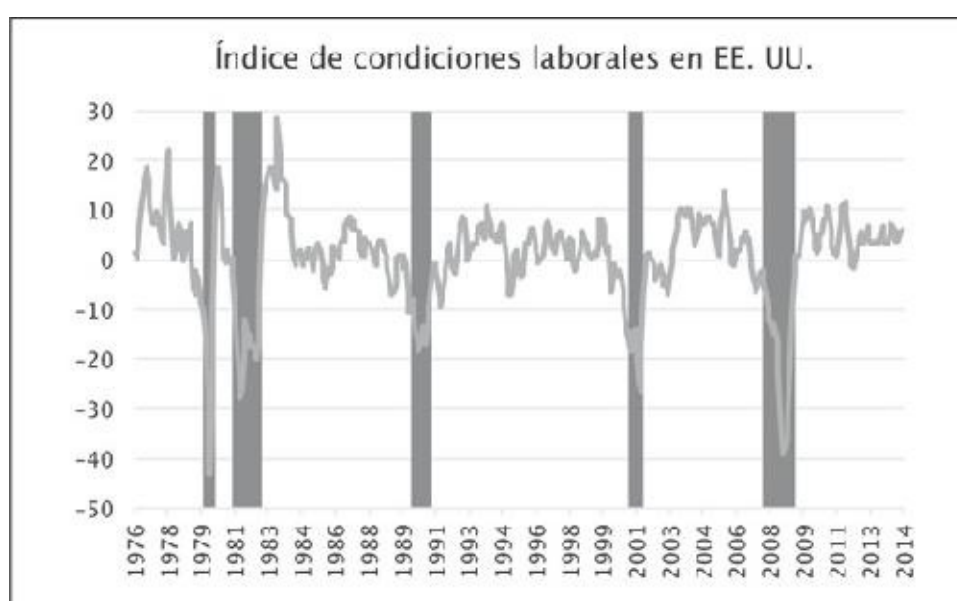
Pero más allá de la falta de justificación de por qué los intereses de los trabajadores deben prevalecer sobre los de los no trabajadores, el obrerismo sostiene que la renta básica es imprescindible para reforzar la posición negociadora del trabajador, logrando así mejoras salariales y en las condiciones laborales. Mas no es cierto que un mercado laboral libre, en ausencia de renta básica, sea incapaz de proporcionar salarios expansivos y condiciones laborales adecuadas a sus trabajadores. Por ejemplo, tomemos el caso de Estados Unidos, una de las economías con un mercado laboral más libre del mundo.

En Estados Unidos, los salarios se han expandido históricamente al mismo ritmo que la productividad del trabajo (Rallo, 2014c), lo que no otorga margen para un mayor incremento: si los salarios crecieran sostenidamente más que la productividad, los trabajadores devorarían el capital acumulado que es justamente el que permite sostener ese aumento de la productividad (en el apéndice III puede hallarse una reflexión más extendida sobre las posibilidades de que la renta básica incremente el nivel salarial de una economía).



Fuente: BEA.

Por su parte, las condiciones laborales en Estados Unidos suelen mejorar durante los períodos de estabilidad económica y empeorar durante las crisis, para luego volver a recuperarse y normalizarse. Así se refleja, de hecho, en el Índice de Condiciones del Mercado Laboral^[26], representado en el siguiente gráfico: cuando este se ubica por encima de cero, es que las condiciones mejoran; cuando cae por debajo de cero, empeoran. Las franjas grises reflejan los períodos de recesión de la economía. Claramente, no existe una tendencia hacia la degradación universal de las condiciones del mercado de trabajo.



Fuente: Reserva Federal de Estados Unidos.

El ludismo defiende la renta básica para contrarrestar el fin del trabajo provocado por los avances tecnológicos

En definitiva, no solo resulta ilícito tratar de manipular las bases de convivencia de la sociedad para anteponer estructuralmente los intereses de un grupo de personas (los trabajadores) sobre los de otro (los no trabajadores), sino que además los pronósticos del obrerismo acerca de una gradual pauperización de las clases trabajadoras y de un continuado deterioro de sus condiciones laborales no se cumplen. Únicamente durante las crisis económicas —caracterizadas por mermas salariales y aumento del desempleo— los pronósticos obreristas parecen tener cierto fundamento. Ahora bien, por desgracia, no existe alternativa a los ajustes laborales durante las crisis, ya

que precisamente estas se caracterizan por la presencia de malas inversiones generalizadas que deben ser objeto de reconversión y recolocación (como el empleo). De hecho, fueron las políticas estatales dirigidas a incrementar los salarios en medio de una crisis lo que agravó notablemente la Gran Depresión estadounidense (Gallaway y Vedder, 1987; Ohanian, 2006), de ahí que, en la medida en que la renta básica promoviera alzas salariales insostenibles en el único momento en el que el mercado no tiende a ofrecerlas —las depresiones—, tendría efectos absolutamente contraproducentes.

Por consiguiente, la renta básica tampoco encuentra base sólida alguna en el obrerismo.

Ludismo

El ludismo es una corriente de pensamiento con más de doscientos años de tradición. Sus orígenes cabe hallarlos en la Revolución Industrial inglesa, donde la progresiva mecanización de los procesos productivos generaba un creciente «desempleo tecnológico» (paro derivado de la sustitución de trabajadores por máquinas). En este contexto, los luditas degeneraron en un movimiento violento que reclamaba —y practicaba— la destrucción de las máquinas (por ejemplo, los telares) para conservar sus puestos de trabajo. Su nombre procede de seguir las acciones de su líder Ned Ludd (o «capitán Ludd»), presuntamente el primer trabajador en destruir máquinas para protegerse del desempleo hacia finales del siglo XVIII.

En la actualidad, existe un movimiento neoludita (encabezado por pensadores como Chellis Glendinning o por el terrorista Theodore Kaczynski, alias Unabomber) que se opone a casi todas las formas de tecnología y que desea regresar a formas más tradicionales de vida. Por ejemplo, Glendinning cree que deberían erradicarse tecnologías tan variadas como la nuclear, la química, la ingeniería genética, el electromagnetismo, la televisión o la informática (Glendinning, 1990), mientras que Kaczynski se opone a toda forma de tecnología moderna e incluso a la civilización fruto de ese progreso tecnológico (Kaczynski, 2008).

La aparición de un movimiento neoludita, sin embargo, no ha extinguido el movimiento ludita, que se sigue centrando exclusivamente en los nocivos efectos que acarrea la tecnología sobre el empleo. El miedo de los luditas actuales no es muy diferente al de los luditas del siglo XIX: a su juicio, el progreso tecnológico puede multiplicar tan intensamente la productividad que termine volviendo redundantes determinados tipos de empleo.

Uno de los pensadores luditas más importantes en los últimos cincuenta años fue Robert Theobald. A juicio de Theobald, la economía estadounidense había logrado sortear el problema de la sobreproducción hasta los años sesenta gracias a las más avanzadas técnicas de *marketing* y publicidad, las cuales inducían a los consumidores a consumir más de lo necesario. Sin embargo, su pronóstico era que a partir de los sesenta el progreso tecnológico sería tan acelerado que la demanda, incluso manipulada por el *marketing*, sería incapaz de absorber la sobreoferta de mercancías fruto de la creciente mecanización de los procesos productivos, de ahí que pronosticara un continuado aumento del desempleo: «Cabe esperar que las tasas de desempleo aumenten a lo largo de los años sesenta. Este desempleo se concentrará entre los trabajadores no cualificados, los trabajadores de mayor edad y los más jóvenes que se estén incorporando en el mercado laboral; las minorías también serán golpeadas con dureza. Ningún crecimiento económico imaginable podrá evitar este resultado» (Theobald, 1963, capítulo 2).

Más recientemente, otros autores como Jeremy Rifkin han vaticinado que el desempleo tecnológico de las próximas décadas no podrá paliarse como ha ido sucediendo a lo largo de la historia (unos empleos se destruyen pero aparecen otros), no solo porque el grado de automatización va siendo cada vez más sofisticado, sino porque las máquinas terminarán sustituyendo a la mente humana. El pronóstico de Rifkin es que vamos a terminar entrando en una sociedad donde el trabajo sea totalmente sustituido por máquinas: «Estamos entrando en una nueva era de la historia en la que las máquinas sustituirán crecientemente al trabajo humano en la producción de bienes y servicios [...]. En la medida en que las máquinas desplacen a los trabajadores en las próximas décadas, la ocupación de millones de personas desaparecerá del proceso económico y de la demanda del mercado» (Rifkin, 1995, capítulo 18). Y, en consecuencia, será menester proporcionar una renta básica a aquellas crecientes masas de desempleados que ya no resultarán necesarias en la nueva era tecnológica: «Dado que los avances tecnológicos harán que cada vez haya menos trabajos disponibles en la economía de mercado, la única vía para hacer partícipes del aumento de la productividad a aquellos trabajadores permanentemente desplazados por las máquinas será proporcionarles algún tipo de renta básica garantizada por el Estado» (Rifkin, 1995, capítulo 17).

Crítica al ludismo

Es evidente que los pronósticos del ludismo hasta la actualidad no han podido mostrarse más equivocados: desde finales del siglo XVIII, el movimiento ludita ha venido advirtiéndolo contra el desempleo generalizado que terminaría produciéndose conforme las máquinas reemplazaran a los trabajadores. Y, paradójicamente, jamás ha habido más trabajadores incorporados en un mercado global como en la actualidad: la tecnología, lejos de destruir puestos de trabajo netos, ha contribuido a sustituir unos empleos por otros. Por ejemplo, la invención del tractor permitió liberar una ingente cantidad de trabajadores del campo, pudiendo estos migrar a la industria o al sector servicios.

En este sentido, las nuevas tecnologías que contribuyen a economizar enormemente el trabajo son las que, en última instancia, permiten multiplicar la diversidad y especialización de los empleos. Cuando criticamos el concepto de alienación comunista, tuvimos ocasión de mostrar que, en las sociedades primitivas de cazadores y recolectores, la diversidad de ocupaciones era escasísima, ya que prácticamente toda la mano de obra debía dedicarse a la producción de alimentos. Así, ha sido el aumento en la productividad del trabajo —gracias a la nueva tecnología incorporada en los nuevos bienes de capital— lo que ha permitido incrementar enormemente la producción per cápita y, por tanto, la que también ha permitido que los trabajadores se dirijan hacia otras ocupaciones secundarias que antes era imposible emprender por cuanto debían concentrarse en las tareas prioritarias.

Es más, esa diversidad de puestos de trabajo es compatible con unos salarios crecientes: justamente porque la productividad de algunos sectores se dispara, los perceptores de rentas dentro de esos sectores (sean capitalistas o trabajadores) pueden pagar precios más elevados por los productos que ofrecen los nuevos sectores emergentes. Por ejemplo, si la productividad en el campo se dispara y con ello puede empezar a invertirse en ebanistería, los ebanistas podrían intercambiar sus productos a cambio de una sustanciosa cantidad de alimentos porque los agricultores tendrán excedentes de ellos (merced a la mejora de productividad).

Por consiguiente, no existe ninguna relación necesaria entre mejora tecnológica y desempleo estructural; sí entre cambio tecnológico y destrucción de empleo en unos sectores y creación de empleo en otros.

Ahora bien, sería poco prudente descartar los pronósticos luditas simplemente apelando a que hasta ahora han fracasado. De hecho, en parte estos pronósticos son verosímiles para algún momento futuro: si lográramos crear robots que pudiesen desarrollar cualquier tarea del ser humano, ¿qué

pasaría con el trabajo? ¿Acaso no desaparecería? Nótese que este escenario, el de la completa abundancia en medio de una altísima acumulación de capital tecnológico, es el que debería darse bajo el modo de producción que el materialismo histórico denominaba «comunismo utópico», modo de producción en el que toda alienación del trabajador habría desaparecido. Claro que, para el materialismo histórico, el comunismo utópico debía alcanzarse después de que la clase trabajadora hubiese confiscado los medios de producción de los capitalistas, estableciendo así la dictadura del proletariado: en ausencia de esta nacionalización de los medios de producción, serían los capitalistas quienes lograrían concentrar absolutamente toda la riqueza de la sociedad a costa de pauperizar por entero a unos trabajadores que ni siquiera podrían encontrar un empleo a cargo de los capitalistas. ¿Tiene semejante escenario alguna verosimilitud?

El escenario más probable es que el progreso tecnológico solo alterará el perfil de los puestos de trabajo

Sin pretender negar que los cambios tecnológicos puedan tener efectos perjudiciales sobre ciertos trabajadores particulares (por ejemplo, si mañana inventaran una máquina que pudiese realizar por su cuenta la contabilidad de las empresas, los contables verían cómo desaparece el valor económico de su especialización formativa), en general semejantes temores tienen muy poca base. Distingamos para ello dos supuestos: el primero es que las máquinas no logran sustituir a las personas en absolutamente todas las facetas de la interacción humana; el segundo, mucho más extremo, que sí lo logran.

El primer escenario es el moderadamente verosímil para las próximas décadas: muchas de las ocupaciones actuales serían finalmente mecanizadas, pero no todas ellas. Por ejemplo, aquellas tareas que tienen un carácter más afectivo, creativo o artístico, donde la impronta humana es verdaderamente distintiva, probablemente no fueran sustituidas por máquinas. Los empleos donde se concentrarían los humanos, pues, serían aquellas actividades que las personas valoramos que sean prestadas en sí mismas por otras personas (recitales de poesía, cuidado de mayores, relaciones públicas, trabajo social, investigación científica, etc.). En tal caso, la mecanización de parte de las actividades productivas permitiría valorizar enormemente todas estas otras actividades en las que, justamente, la mayoría de individuos suele autorrealizarse y no sentirse «alienado».

Por ejemplo, los economistas Carl Benedikt Frey y Michael Osborne (2013) han pronosticado que el 47 por ciento del empleo actual de Estados Unidos corre un elevado riesgo de desaparecer en las próximas dos décadas como consecuencia de la mecanización que permitirá el progreso técnico previsible a día de hoy. En concreto, los autores dividen a las profesiones actualmente existentes en dos grandes categorías: aquellas con un alto riesgo de desaparecer debido a su mecanización y aquellas otras que, de momento, parece complicado que desaparezcan por cuanto no se antoja probable su mecanización. Dentro de la primera categoría se encuentran todas aquellas actividades relacionadas con transporte, producción, instalación y mantenimiento, agricultura, venta al público o funciones rutinarias de oficina; en el segundo grupo, actividades vinculadas a la sanidad, educación, ingeniería, cuidado de mayores o dirección de empresas. La implicación obvia, pues, es que los trabajadores del primer grupo de ocupaciones mecanizables se terminarán trasladando al segundo grupo de ocupaciones no mecanizables. Tal como exponen los autores: «Nuestros hallazgos ponen de manifiesto que, conforme se acelere la carrera tecnológica, los trabajadores poco cualificados tendrán que recolocarse en tareas no susceptibles de ser automatizadas: tareas que requieren inteligencia creativa y social. Sin embargo, para ganar esta carrera tecnológica, los trabajadores tendrán que adquirir tales habilidades».

Este tipo de progreso tecnológico no omnicomprendivo no tendría, pues, particulares diferencias con el que hemos vivido hasta la actualidad y que nos ha permitido alcanzar las mayores cotas de desarrollo de nuestra historia: los trabajadores cuyas ocupaciones son sustituidas por máquinas tienen que recolocarse a otros sectores adquiriendo la capacitación suficiente para ello (capacitación que esos mismos sectores estarían dispuestos a prestarles porque sería rentable hacerlo). Dado que una parte estas habilidades requiere más bien de aptitudes sociales y no intelectuales (por ejemplo, afectividad en el cuidado a menores o mayores), la reconversión no tendría por qué ser más complicada que otras vividas a lo largo de nuestra historia. Pero ¿qué pasaría si todas las tareas fueran absolutamente mecanizables? Es decir, ¿qué pasaría si las máquinas pasaran verdaderamente el test de Turing y las personas fuéramos incapaces de distinguir entre quién es una máquina y quién no?

Ese escenario, que algunos autores denominan «la singularidad» (Kurzweil, 2006), equivaldría *de facto* a que el ser humano deja de ser un factor productivo escaso. Cualquier razonamiento que queramos efectuar a este respecto (tanto tecnocatastrofista como tecnooptimista) es por necesidad

extraordinariamente especulativo, pues carecemos de cualquier experiencia histórica remotamente parecida e incluso desborda nuestra capacidad cognitiva (dado que las propias máquinas podrían volverse más inteligentes que nosotros). Aun así, podemos tratar de aventurar un futurible escenario al respecto.

Así, si el ser humano deja de ser un factor escaso, cualquier persona podría tener contratadas a tantas personas (robots) como quisiera, de modo que cualquier persona contaría con un potencial de producción propia virtualmente infinito (ya que incluso las propias máquinas podrían producir otras máquinas de manera exponencial); es decir, una persona podría disfrutar de todo lo que quisiera sin trabajar. El único límite a este Jardín del Edén tecnológico sería la disponibilidad de recursos naturales y de energía: dado que las máquinas que sustituyeran al ser humano requerirían de algún soporte físico, la materia sería la única restricción a la autorreproducción infinita de las propias máquinas. Pero, en ausencia de tal límite en los recursos, la singularidad implicaría que todo el mundo devendría infinitamente rico. Por tanto, la siguiente cuestión es: ¿cuán acusada sería esa carestía de recursos en medio de la singularidad?

Si suponemos que esa carestía será grave (es decir, que la actual disponibilidad de recursos y de energía en el mundo no se vería incrementada), entonces los pronósticos luditas se materializarían en toda su crudeza. De hecho, se materializarían en una versión ludita-georgista: quienes se apropiarían de toda la producción de la economía no serían los capitalistas actuales, sino los terratenientes actuales (todas las rentas serían, pues, rentas de la tierra). Este escenario, sin embargo, es muy poco factible, en tanto en cuanto cuesta imaginar que un progreso tecnológico lo suficientemente adelantado como para llegar a la singularidad no fuera, a su vez, un progreso tecnológico igualmente adelantado para, por un lado, economizar de manera muchísimo más intensa los recursos naturales de la Tierra y, por otro, colonizar el espacio exterior (donde la presencia de recursos naturales también es potencialmente infinita). Es más, resulta poco factible que ese progreso tecnológico tan adelantado pudiera llegar a darse sin que *previamente* hubiésemos alcanzado algún tipo de revolución energética. Pensemos que en un mundo donde las materias primas fueran volviéndose progresivamente más escasas (sus precios se dispararan) y donde hubiese una gigantesca capacidad de computación (asimilable o superior a la de cualquier cerebro humano), sería posible destinar millones o decenas de millones de científicos (en forma

de ordenadores) a solventar todo lo relacionado con semejante problemática: harto difícil que no se hallara una solución al respecto.

En todo caso, si el tan temido escenario ludita-georgista se materializara en toda su extensión —esto es, si el único recurso escaso fueran las materias primas—, entonces sí podría haber cierta base para defender una limitación del disfrute de esta propiedad privada sobre las materias primas apelando al proviso de Locke. Ya vimos que la función de las normas éticas es permitir la cooperación mutuamente beneficiosa entre las distintas partes y, en la situación descrita, es obvio que algunas partes (los no propietarios de recursos) carecerían de toda oportunidad de cooperación posible y que, como consecuencia de ello, caerían en un estado de extrema necesidad. Dicho de otra forma, los principios éticos liberales permiten salvaguardar aquellas situaciones excepcionales en las que su aplicación perjudique grave e irreversiblemente la capacidad de agencia de las personas con respecto al escenario de su inaplicación (Mack, 1995a), y ello pasaría en este caso por limitar la protección de la propiedad privada sobre la tierra. Ahora bien, esta limitación del disfrute de la propiedad sobre las materias primas no tendría por qué adoptar la forma de una renta básica. Por ejemplo, sería perfectamente lícito que los propietarios de recursos naturales exigieran una contraprestación a los no propietarios por compartir con ellos tales recursos (lo que se parecería más a un esquema de trabajo garantizado que a una renta básica); o sería asimismo razonable que los propietarios de recursos naturales se vieran liberados de su obligación de seguir proporcionando sustento al resto de la población una vez se produjera un adelanto tecnológico que permitiera, por ejemplo, la extracción de recursos de otros planetas (lo que se parecería más a un sustento transitorio más que a una renta básica); o también sería admisible que cada propietario de los recursos decidiera las modalidades razonables de reparto de los mismos (lo que tampoco se parece a una renta básica igualitaria para todos).

En suma, solo bajo un escenario altamente inverosímil e imposible de pronosticar en la actualidad, una cierta redistribución condicionada de la renta podría tener sentido debido a los motivos aducidos por el ludismo; motivos que, además, no son incompatibles con los principios de justicia liberales. Ahora bien, bajo escenarios mucho más verosímiles, no será en absoluto necesario que se redistribuya la renta; al contrario, el progreso tecnológico ofrece las mejores oportunidades para el enriquecimiento del conjunto de la población sin necesidad de ninguna redistribución coactiva de la renta.

La alternativa liberal a la renta básica

El atractivo del liberalismo debe basarse en su superior ética y moralidad, no solamente en su mayor eficiencia para proporcionar bienes materiales. Y acaso más importante: los liberales deben ser capaces de identificar qué cosas concretas desea la gente (y que actualmente son provistas por el Estado) para explicar de qué modo estarían disponibles en el mercado bajo un sistema social y económico de corte liberal.

JONATHAN R. MACEY

Una vez demostrada la insostenibilidad ética de la redistribución de la renta en general y de la renta básica en particular, cabría pensar que ambas políticas estatales serán rechazadas por todo agente racional. Sin embargo, parece evidente que la mayoría de las defensas filosóficas de la renta básica (o a la redistribución de la renta, más en general) solo son una racionalización ética *a posteriori* de un legítimo interés humano mucho más profundo: el deseo de tener garantizadas las necesidades básicas. Recordemos que, según Abraham Maslow, las necesidades humanas se organizaban en una pirámide con distintos niveles: necesidades básicas (alimentación, descanso y homeostasis); necesidades de seguridad (propiedad privada, seguridad física o salud), necesidades sociales (amistad, pareja o vínculos comunitarios), necesidades de reconocimiento (autoestima, confianza o éxito) y necesidades de autorrealización (hallar sentido a la vida desarrollando los potenciales propios como ser humano).

El liberalismo proporciona una alternativa en tres niveles a la renta básica

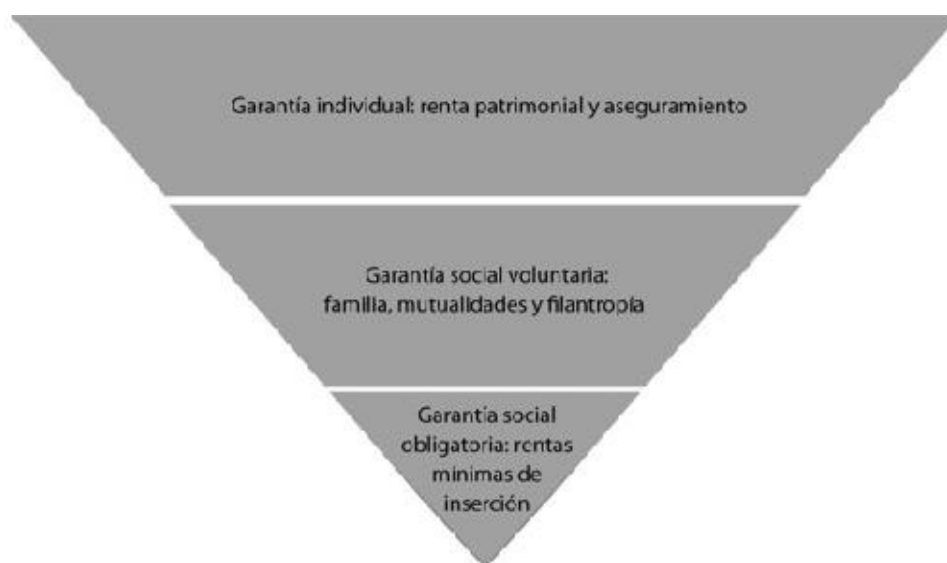
Es decir, el ser humano se preocupa, ante todo y sobre todo, de cubrir sus necesidades básicas y de seguridad antes que de insertarse en la sociedad. Solo una vez cubiertos esos dos primeros niveles, cada persona busca un encaje cooperativo dentro de la sociedad. Se trata, en sí mismo, de un comportamiento poco ético a fuer de antisocial (las personas tienden a comportarse éticamente solo cuando sus intereses primarios se hallan satisfechos) pero, en cualquier caso, de un comportamiento bastante humano: si la cooperación social de carácter voluntario que propugna el liberalismo fuera incapaz de cubrir las necesidades humanas esenciales, entonces el

liberalismo sería una herramienta disfuncional para estructurar éticamente las bases de esa cooperación social amplia.

O dicho de otra forma: si la única alternativa que supiera ofrecer el liberalismo a la muy humana búsqueda de una garantía generalizada para las necesidades humanas esenciales que se propone asegurar con la renta básica fuera una ética del sacrificio («muy probablemente tus necesidades básicas no queden satisfechas, pero tienes que sacrificarte por el bien del resto de la sociedad»), entonces es dudoso que todas las prolijas argumentaciones anteriores, tratando de mostrar la falta de un sólido soporte ético para la renta básica, no resultaran demasiado convincentes. Mala utopía propuesta política sería el liberalismo si no pudiera ofrecer una convincente alternativa al riesgo de inanición personal.

Nuestro propósito en esta última parte del libro es precisamente la de mostrar por qué la aceptación de los principios de convivencia que establece el liberalismo (el acatamiento de la ética del respeto) sí permite dar respuesta a las razonables aspiraciones de garantía de las necesidades básicas del ser humano.

La alternativa que proporciona el liberalismo a la renta básica se articula a lo largo de tres niveles ordenados jerárquicamente de mayor a menor importancia, siendo además unos subsidiarios de los otros: el primer y más importante escalón estaría vinculado a las garantías individuales (renta patrimonial derivada del ahorro propio y contratación de seguros); el segundo a las garantías sociales voluntarias (relaciones familiares, mutualidades y filantropía); y el último a la garantía social obligatoria (rentas mínimas de inserción). Procedemos a desarrollar cada una de ellas.



La garantía individual

Si los planes de acción son individuales, la responsabilidad fundamental por impulsarlos también deberá serlo: actuar endosándoles a otros la responsabilidad de los propios actos no solo es injusto, sino que engendra unos incentivos tremendamente perversos. En este sentido, si un individuo desea tener garantizada la satisfacción de sus necesidades básicas y de seguridad, la carga principal para lograrlo le corresponderá a él mismo. Una sociedad asentada sobre principios de convivencia liberales le ofrece a cada persona esencialmente dos herramientas para ello: el ahorro y los seguros.

El ahorro consiste en apartar periódicamente una porción de nuestros ingresos corrientes para acumular un fondo al que poder recurrir en aquellos momentos en los que estos ingresos corrientes se reducen anormalmente o incluso desaparecen. La lógica es justo la de acumular trigo durante los años de vacas gordas para desacumularlo durante los años de vacas flacas; es prudente no consumir la totalidad de nuestros ingresos presentes ya que habrá momentos futuros en los que, con un mayor o menor grado de previsibilidad, careceremos de ingresos corrientes y, pese a ello, querremos seguir consumiendo. Ejemplos de estas situaciones en las que podemos carecer de ingresos corrientes a menos que hayamos ahorrado pueden ser: la ancianidad (carecemos de fuerzas o intelecto para seguir trabajando por culpa de la edad); la enfermedad o los accidentes (carecemos temporal o permanentemente de salud para trabajar); o el desempleo (no estamos transitoriamente ocupados en ninguna actividad que nos genere ingresos). El ahorro de la renta pasada, en suma, es el colchón al que recurrir durante todos esos momentos de adversidad.

Sin embargo, si una economía de mercado únicamente nos proporcionara un mecanismo para transformar un euro acumulado hoy en un euro desacumulado mañana, su capacidad potencial para garantizar a largo plazo la satisfacción de las necesidades básicas de los individuos sería más bien reducida. Por ejemplo, pensemos en el caso típico de la jubilación: si una persona quiere jubilarse a los sesenta y cinco años y espera vivir durante treinta años sin ingresos derivados del trabajo, necesitaría haber trabajado ininterrumpidamente durante cuarenta años (desde los veinticinco años) y haber ahorrado el 75 por ciento de su renta para poder lograrlo. Por fortuna, el mayor potencial de las economías de mercado no es la posibilidad de acumular en un fondo cerrado los ingresos presentes, sino la de *rentabilizar* ese fondo.

Y es que, como ya expusimos cuando criticamos al subconsumismo, el ahorro individual puede ser destinado a la inversión en bienes de capital que contribuyan a producir bienes y servicios en el futuro. De este modo, el ahorro no se queda estérilmente inmovilizado debajo del colchón, sino que contribuye a generar nuevos ingresos que, a su vez, pueden ser ahorrados e reinvertidos para generar otros nuevos ingresos. Es lo que se conoce como interés compuesto: intereses que generan intereses de manera exponencial (capital que se inmoviliza en inversiones cuyas rentas se reinvierten en nuevas inversiones).

Por ejemplo, un individuo que ahorrara 4400 euros anuales durante treinta y cinco años y los reinvirtiera a una tasa de retorno media del 5,2 por ciento anual, tendría al finalizar esos treinta y cinco años un patrimonio de 491 000 euros. Esos más de 490 000 euros le permitirían vivir durante treinta años con una renta de 16 400 euros anuales o, invirtiendo ese patrimonio en activos menos volátiles que proporcionen una rentabilidad media del 3 por ciento anual, podría cobrar 14 750 euros anuales sin necesidad de consumir su fondo de ahorros. Acaso se considere que los supuestos de partida son absolutamente irreales: el ciudadano medio es incapaz de ahorrar 4400 euros anuales y de rentabilizarlos al 5,3 por ciento durante treinta y cinco años. Pero 4400 euros es la cotización por pensiones que pagan a la Seguridad Social española aquellos salarios brutos de 15 500 euros (el salario más frecuente en España) y el 5,3 por ciento es el rendimiento medio de los mercados bursátiles globales en los últimos ciento quince años (Rallo, 2014a, capítulo II. 12).

Es decir, tan solo dejando de arrebatarles a los trabajadores aquel dinero que hoy se les sustrae coactivamente para financiar un programa estatal de redistribución de la renta (la Seguridad Social), las personas podrían acumular un patrimonio suficiente para cubrir sus necesidades básicas y de seguridad durante la ancianidad. Si, además, los trabajadores efectuarán un esfuerzo de ahorro propio adicional (por ejemplo, 7000 euros anuales en lugar de 4400), la pensión media podría ser superior a los 23 000 euros anuales.

La renta patrimonial desvincula ingresos y trabajo, pero no ingresos y producción

La inversión del ahorro personal, por consiguiente, permite que los individuos constituyan un patrimonio propio cuya rentabilidad les proporciona unos ingresos que no dependen de su trabajo. En apariencia, estas

rentas patrimoniales guardan una semejanza formal con la renta básica: ambas desvinculan los ingresos del trabajo y, de hecho, ya hemos visto que muchos defensores de la renta básica pretenden definirla como una especie de renta patrimonial procedente del rendimiento de los activos colectivos. Sin embargo, las diferencias de fondo son esenciales: mientras que la renta patrimonial se paga a partir de la nueva producción que el capital invertido contribuye a generar (esto es, los bienes de capital actúan como un factor de producción más), la renta básica se abona merced a la rapiña estatal de los bienes que otros factores productivos contribuyen a generar. O dicho de otra manera, si una persona decide aumentar su ahorro para invertir, obtendrá una renta adicional por esa inversión en tanto en cuanto su capital contribuya a producir nuevos bienes y servicios (en caso contrario *no* la obtendrá); la renta básica, en cambio, es distribuida *aun cuando* su perceptor no contribuya en absoluto a generar bienes y servicios valiosos para los demás.

Esta diferencia fundamental entre la renta patrimonial y la renta básica se observa muy claramente en los efectos de las decisiones individuales sobre la renta percibida: mientras que aquellas decisiones individuales que afecten al nivel de producción propio se ven reflejadas en cambios en la renta patrimonial, no sucede así con la renta básica. Imaginemos que una persona decide incrementar su ahorro y su inversión productiva: esa persona tenderá a cobrar una renta patrimonial mayor. Imaginemos que, en cambio, esa misma persona decide reducir su ahorro y su inversión productiva: en tal caso, tenderá a cobrar una renta patrimonial menor. Imaginemos que, en un contexto en el que los bienes de capital necesitan funcionar conjuntamente con los trabajadores, todas las personas deciden incrementar su ahorro y su inversión con la esperanza de vivir de sus rentas patrimoniales abandonando así tempranamente sus empleos. Pues bien, dado que la carestía de trabajadores elevaría enormemente el coste salarial, el retorno de las inversiones se desmoronaría, con lo que la renta patrimonial también lo haría (incentivando a los capitalistas a volver a incrementar su oferta de mano de obra en el mercado). Imaginemos, por último, que en ese mismo contexto se produce un incremento global del número de trabajadores que reduce la dotación de capital por trabajador y, por tanto, sus salarios: en tal caso, el retorno de las inversiones se dispararía, con lo que la recompensa por ahorrar e invertir (la renta patrimonial) también lo haría, permitiendo que la progresiva acumulación de capital volviera a aumentar los salarios con el paso del tiempo.

	Renta básica	Renta patrimonial
--	--------------	-------------------

Aumento individual de la producción vía inversión	Misma renta básica	Mayor renta patrimonial
Reducción individual de la producción vía inversión	Misma renta básica	Menor renta patrimonial
Aumento global de la oferta de trabajo	Misma renta básica	Mayor renta patrimonial
Reducción global de la oferta de trabajo	Misma renta básica	Menor renta patrimonial

La renta patrimonial tiende a autorregularse de manera coordinada con el resto de la sociedad; la renta básica no, ya que cada persona tiene derecho a la misma renta básica con independencia de lo que haga (por tanto, si una persona produce menos y recibe la misma renta básica que antes es porque le está quitando un mayor volumen de producción al resto de las personas).

En suma, la renta patrimonial desvincula trabajo e ingreso, *pero no* producción e ingreso (el valor de la renta patrimonial que cobra una persona es igual al valor de la nueva producción que ella, a través de su inversión, contribuye a generar); la renta básica, en cambio, no solo desvincula trabajo e ingreso, sino también producción e ingreso (el valor de la renta básica que percibe una persona es independiente del valor de la nueva producción que ella contribuye a generar). La renta patrimonial coordina a los individuos en torno a una sociedad de propietarios (Merino, 2006) y la renta básica descoordina en una disolución parasitaria de la sociedad.

No cabe duda de que la renta patrimonial constituye una muy superior alternativa liberal a la renta básica. Sin embargo, aparentemente existen situaciones a las que la renta patrimonial parece no dar una respuesta tan satisfactoria como la renta básica. Sería el caso de, por ejemplo, accidentes, desempleos o enfermedades. Al fin y al cabo, para acceder a una renta patrimonial es necesario haber ahorrado durante largos períodos de tiempo. Un trabajador que haya ahorrado y reinvertido 4400 euros al año durante un lustro apenas habrá capitalizado una renta de 25 000 euros, altamente insuficiente para cubrir un accidente que lo incapacite para seguir trabajando de por vida. Lo mismo cabe decir de la persona que queda desempleada o que enferma a los pocos meses de haber accedido a su primer trabajo. Con la renta básica, en cambio, nada de esto sucede: dado que todo el mundo la cobra con independencia de su contribución a generarla, incapacitados o desempleados jóvenes la seguirían percibiendo.

Los seguros cubren al individuo frente a contingencias variadas

Afortunadamente, los mercados libres ofrecen otra alternativa para hacer frente a semejantes siniestros: se trata de los seguros. Un seguro es un

contrato por el que el asegurador cobra una prima periódica del asegurado para protegerle de determinados riesgos. Dado que el asegurador tiene como clientes a una gran cantidad de asegurados y no todos ellos van a ser víctimas simultáneas de los siniestros cubiertos, el negocio de los seguros permite diversificar y socializar los riesgos entre todos ellos para que así ninguna persona los sufra en solitario. Verbigracia, si sabemos que el 1 por ciento de un grupo de 1000 personas va a sufrir un quebranto patrimonial de 10 000 euros, bastará con que cada una de las 1000 personas pague una prima única de 100 euros para que todas ellas se encuentren aseguradas frente a semejante siniestro.

Aunque la variedad de seguros es amplísima, los que suponen una clara alternativa a la renta básica son los seguros de desempleo y los seguros de incapacidad temporal y permanente. Así, y atendiendo a las condiciones de pólizas actualmente existentes en España y en otros países, con una prima anual entre 1000 y 1100 euros, una persona podría tener derecho a recibir 900 euros mensuales durante un año en caso de verse involuntariamente desempleado o de hallarse temporalmente impedido para trabajar y 250 000 euros en caso de quedar permanentemente incapacitado. Se trata, pues, de una protección más que razonable para superar situaciones de necesidad en las que una persona no ha dispuesto de tiempo para capitalizar suficiente ahorro. Claro que, nuevamente, la cuestión es: ¿qué trabajador dispone de entre 1000 y 1100 euros anuales que poder destinar a seguros de desempleo, de invalidez y de incapacidad? La cotización a la Seguridad Social por desempleo en España es del 7,05 por ciento del salario anual, lo que significa que cualquier trabajador con un salario de 15 500 euros ya está pagándole al Estado 1100 euros anuales en este concepto: en consecuencia, si el Estado no le arrebatara al trabajador semejantes sumas, él mismo podría contratar la mentada protección.

Además, los seguros tienen una notable ventaja frente a la renta básica a la hora de gestionar riesgos: inducen a la gente a ahorrar (a través de los seguros) para hacer frente a las contingencias futuras. Las pérdidas vinculadas a esas contingencias se cubren, precisamente, con el ahorro acumulado, de modo que socialmente no se producen pérdidas extraordinarias e imprevistas. En cambio, la renta básica no incentiva a los ciudadanos a destinar una porción específica de sus ingresos corrientes a cubrir esas contingencias futuras, de modo que socialmente sí se producirán esas pérdidas extraordinarias aunque queden enmascaradas por la renta básica. Por ejemplo, supongamos que 100 familias necesitan un mínimo 1000 toneladas de trigo

para alimentarse durante un año (10 toneladas por familia) y supongamos, además, que las 100 familias son conscientes de que el 20 por ciento de la cosecha tiende a destruirse cada año por incendios. Si al comenzar el año las 100 familias han logrado una cosecha de 1200 toneladas de trigo (12 toneladas por familia), constituir un seguro equivaldrá a que todas ellas constituyan un fondo común de 200 toneladas de trigo (cada familia aporta 2 toneladas) para que, así, aquellas familias que vean perder su cosecha por incendios a lo largo del año puedan recurrir a ese fondo común. Al finalizar el año, pues, el seguro habrá coordinado adecuadamente a la sociedad para hacer frente a la contingencia de sufrir un incendio (estimulando a la sociedad a ahorrar para esa contingencia).

Supongamos, en cambio, que ese conjunto de cien familias crea un órgano político (Estado) encargado de proporcionarles cada año una renta básica de 10 toneladas de trigo a cada hogar. Obviamente, el Estado financiará esa renta básica cobrándoles a las familias impuestos en especie por el monto de 1000 toneladas de trigo y luego redistribuyendo esas 1000 toneladas entre las cien familias. Por consiguiente, si a comienzos del año la cosecha ha sido de 1200 toneladas (12 toneladas por familia), el Estado se cobrará 1000 toneladas en impuestos y les dejará 200 toneladas a las familias para su uso y disfrute personal (dos toneladas por familia). Así, dado que cada familia sabe que tiene *garantizada* una renta básica de 10 toneladas de trigo pagada por el Estado a lo largo del resto del año, consumirá sus dos toneladas de trigo propias sin preocupación alguna por los riesgos futuros. Imaginemos que, ante tal perspectiva, todas las familias deciden hacer un festín a comienzos de año en el que consumen las dos toneladas de trigo propias y supongamos que, a los pocos días, se produce un incendio que destruye el 20 por ciento de la cosecha en poder del Estado: en tal caso, el Estado solo podrá pagar una renta básica de ocho toneladas por familia a lo largo del resto del año cuando cada familia necesita 10 para subsistir. La promesa de una renta básica de 10 toneladas, por tanto, habrá inducido a cada familia a no ahorrar (a través de un seguro) frente a la contingencia de sufrir un incendio y eso las llevará, erróneamente, a sobreconsumir la cosecha que deberían haber ahorrado. Por tanto, también en materia de riesgos, la renta básica descoordina a la sociedad.

En definitiva, en una sociedad libre donde el Estado no proporcionara una renta básica —o ni siquiera se encargara de redistribuir la renta—, las personas podrían disponer de una más que suficiente protección frente a riesgos a través de los instrumentos que nacen de la cooperación voluntaria y

mutuamente beneficiosa entre las personas: la renta patrimonial y el aseguramiento; dos instrumentos que, a diferencia de la renta básica, no descoordinan socialmente a las personas llevándolas a cometer errores generales que ellas mismas terminan padeciendo. El primer nivel de cobertura garantizada de las necesidades básicas le corresponde, pues, a cada individuo: sus responsables decisiones le bastan para lograrla.

Garantía social voluntaria

Las garantías individuales para protegernos frente a cualquier contingencia podían no ser suficientes. Existen riesgos que ni las rentas patrimoniales ni los seguros son capaces de cubrir; por ejemplo, ¿qué sucede si la aseguradora con la que tenemos suscrito un seguro contra el desempleo es víctima de un fraude y quiebra?; ¿o qué sucede si invertimos inadecuadamente nuestros ahorros en inversiones que pierden casi todo su valor y, por tanto, son incapaces de proporcionarnos una renta patrimonial suficiente de cara a la jubilación? No solo eso, en ocasiones el propio ser humano se comporta irresponsablemente —no ahorra, no contrata seguros... — sin que ello implique que no merezca una segunda oportunidad. ¿Puede una sociedad sin renta básica (o sin una fuerte redistribución estatal de la renta) hacer frente a semejantes problemas?

Para empezar, y como ya hicieran los primitivos cazadores y recolectores, el ser humano tiende a agruparse para maximizar sus probabilidades de prosperar. Actualmente, el eje básico de esa agrupación es la familia, la cual no solo cumple funciones de afectividad y reproducción, sino también de asistencia mutua. Los miembros de las familias bien avenidas se ayudan entre sí en caso de que alguno de sus miembros atraviese alguna dificultad: los padres cuidan de sus hijos al menos hasta que se emancipan y estos cuidan de sus padres cuando no son capaces de valerse por sí mismos. Asimismo, los cónyuges se dan apoyo recíproco a modo de redistribución interna y voluntaria de sus recursos: si uno trabaja y el otro no, la renta del primero se dirige a financiar parte de los gastos del segundo (y viceversa). Pero la ayuda familiar no solo se restringe necesariamente a la familia nuclear, sino también a la familia extendida: si los lazos familiares son robustos, los hermanos, los primos o los tíos y sobrinos pueden prestarse ayuda en caso de necesidad.

De hecho, en ocasiones los lazos familiares son tan intensos y relevantes que el derecho no solo reconoce la legitimidad y conveniencia de que los parientes se ayuden entre sí, sino el deber de hacerlo con prioridad a otras

personas. Más allá de la obligación natural a alimentar y proteger a los recién nacidos, en tanto en cuanto son adultos en desarrollo que han sido colocados en esa inexorable posición de dependencia por las decisiones voluntarias de los padres (Lomasky, 1987, capítulo 7), históricamente se han llegado a reconocer otro tipo de obligaciones más amplias. Por ejemplo, el Código Civil español recoge la obligación de alimentos entre cónyuges, descendientes (hijos y nietos), ascendientes (padres y abuelos) y hermanos; incluyéndose en alimentos no solo la comida, sino la habitación, la vestimenta y la asistencia médica (salvo para los hermanos). Ahora bien, esta obligación de asistencia mutua entre familiares no suele ser necesario reclamarla judicialmente (ya que se presta espontáneamente entre parientes) y, en todo caso, no es ilimitada: por un lado, depende de que el individuo obligado a prestarla disponga de suficientes recursos para atender adecuadamente sus necesidades personales y de que no haya sido maltratado por el otro familiar; por otro (y a diferencia de la renta básica), también depende de que quien reclama la pensión alimenticia no pueda proveerse de sustento por sus propios medios sin necesidad de reclamársela a su pariente.

Por consiguiente, la familia es el primer entorno natural dentro del que garantizar la cobertura de las necesidades básicas de una persona cuando sus decisiones personales en materia de ahorro y seguros no basten para ello. Antes de reclamar apoyo al resto de la sociedad, parece razonable que ese sustento sea prestado por la propia familia.

Las mutualidades proporcionan auxilio mutuo basado en la igualdad entre las partes

Pero, ciertamente, las familias a veces no cuentan con recursos suficientes para sostener dignamente a todos sus miembros. Es aquí donde interviene el resto de la comunidad: en aquellos casos en los que un individuo no cuenta ni con recursos personales ni familiares propios y sea incapaz de proveérselos, puede demandar auxilio al resto de la sociedad. Ese auxilio será provisto idealmente de manera voluntaria y solo subsidiariamente por medios coercitivos.

Comencemos, pues, examinando los rasgos de la responsabilidad social extrafamiliar de carácter voluntario dirigida a satisfacer las necesidades básicas de las personas. *Grosso modo*, cabe distinguir dos instituciones sociales que cumplen esta función: las mutualidades y la filantropía (Rallo, 2014a, capítulo II. 14).

Las mutualidades, también conocidas como sociedades de ayuda mutua (*friendly societies*, en inglés), son acuerdos horizontales entre una pluralidad de personas con lazos comunes para ayudarse recíprocamente en caso de necesidad. Esto significa que la persona necesitada de ayuda no la recibe en virtud de la generosidad del resto de los integrantes de la mutualidad, sino del derecho personal que se deriva de ese acuerdo previo. La mutualidad, por tanto, se asemeja a una especie de seguro que socializa voluntariamente los riesgos entre todos sus integrantes, pero en realidad va mucho más allá: mientras que el seguro es un negocio mercantil con unas condiciones muy tasadas en las cláusulas contractuales (aquellos riesgos no expresamente asegurados no se hallan incluidos en la póliza), las sociedades de ayuda mutua son asociaciones mucho más flexibles y conducentes a proporcionar un apoyo integral a cada uno de sus miembros. En ellas, las formalidades legales no sirven como excusa para dejar desatendido a nadie, ya que ello atentaría contra la misma base sobre la que se construye la mutualidad: la confianza y la buena fe entre todas las partes. En otras palabras, si bien los seguros suscritos con empresas aseguradoras son mucho más profesionales y eficientes a la hora de cubrir situaciones específicas de riesgo, las mutualidades proporcionan una cierta metaseguridad, ya que actúan como una gran familia que no intentará escudarse en la letra pequeña para denegar auxilio a aquel miembro que verdaderamente lo necesite. Tal como las describió uno de sus miembros: «Las sociedades de ayuda mutua tenían como objetivo proporcionar ayuda a sus miembros, no en forma de caridad desinteresada, sino para saldar las obligaciones asumidas en base al acuerdo mutuo formulado en la constitución de las respectivas organizaciones» (Beito, 2000).

Hasta que el desarrollo del Estado de bienestar comenzó a desplazarlas a comienzos del siglo XIX, la participación de la población en estas mutualidades era muy amplia (sobre todo si tenemos en cuenta los estándares de riqueza de la época): antes de la Primera Guerra Mundial, se estima que uno de cada tres hombres en Estados Unidos pertenecía a una sociedad de ayuda mutua (Beito, 2000) y que tres cuartas partes de la población inglesa que en 1911 pasó a estar cubierta por la recién creada Seguridad Social ya lo estaban por las más de 9000 *friendly societies* existentes en el país (Gladstone *et al.*, 1999).

Los servicios que ofrecían estas sociedades de ayuda mutua en los albores del siglo XX eran muy variados: la asistencia más común era la compensación por los sueldos perdidos en caso de enfermedad y el pago de los gastos por

funeral, pero a lo largo del siglo XIX fue haciéndose cada vez más frecuente que también cubrieran los desembolsos sanitarios, seguros de vida, pensiones de jubilación, viudedad y orfandad o incluso los gastos de viaje por cambio de trabajo (Green, 1993). Para prestar esta variedad de servicios, existían diversos tipos de sociedades de ayuda mutua: las sociedades divisionarias (cada miembro realizaba una aportación monetaria anual para cubrir los gastos de la comunidad y el sobrante a final de año era repartido proporcionalmente entre todos); sociedades de depósito (a cada miembro se le añadía una cuenta de ahorro personal con la que en parte se costeaba su jubilación); sociedades de sepelio (encargadas específicamente de proporcionar este seguro); o sociedades fabriles (creadas en el seno de la empresa a instancias del propio capitalista interesado en que sus trabajadores contaran con seguros contra el desempleo, accidente o enfermedad). Además, las distintas mutualidades solían asociarse entre sí, llegando a formar mancomunidades regionales, para prestarse asistencia recíproca en caso de que alguna tuviera una deficiencia no culpable de recursos (por no hablar de que, asimismo, una mutualidad podría contratar un seguro para evitar verse descapitalizada). Es decir, aquellas personas que integraban una mutualidad era muy improbable que vieran desatendidas sus necesidades.

Ahora bien, que los miembros tuvieran derecho a recibir ayuda de la mutualidad no significa que esta ayuda fuera incondicional (tal como exige la renta básica): la supervisión y el control dentro de las sociedades de ayuda mutua era permanente para que la confianza entre todos sus miembros se mantuviera. Por ejemplo, era habitual que las personas de baja por enfermedad fueran visitadas con cierta frecuencia por otros miembros de la mutualidad tanto para interesarse por su estado de salud como para minimizar la tentación del enfermo de engañar a la mutualidad; y, evidentemente, mientras una persona se hallaba en tal situación podía tener prohibidos y restringidos ciertos hábitos insalubres.

En la actualidad, con una renta per cápita que sextuplica la de comienzos del siglo XX, las prestaciones que podrían ofrecer las mutualidades serían mucho más amplias y profundas que las que ya ofrecieron eficazmente en su momento. De hecho, muchas comunidades siguen prestando actualmente servicios asistenciales voluntarios a sus miembros aun sin estar formalmente organizadas en forma de mutualidad (Presley, 2015). Sin embargo, su funcionalidad se halla tremendamente contingentada en la medida en que el Estado se ha arrogado monopolísticamente muchos de los servicios que en su momento prestaron. En ausencia de esta redistribución estatal de la renta, las

mutualidades constituirían un apoyo social reforzado a la renta patrimonial, a los seguros y a la familia; un apoyo basado en los lazos comunitarios de carácter voluntario, en la confianza, buena fe y reciprocidad entre sus miembros, y en la condicionalidad sobre el perceptor de la ayuda. Una ayuda, pues, con radicales diferencias frente a la renta básica.

	Renta básica	Mutualidad
Voluntariedad	Coactiva	Voluntaria
Reciprocidad	No recíproca	Recíproca
Condicionalidad	Incondicional	Condicional

Por supuesto, uno siempre puede considerar que, pese a la existencia de rentas patrimoniales, seguros, familias y mutualidades, sigue existiendo la posibilidad de que una persona se quede desatendida; por ejemplo, una persona que ha adoptado actitudes individuales irresponsables (no ahorrar y no contratar un seguro) y actitudes sociales irresponsables (romper relaciones con su familia y no integrar ninguna mutualidad) podría ser víctima de una interrupción de ingresos (por desempleo, enfermedad, accidente o ancianidad) que no le permitiera cubrir ni siquiera sus necesidades básicas. Para tales casos, una sociedad libre sigue proporcionando soluciones de carácter voluntario: la filantropía.

La filantropía sería la otra parte de la garantía social a la satisfacción de las necesidades básicas

La filantropía consiste en la ayuda desinteresada y unilateral que una persona le otorga a otra por muy diversos motivos (mecenazgo artístico, mecenazgo científico, promoción de ideas, sostén de una comunidad religiosa, gratitud, etc.), entre ellos la necesidad. La ayuda puede otorgarse en dinero, en especie (comida, habitación, ropa, juguetes, medicinas, etc.) o en trabajo (tiempo de voluntariado). Además, que la ayuda sea desinteresada y unilateral no significa que sea incondicional: el filántropo puede condicionar la ayuda a que la persona necesitada desarrolle ciertas actividades (por ejemplo, que se reinerte en sociedad, esto es, que se esfuerce por dejar de necesitar la ayuda para sobrevivir).

Precisamente por lo anterior, la filantropía constituye una modalidad de ayuda subóptima para la persona necesitada. Si bien la asistencia que proporcionaban las mutualidades también estaba condicionada, esas condiciones habían sido acordadas y pactadas entre todos los mutualistas con

anterioridad; en la asistencia filantrópica, en cambio, las condiciones la marca unilateralmente el donante cuando el donatario necesita de ayuda. Por ello, las relaciones que se establecen en la filantropía no son de tipo horizontal (como en el mutualismo), sino de tipo vertical: el donante está en una posición de preeminencia sobre el donatario (los teóricos del republicanismo afirmarían que el donante «domina» al donatario) y, en contrapartida, el donatario se halla en una situación de dependencia frente al donante.

Muchas personas consideran que este tipo de relación vertical es degradante para el donatario, por cuanto no trata a la persona desamparada como sujeto de derecho, sino como un objeto al servicio de las preferencias caritativas del rico filántropo. Sin embargo, conviene recordar que, salvo supuestos de mala suerte excepcional, la persona que depende de la caridad dentro de una sociedad libre lo hace como consecuencia de su propia irresponsabilidad individual o social: son aquellas personas que no han ahorrado, que no han contratado seguros, que han roto sus lazos familiares o que no han buscado integrarse en una mutualidad las que necesitarán de la caridad. Es decir, personas que han vivido sus vidas sin asumir las cargas individuales y sociales que sí han asumido otras personas con un comportamiento más responsable y prudente, personas que han consumido la totalidad de sus ingresos y que han mantenido un comportamiento manifiestamente antisocial frente a su familia o frente a su comunidad. Nada de ello implica que esas personas no merezcan una segunda oportunidad para reinsertarse dentro de la sociedad: pero es del todo razonable que asuman *a posteriori* parte de las cargas que no quisieron asumir *a priori*; esto es, que soporten las condiciones que les reclaman aquellos que les proporcionan una asistencia que no deberían necesitar en caso de haberse comportado más diligentemente con anterioridad (sobre todo cuando esas condiciones exigidas están relacionadas con facilitar su reinserción en la sociedad).

De hecho, el modo en que las personas que no han sido individual y socialmente responsables con anterioridad pueden materializar su responsabilidad social con posterioridad es justamente esa: aceptando las condiciones de los filántropos y, sobre todo, esforzándose por dejar de depender de la filantropía (no ya porque así el filántropo pueda disponer de mayores recursos para sí mismo, sino porque así podrá disponer de mayores recursos para otras obras filantrópicas). Una cosa es que una sociedad donde merezca la pena vivir deba ser solidaria con quienes quedan desamparados;

otra que deba ser solidaria de manera incondicional, sobre todo cuando ese desamparo deriva de la irresponsabilidad del desamparado.

La cuestión, claro, es la siguiente: ¿sería una sociedad lo suficientemente caritativa para con los más necesitados como para proporcionarles el volumen de asistencia que necesiten? Tratemos de calcular aproximadamente cuánta asistencia social necesitaría una sociedad como la española a lo largo de 2014 en ausencia de un Estado de bienestar: para ello, comenzaremos estimando el volumen máximo de personas que podrían haber sido receptoras de la misma en una sociedad regida por principios liberales.

En primer lugar cabe mencionar a los discapacitados que no estuvieran asegurados (o, que estándolo, no llegaran a cobrar el seguro por circunstancias que quedan fuera de su control) y que no contaran con un patrimonio suficiente: en España había en 2014 unas 930 000 personas que cobraban la pensión contributiva por incapacidad y cerca de 200 000 que cobraban la pensión no contributiva por invalidez. En ausencia de Seguridad Social estatalizada, tal como hemos visto, muchos de los trabajadores que perciben una pensión contributiva habrían contratado (con el dinero que se habrían ahorrado de cotizar a la Seguridad Social) un seguro equivalente, por lo que no habrían necesitado depender de la filantropía ajena. Inflando las cifras, supongamos que las personas discapacitadas necesitadas de ayuda rondaran las 300 000 (las 200 000 que hoy cobran la pensión no contributiva y alrededor de un 10 por ciento que, contando con los medios económicos para hacerlo, habrían optado irresponsablemente por no asegurarse).

En segundo lugar tenemos que considerar los huérfanos cuyos padres no hubieran contratado un seguro de vida, que tampoco hubiesen acumulado un patrimonio suficiente como para legárselo y que no dispusieran de otros familiares que pudiesen hacerse cargo de su sustento. A finales de 2014, había en España 200 000 personas menos de veintiún años cobrando una pensión de orfandad; inflando nuevamente las cifras, podemos suponer que la mitad — 100 000 huérfanos— se hallaría en situación de necesidad.

En tercer lugar, hay que referirse a los mayores de edad que no han podido acumular un patrimonio suficiente a lo largo de sus vidas, ya sea por pura irresponsabilidad (no haber ahorrado lo suficiente) cuanto por mala suerte (inversión en malos activos o en activos fraudulentos). En 2014 había 250 000 personas que cobraban una pensión de jubilación no contributiva y unos siete millones que cobraban una pensión de jubilación o viudedad de carácter contributivo. Asumiendo que el 10 por ciento de las personas que hoy cotizan a la Seguridad Social no hubiesen ahorrado o hubiesen perdido su

patrimonio, tendríamos 950 000 personas necesitadas de asistencia social (las 250 000 personas que cobran la pensión no contributiva y las 700 000 personas que suponemos que se habrían arruinado).

Y, por último, debemos tener en cuenta a aquellas personas desarraigadas de la sociedad y que, incluso en un mercado libre, serían inempleables (drogadictos, delincuentes o, en general, personas que hayan caído en la trampa de la pobreza). Dado que la tasa de paro friccional en un mercado libre no supera el 5 por ciento de la población activa, tendríamos en España 1,1 millones de desempleados. Asumiendo que un 20 por ciento de esos parados carecieran de seguro de desempleo y de visos para encontrar una ocupación a corto plazo, estaríamos considerando la existencia de unas 250 000 personas necesitadas de ayuda.

En total, pues, cerca de 1,6 millones de personas necesitarían asistencia social en una sociedad liberal con la estructura demográfica y económica de la española. Redondeando la cifra hasta los 2 millones de personas (para dotar de mayor credibilidad a nuestros resultados) y asignándoles una pensión anual de 10 000 euros (cifra que duplica el importe de las pensiones no contributivas vigentes en España en 2014), llegaríamos al resultado de que necesitaríamos alrededor de 20 000 millones de euros (el 2 por ciento del PIB español) en asistencia social para garantizar las necesidades básicas de todas las personas que no quedaran cubiertas por su ahorro, sus seguros, su familia o sus mutualidades. ¿Es verosímil que una sociedad liberal alcance unas donaciones filantrópicas cercanas al 2 por ciento del PIB? Totalmente: Estados Unidos lleva donando a la filantropía el 2 por ciento de su PIB desde hace más de medio siglo y ello a pesar de los muy altos impuestos que pagan sus ciudadanos (más de un 30 por ciento de su renta) frente a los que pagarían en una sociedad liberal (un máximo del 5 por ciento de su renta).

Por consiguiente, la combinación de las garantías individuales y de las garantías sociales voluntarias —tanto la manifestada a través de las mutualidades o de la filantropía— parecen resultar más que suficientes para garantizar las necesidades básicas de los miembros de una comunidad. Sin embargo, ¿qué sucedería si hubiese circunstancias que no pudieran salvaguardarse mediante los citados mecanismos? Es aquí donde entraría el último y más subsidiario de los niveles de la alternativa liberal a la renta básica: la garantía social obligatoria.

Garantía social obligatoria

A lo largo de las páginas anteriores —muy en particular cuando estudiamos el liberalismo y el suficientarismo—, ya hemos tenido ocasión de explicar que, cuando una persona se halla en una situación de grave, inminente e irremediable riesgo para su capacidad de agencia, el liberalismo podría compatibilizarse con el deber de socorrerla por parte del resto de los conciudadanos (Lomasky, 1987, capítulo 5; Mack, 2006). Una forma de arbitrar este deber de socorro sería a través de las rentas mínimas de inserción, actualmente vigentes en la mayoría de los países occidentales. Llegados a este punto, conviene recapitular brevemente las principales características con las que habría de contar este deber de socorro (materializado, por ejemplo, en rentas mínimas de inserción) para que fuera compatible con los principios del liberalismo.

Las rentas de inserción deben ser subsidiarias, condicionadas, mínimas y reintegrables

Primero, las rentas mínimas de inserción han de ser subsidiarias frente a todas las otras opciones posibles de remediar la situación de necesidad extrema en la que se halla la persona que merece ser socorrida. Si hay remedios aplicables que no impliquen coerción, han de ser preferidos frente a aquellos que sí la impliquen; por consiguiente, el ahorro personal, los seguros, el auxilio familiar, las mutualidades o la filantropía han de gozar de preferencia sobre las rentas mínimas de inserción. No solo eso, si la situación de extrema necesidad de una persona deriva de restricciones a su libertad por parte de otras personas (paradigmáticamente en las sociedades actuales: regulaciones laborales, altos impuestos, restricciones estatales de la competencia, etc.), quienes estarán obligados a indemnizarla serán quienes restrinjan su libertad y no terceros inocentes; y, en todo caso, el restablecimiento de la libertad de esa persona para poder escapar de su situación de extrema necesidad debería gozar de prioridad al abono de una renta de inserción: si una persona puede alimentarse por sí misma, no debería obligarse a terceros inocentes a alimentarla.

Segundo, las rentas mínimas de inserción deben ser *de inserción*; es decir, no son prestaciones incondicionales, sino condicionadas a que las personas en estado de extrema necesidad se reinserten en la sociedad, siendo por tanto capaces de volver a cooperar de buena fe con el resto de los conciudadanos. Es decir, las rentas mínimas de inserción aspiran a restablecer la autonomía de la persona socorrida, no a consolidar su heteronomía. Lo anterior no significa,

sin embargo, que el Estado encargado de gestionar las rentas de inserción deba vincularlas a la obligación de ocupar algún tipo de empleo proporcionado por el propio Estado. En ocasiones tiende a pensarse que es deber del Estado crear empleos remunerados para que la gente desempleada se reinsera en la sociedad: un programa estatal conocido no como renta de inserción sino como «trabajo garantizado». El problema de los programas de trabajo garantizado es que suelen estar compuestos por ocupaciones económica y socialmente innecesarias que el Estado se inventa únicamente con el propósito de sacar a las personas de la ociosidad. Pero fijémonos en que esto es un error: no se trata de castigar a la persona desempleada con la maldición de «ganarse el pan con el sudor de su frente», esto es, de obligarla a hacer cualquier cosa para que no esté parada mientras cobra un subsidio: se trata de que, tan pronto como sea posible, la persona desempleada se gane el pan que es producido por otras personas ofreciéndoles a esas otras personas bienes o servicios que ellas valoran. Esos empleos generadores de valor para los demás —a cuya aceptación sí hay que condicionar la renta de inserción— se encuentran en el mercado: el Estado generalmente desconoce cómo crear valor para los demás y, por ello, debería abstenerse de reemplazar las rentas de inserción por caros y estériles programas de empleo garantizado (programas cuyo único gasto, para más inri, no suelen ser los salarios, sino el coste de todos los bienes de capital complementarios que debe utilizar el trabajador en la estéril ocupación que le ha creado el Estado).

Tercero, las rentas *mínimas* de inserción han de ser las mínimas imprescindibles para lograr ese objetivo: preservar la capacidad de agencia de las personas en un estado de extrema necesidad mientras que se favorece su autosuficiencia. Por consiguiente, no solo no deben ser más elevadas de lo imprescindible para lograr que las que permitan lograr este objetivo, sino que además deberán tener un carácter complementario; es decir, si el individuo goza (o puede gozar) de otras fuentes propias de renta que no permiten alcanzarle el mínimo vital, las rentas mínimas de inserción solo deberán abonarse por la diferencia. Por ejemplo, imaginemos que el mínimo imprescindible para sobrevivir en una sociedad son 500 euros mensuales y que, dentro de ella, hay una persona con una minusvalía que únicamente está capacitada para realizar trabajos que le proporcionarían una renta de 200 euros mensuales, esa persona sería acreedora de una renta de inserción (en ausencia de ahorro propio, seguros, familia, mutuas o filantropía), pero solo por 300 euros, esto es, la diferencia entre el mínimo vital y el salario que logra trabajando (o que podría lograr si trabajara). Es decir, las rentas

mínimas de inserción no eximen a una persona total o parcialmente capacitada de que siga contribuyendo a generar valor para el resto de la sociedad.

Y cuarto, las rentas mínimas de inserción han de ser reintegradas a quienes las financien tan pronto como sea posible. Recordemos que el estado de extrema necesidad en el que puede hallarse una persona no erradica la protección jurídica de la propiedad privada, solo modifica el modo en que es protegida (desde reconocerle al propietario capacidad de exclusión a reconocerle el derecho de indemnización). Precisamente por ello, no cabe reputar que las transferencias obligatorias de ingresos que puedan tener lugar dentro de una sociedad liberal sean un caso de redistribución de la renta, ni aun cuando tales transferencias las organice el Estado: el beneficiario de una transferencia coercitiva de ingresos sigue obligado a indemnizar a la persona que la ha financiado devolviéndole el importe percibido tan pronto como tenga oportunidad (cuestión distinta es que la persona beneficiaria cuente alguna vez con recursos suficientes para ello: si no los obtiene por circunstancias que no le son imputables, evidentemente no podrá devolver nada). Eximir al beneficiario de una renta mínima de inserción de la obligación de indemnizar a quien la costeó sería una forma de consagrar la irresponsabilidad social: significaría que los individuos que toman decisiones personalmente gravosas (ahorro, seguros, familia o mutuas) para evitar que los demás se vean forzados a socorrerlos serían peor tratados que quienes se desentienden de tomarlas para forzar a los demás a socorrerlos. La responsabilidad social de la comunidad para con los desamparados debe ir de la mano de la corresponsabilidad de los desamparados para con la comunidad, y ello implica no solo reinsertarse en la sociedad para dejar de depender coercitivamente de los demás, sino también devolver a la sociedad la ayuda recibida en la medida de lo posible.

Evidentemente, todas estas condiciones restringirían enormemente el alcance del deber de socorro materializado en rentas mínimas de inserción: si, como vimos anteriormente, las mutualidades y la filantropía servirían para cubrir la práctica totalidad de los casos de personas en estado de extrema necesidad, el espacio para las rentas mínimas de inserción sería tremendamente reducido, en especial si estas rentas de inserción se limitan a complementar el diferencial hasta el mínimo vital y si son reintegrables con posterioridad.

Por consiguiente, estos tres niveles de auxilio que acabamos de describir contribuyen a proporcionar una más que aceptable alternativa a la renta básica

para garantizar las necesidades básicas de todo individuo. Por supuesto, es probable que muchas personas sigan viendo con mejores ojos la renta básica por cuanto se trata de una más asequible garantía universal e incondicional que no implica tantos quebraderos de cabeza. Sin embargo, esta es una actitud tremendamente egoísta hacia el resto de conciudadanos: para la persona que no desea preocuparse por ahorrar, contratar seguros, establecer nexos sociales o someterse a los programas de reinserción privados o públicos, tener derecho a la renta básica le resulta mucho más cómodo que realizar todas estas «desagradables» actividades. Pero, del mismo modo que los defensores de la renta básica apelan a «las obligaciones sociales» de aquellos contribuyentes que deban financiar este programa de redistribución estatal, resulta mucho más lógico hablar de las obligaciones sociales de aquellas personas que, pudiendo lograr la autosubsistencia por sus propios medios, prefieren descargarles esa responsabilidad a los demás. La primera obligación social de todo ciudadano es respetar los derechos ajenos: si uno puede evitar violarlos, aunque sea a costa de sus preferencias personales, debe evitar violarlos. Y, asimismo, si uno puede sobrevivir sin renta básica, debe esforzarse por no obligar a los demás a que se le transfieran.

Epílogo

El liberalismo como utopía integral e integradora

Obligar por la fuerza a que una persona haga lo que debería hacer por gratitud [...] sería incluso más criticable que el rechazo de esa persona a hacer eso que debería hacer.

ADAM SMITH

El valor esencial del liberalismo es la tolerancia.

CHANDRAN KUKATHAS

Lo legalmente obligatorio no agota ni lo éticamente bueno ni lo estéticamente bello. La axiología puede definirse como la rama de la filosofía que estudia los valores: el bien y el mal (ética); lo hermoso y lo horrible (estética). Muchas personas tienden a considerar que todo valor positivo (el bien frente al mal; lo hermoso frente a lo horrible) merece ser impuesto al conjunto de la sociedad mediante la coerción de la ley; e inversamente piensan que todo aquello que no sea impuesto por ley carece de valor. Se trata, sin embargo, de conclusiones precipitadas: una sociedad donde se impusieran a todos los ciudadanos valores objetivos sobre todos los aspectos de sus vidas —donde no existieran concepciones plurales de bien y de mal, de hermoso y de horrible— sería una sociedad donde no se respetaría un valor ético tan fundamental como la autorrealización vital de cada persona: en tanto las personas son diversas, una sociedad éticamente sana ha de otorgar espacio para la heterogeneidad de planes vitales acerca de lo bueno y de lo malo, acerca de lo hermoso y de lo horrible.

El filósofo estadounidense Robert Nozick caracterizó la ética —la rama de la axiología que estudia el bien y el mal— como una estructura con cuatro niveles, siendo los inferiores más básicos o fundamentales que los superiores (de hecho, en caso de divergencia entre un nivel inferior y superior solo excepcionalmente tenderán a adoptarse los principios del nivel superior minimizando la transgresión de los principios del nivel inferior). Esos cuatro niveles de la ética son: la ética del respeto, la ética de la empatía, la ética de la compasión y la ética de la iluminación (Nozick, 1989, capítulo 18).



La ética del respeto se refiere a lo que en los capítulos anteriores hemos denominado la estructura jurídica básica de una sociedad; es decir, al respeto por la autonomía de las personas a la hora de conformar sus planes de acción dentro de un marco social de convivencia (mínima interferencia de unos sobre otros a través del respeto a la libertad, la propiedad y los contratos). Coincidiría, pues, con las normas de justicia de una sociedad. Nótese, al respecto, que la tesis de Nozick es perfectamente coincidente con la de Rawls, para quien «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales», lo que significa que «cada persona posee una inviolabilidad propia derivada de la justicia que incluso el bienestar de la sociedad en su conjunto no puede erradicar» (Rawls, 1971[1999], capítulo 1). Esa inviolabilidad propia de cada ser humano recogida por los principios de justicia y que constituye la primera virtud de las instituciones sociales es lo que Nozick denomina ética del respeto. También es coincidente, a su vez, con la visión de Adam Smith, para quien «la esencial diferencia entre la justicia y el resto de virtudes sociales» es que «la fuerza puede ser empleada para obligarnos a acatar las normas de la justicia pero no los preceptos del resto de virtudes» (Smith, 1759, parte 2.2).

La ética de la empatía consiste en reconocer a las demás personas como sujetos morales con fines propios valiosos en sí mismos. No se trata solo de respetar los derechos ajenos a la hora de alcanzar tales objetivos vitales, sino de no dificultar —o incluso contribuir activamente— a la consecución de tales objetivos vitales ajenos. En otras palabras: ayudar, cooperar, tolerar, no menospreciar, ser educado o ser cordial para con los demás. De simplemente respetar al prójimo pasamos a cooperar con él.

La ética de la compasión va un paso más allá y se refiere a amar al prójimo: no solo no impedirle coercitivamente que alcance sus fines, no solo

interactuar con sus fines de manera cordial, educada y voluntariosa, sino convertir los fines de otras personas en tus fines propios (Lomasky, 1987, capítulo 9). Vendría a ser coincidente con la admonición cristiana de «amarás al prójimo *como a ti mismo*». De respetar y cooperar pasamos a compartir objetivos vitales.

Por último, la ética de la iluminación extiende el amor de una persona — propio de la ética de la compasión— al conjunto de la sociedad: el amor ya no se limita al prójimo (a la persona cercana) sino al conjunto de la humanidad. En este nivel, el ser humano se siente moralmente obligado a ser un referente (un *faro*) para el resto de los conciudadanos en materia de valores tan esenciales como la bondad, la belleza o la verdad. La ética de la iluminación entremezcla, por tanto, valores éticos y estéticos, convirtiéndose en el ideal más elevado del valor para un animal social como el ser humano. De respetar, cooperar y compartir pasamos a entregarnos a los demás.

Expuestos estos cuatro niveles éticos, la cuestión que hay que plantearse es: ¿cuáles de ellos contienen valores que deberían ser de obligado acatamiento por parte de todas las personas que componen una sociedad? Es obvio que la convivencia *mínima* en sociedad requiere de una ética del respeto: de una estructura jurídica básica que salvaguarde la autonomía de cada individuo frente a los demás; por consiguiente, es evidente que, al menos, la ética del respeto sí deberá ser universalmente acatada en una sociedad. Ahora bien, ¿qué sucede con el resto de los niveles éticos? ¿Acaso una *buena* sociedad no debería tratar de imponer *buenos* valores a sus miembros?

Sin duda, todas las filosofías políticas que hemos criticado con anterioridad consideran que, en mayor o menor medida, es posible alcanzar una sociedad *mejor* imponiendo los valores *buenos* contenidos en los niveles éticos superiores a la ética del respeto. El problema es que, como ya hemos ido apuntando a lo largo del libro, las concepciones de valores buenos pueden ser muy plurales y diversas: no se trata de ponernos de acuerdo en las bases mínimas del respeto mutuo, sino de acordar qué significa una buena vida. Y admitiendo la posibilidad de discrepancias razonables al respecto, resultará que forzar a que todos acaten los mismos valores de los niveles éticos superiores impedirá que algunas personas realicen su propia concepción del bien; es decir, forzará a que algunas personas actúen según lo que ellas mismas considerarán antivalores. Parece más lógico, pues, exigir un respeto recíproco entre los planes de acción de las personas al tiempo que se permite

que cada uno de esos planes de acción se oriente hacia su propia concepción particular de bien personal y de bien común (Nozick, 2001, capítulo 9).

Semejante solución es justo la que prescribe el liberalismo: la existencia de una estructura jurídica mínima que sienta las bases para la convivencia y una irrestricta libertad de actuación dentro de esa estructura. Respetando las concepciones ajenas de bien particular y de bien común, cada cual puede tratar de realizar sus propias concepciones. Es por ello que, como ya vimos, el propio Nozick describió al liberalismo como «un marco para las utopías», esto es, un marco dentro del que «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). Dado que el liberalismo no pretende prescribir la *totalidad* de los valores que debe poseer una persona, sino únicamente las condiciones mínimas para que esa pluralidad de valores superiores puedan florecer y coexistir en armonía, el liberalismo es compatible con cualesquiera otros valores que no atenten contra esa estructura mínima. Por eso el liberalismo es una utopía integradora de múltiples otras utopías.

Pero decir que el liberalismo es simplemente un marco para las utopías no es completo: el liberalismo no solo es una utopía integradora, sino también una utopía integral. A saber, un sistema cuya mera existencia ya promueve por sí sola la realización de los valores contenidos en los niveles éticos superiores sin necesidad de acciones individuales deliberadamente dirigidas a promoverlos.

En el siguiente cuadro recogemos los valores promovidos por las corrientes filosóficas que hemos criticado a lo largo del libro (tratando de ofrecer la interpretación más generosa posible de tales corrientes), así como la forma en la que el marco de justicia liberal, por su mera aplicación social, contribuye a realizarlos.

Ideología	Valor	Cómo lo logra el liberalismo
Socialdemocracia	Igualdad	Igualdad jurídica e igual respeto moral a los planes vitales de todas las personas
Republicanismo	No dominación	Multiplicidad de opciones vitales y de posibilidades de cooperación social
Comunismo	No alienación	Minimización de la alienación gracias a la diversidad de empleos y a la libertad de emprendimiento y asociación
Utilitarismo	Máximo bienestar	Maximización de la renta a disposición del conjunto de la sociedad
Suficientarismo	Mínimos vitales garantizados	Reducción de la pobreza por la vía del crecimiento económico
Feminismo	Igualdad y no dominación	Igualdad ante la ley e igualdad moral de hombres y mujeres

	de la mujer	
Comunitarismo	Unidad de voluntad del grupo	La humanidad como macrocomunidad dentro de la que pueden constituirse libremente microcomunidades con otros valores compartidos de carácter más específico
Ecologismo	Sostenibilidad ecológica	Sostenibilidad ecológica gracias a la internalización de externalidades vía derechos de propiedad individuales y comunales
Georgismo	Supresión de las rentas de la tierra en manos de los terratenientes	Minimización de las rentas de la tierra gracias a la acumulación sustitutiva de capital (incluyendo el capital humano) y orientación de la tierra a sus usos intertemporales más valiosos
Tercermundismo	Lucha contra la pobreza global	Desarrollo económico global y progresiva erradicación de la pobreza
Subconsumismo	Consumo suficiente para el crecimiento económico	Equilibrio macroeconómico entre consumo e inversión
Fascismo	Supervivencia del grupo	Adaptabilidad interna y externa de los grupos para lograr su supervivencia, cohesión y coexistencia
Obrerismo	Mejora de la calidad de vida de los trabajadores	Mejora secular de las condiciones laborales
Ludismo	Ausencia de desempleo tecnológico	Progreso tecnológico que multiplica la diversidad de empleos y extiende la abundancia de bienes

El liberalismo es, pues, una utopía integral e integradora: un marco dentro del que pueden convivir múltiples utopías distintas pero que cuya mera existencia ya constituye una realización de la mayor parte de los valores que todas esas otras utopías desean potenciar. Por eso, aquellas personas que, dentro de ese marco para las utopías, aprecien que el liberalismo por sí solo no potencia suficientemente sus más elevados valores éticos o estéticos, siempre podrán profundizar en su promoción personal y social dentro del marco liberal. En cierto modo, y por trazar un paralelismo con una de las corrientes filosóficas anteriores, el liberalismo garantiza un *suficientarismo ético*: proporciona una ética mínima universal para lograr una funcional cooperación y convivencia dentro de la sociedad. Si sobre esa base ética mínima desean erigirse comunidades voluntarias que instauren la renta básica, estarán en su completo derecho, pero la renta básica no puede predicarse como una obligación universal del género humano.

Por qué el liberalismo rechaza la renta básica obligatoria

En definitiva, el liberalismo caracteriza a las sociedades como entornos para la pacífica, voluntaria y mutuamente beneficiosa cooperación de los individuos que las componen. La convivencia social se basa en el respeto recíproco de cada parte al reconocerse entre sí como agentes intencionales

con unos valores y unas preferencias que son propios e irreducibles a un único conjunto objetivo de valores y preferencias comunes.

El modo específico de garantizar esta convivencia entre concepciones plurales del bien personal y del bien común es reconociendo una estructura de interacción básica que habilite su coexistencia al impedir la imposición de los valores y de las preferencias de unos individuos sobre otros; los principios jurídicos de esta estructura básica de convivencia son la libertad, la propiedad y los contratos.

Una sociedad basada en estos tres principios constituye una utopía integral e integradora: reúne las reglas básicas para la coexistencia pacífica, promueve mínimamente un conjunto de valores muy dispersos defendidos por otras muy variadas concepciones del bien común y habilita a los ciudadanos a asociarse y desasociarse libremente para constituir comunidades políticas organizadas bajo visiones del bien común más restringidas y homogéneas; comunidades regidas por valores socialdemócratas, republicanos, comunistas, utilitaristas, suficientaristas, feministas, comunitaristas ecologistas, georgistas, tercermundistas, subconsumistas, fascistas, obreristas o luditas.

La constitución de todas estas comunidades políticas resulta legítima siempre que se efectúe a través de la libre y voluntaria asociación de todos sus miembros; lo que resulta inadmisibile desde un punto de vista liberal es que se le impongan unilateralmente a una persona obligaciones políticas más allá del mínimo imprescindible (respeto a las otras personas) para garantizar la convivencia entre proyectos vitales dispares.

Para el liberalismo, por tanto, la renta básica solo puede hallar encaje dentro de una comunidad política donde todos sus miembros aceptaran voluntariamente pagarla; tratándose de una obligación política que viola la estructura de convivencia básica entre los agentes, su implantación queda restringida al caso de libre acuerdo entre las partes. Mas resulta altamente improbable que llegue a darse una comunidad amplia donde todos sus miembros acepten pagar una renta básica tal como la defienden sus proponentes: la ayuda mutua es una sana característica muy extendida en sociedad, pero ningún grupo la ha configurado históricamente como ayuda mutua *incondicional*. La incondicionalidad de la renta básica instituye en sociedad la falta de reciprocidad en las interacciones y permite consolidar el parasitismo interno, motivo por el cual la renta básica voluntaria degenera o en un proceso de selección adversa (los contribuyentes netos de la renta básica voluntaria abandonan el acuerdo, volviéndose progresivamente

infinanciable) o en una tragedia de los comunes (sobreexplotación unilateral de los contribuyentes netos).

La renta básica coactiva es profundamente injusta y disfuncional; la renta básica voluntaria es justa pero sigue siendo disfuncional y por tanto irreal. El camino más corto hacia la independencia financiera no se llama redistribución estatal de la renta; se llama capitalismo de libre mercado.

Apéndice I

Semejanzas y diferencias entre la renta básica y otros programas estatales

En la introducción hemos definido qué cabe entender exactamente por renta básica. Sucede que actualmente existen o se han propuesto muchas otras modalidades alternativas de transferencias de renta por parte del Estado cuyas características en parte se solapan con la renta básica y que, debido a ello, suelen confundirse con la misma. Por ello conviene clarificar en qué se parece y en qué se diferencia la renta básica de otros programas estatales como el seguro y el subsidio de desempleo, las pensiones contributivas y no contributivas, las rentas mínimas de inserción, el trabajo garantizado, la renta participativa, los impuestos negativos sobre la renta o la asignación patrimonial.

El seguro y el subsidio de desempleo son rentas que se abonan a los trabajadores que se quedan desempleados; es decir, a diferencia de la renta básica constituye un requisito indispensable el haber trabajado previamente y no haber encontrado un nuevo empleo. A su vez, el seguro de desempleo requiere de una cotización previa al correspondiente seguro público (mientras que la renta básica no necesita de ninguna contribución previa), en tanto que el subsidio se entrega una vez se ha agotado la prestación a aquellas personas con bajas rentas (mientras que la renta básica se entrega con independencia del nivel de renta).

Las pensiones son transferencias de renta a individuos que han alcanzado la edad de jubilación; por tanto, a diferencia de la renta básica, no son universales, sino limitadas a un determinado tramo de la población (los jubilados). A su vez, la pensión contributiva deriva de haber estado trabajando y cotizando durante la vida laboral, devengando con ello un derecho por contribución (a diferencia de la renta básica, que no se cobra a cambio de contribución alguna); en cambio, la pensión no contributiva no depende de haber estado cotizando, pero sí de no alcanzar un umbral mínimo de ingresos (en lo que se diferencia de la renta básica).

La renta mínima de inserción es una prestación que se abona a aquellos individuos que no alcancen un umbral mínimo de renta para así garantizar su subsistencia, hallándose condicionada al cumplimiento de las obligaciones contenidas en el convenio de inserción que debe suscribir el receptor para percibir la renta (obligaciones que incluyen el integrarse en sociedad, buscar

empleo o recibir formación de reciclaje). La renta mínima se halla en el extremo opuesto a la renta básica y en cierta medida constituye su antítesis: no tiene un carácter universal (sino limitado a quienes se hallen al filo de la subsistencia), no tiene un carácter incondicional (sino que se está sujeta a la búsqueda de empleo o al cumplimiento de otras obligaciones conducentes a la reinserción social), no tiene un carácter prioritario sino subsidiario (subsidiario a otras ayudas públicas o privadas que puedan recibirse) y su importe no se añade sino que complementa a otros ingresos que pueda obtener el receptor (es decir, si se establece que una persona necesita poseer 500 euros mensuales para sobrevivir, la renta mínima de inserción no paga 500 euros mensuales a cada persona en situación de necesidad, sino la diferencia entre los otros ingresos que perciba y los 500 euros mensuales).

Acaso por todo ello, las rentas mínimas de inserción suelen ser objeto de profuso ataque por parte de los impulsores de la renta básica, quienes les atribuyen toda una serie de graves defectos que no se hallan presentes en la renta básica. Así, se alega que las rentas mínimas de inserción suelen sufrir de una crónica falta de dotación presupuestaria, altos costes administrativos, falta de adaptación a los nuevos modelos de familia, clientelismo, estigmatización social de beneficiarios, trampa del desempleo (los beneficiarios no tienen incentivos a buscar un nuevo trabajo poco pagado por cuanto perderían su derecho a la prestación), control invasivo de la vida de los receptores, inutilidad de los programas de reinserción y trampa del desempleo (Raventós, 2007, capítulo 7).

El trabajo garantizado constituye un compromiso del Estado a proporcionar un empleo remunerado a todo aquel que lo solicite. Por tanto, es un programa universal pero condicionado a la obligación de trabajar. Las críticas contra el trabajo garantizado por parte de los defensores de la renta básica se concentran precisamente en esa última obligación, ya que según ellos restringe la libertad del parado a la hora de escoger ocupación; segrega socialmente a aquellos ciudadanos que se ven forzados a trabajar en actividades marcadas por el Estado; somete a los individuos al paternalismo y a la arbitrariedad gubernamental; es ineficaz a la hora de reducir la pobreza en tanto los gobiernos suelen proporcionar ocupaciones de muy bajo valor añadido a los parados; es ineficaz a la hora de reducir el desempleo en tanto el trabajo creado por el gobierno suele desplazar el trabajo creado por las empresas privadas; y distorsiona la formación de capital humano en tanto es el gobierno quien dirige la especialización intelectual de ciertos sectores del mercado laboral (Standing, 2002, capítulo 8).

Por último, nos encontramos con tres esquemas muy parecidos a la renta básica: la asignación patrimonial, la renta participativa y los impuestos negativos sobre la renta.

La asignación patrimonial es una renta básica capitalizada, esto es, una renta básica que se cobra de una sola vez. De hecho, en la medida en que permite a su receptor disfrutar en cualquier momento de la totalidad de su importe, otorga una mayor autonomía que la renta básica, si bien también implica una mayor responsabilidad individual (Ackerman y Alstott, 1999, capítulo 2). Extrañamente, sin embargo, los defensores de la renta básica suelen negarse a considerarla una alternativa superior al ingreso mensual propio de la renta básica, ya que entienden necesario «presuponer un deseo universal de la gente “cabal” a proteger su libertad real a edades más tardías en contra de las debilidades de la voluntad a edades más tempranas» (Van Parijs, 1995, capítulo 2). No deja de ser una extraña muestra del mismo paternalismo por el que esos mismos defensores de la renta básica rechazaban otras propuestas como el trabajo garantizado o la renta mínima de inserción.

La renta participativa consiste en un ingreso cuya recepción se condiciona a la participación en labores comunitarias, entendiendo como tales no solo el trabajo por cuenta ajena y por cuenta propia, sino también actividades diversas de voluntariado y de ayuda social. Los defensores de la renta participativa frente a la renta básica lo hacen por motivos puramente pragmáticos: consideran que una renta universal condicionada a algún tipo de actividad experimentará una menor resistencia social que una renta básica incondicional (Atkinson, 1993). En este sentido, pues, el requisito de trabajar para la comunidad que impone la renta participativa es más bien un requisito para guardar las apariencias que una característica que idealmente debiera formar parte de la misma.

Por último, hay que mencionar los impuestos negativos sobre la renta. El impuesto negativo sobre la renta fue una propuesta originalmente lanzada por el premio Nobel de Economía Milton Friedman en su libro *Capitalismo y libertad* (1962, capítulo XII). Según Friedman, una forma de luchar contra la pobreza en las sociedades modernas sería instituir un impuesto sobre la renta que admitiera cuotas negativas, esto es, el derecho a cobrar de Hacienda. Por ejemplo, si se instituye un umbral mínimo de ingresos de 10 000 euros y un tipo impositivo del 50 por ciento, una familia que solo ingresara 3000 euros tendría una base liquidable de -7000 euros, lo que a un gravamen del 50 por ciento implicaría un derecho a cobrar de Hacienda 3500 euros; nótese que el impuesto negativo sobre la renta fija indirectamente la renta mínima de que

disfrutará toda familia: una familia sin ingresos declarará una base liquidable de -10 000 euros y, por tanto, cobrará de Hacienda 5000.

A efectos prácticos, pues, el impuesto negativo sobre la renta es solo una forma de instaurar la renta básica... o viceversa. Tal como afirmó Milton Friedman: «La renta básica no es una alternativa al impuesto negativo sobre la renta. Es solo una forma de introducir el impuesto negativo sobre la renta si esta se acompaña de un sistema impositivo sin exenciones. Una renta básica de 1000 unidades con un tipo del 20 por ciento sobre la renta es equivalente a un impuesto negativo con una exención de 5000 unidades y un tipo impositivo del 20 por ciento por encima y por debajo de esas 5000 unidades» (Friedman, 2002).

Podemos ilustrar este resultado a través del siguiente ejemplo: supongamos un IRPF con un mínimo exento de 10 000 euros y un gravamen del 50 por ciento. En tal caso, un individuo con una renta de 0 euros anuales generará una base imponible negativa de -10 000 euros y, por tanto, un derecho a cobrar de Hacienda 5000 euros; la renta mínima asegurada a cualquier ciudadano, por tanto, será de 5000 euros. Si, en cambio, ese individuo goza de una renta antes de impuestos de 3000 euros, la base liquidable será de -7000 euros, lo que dará lugar a un derecho a cobrar 3500 euros (de modo que la renta total de ese individuo será de 6500 euros). En contraposición, si la renta antes de impuestos de este ciudadano es de 15 000 euros, su base liquidable será de 5000 euros, lo que engendrará una obligación de pago a Hacienda de 2500 euros (reduciéndose su renta disponible después de impuestos a 12 500 euros). En la siguiente tabla podemos encontrar estos mismos cálculos para muy variados niveles de renta:

Renta antes de impuestos (A)	Mínimo exento (B)	Base liquidable (C=A-B)	Impuesto que ingresar (D=50 %×C)	Renta disponible después de impuestos (A-D)	Tipo efectivo D/C
0 €	10 000 €	-10 000 €	-5000 €	5000 €	
1000 €	10 000 €	-9000 €	-4500 €	5500 €	-450 %
2000 €	10 000 €	-8000 €	-4000 €	6000 €	-200 %
3000 €	10 000 €	-7000 €	-3500 €	6500 €	-117 %
4000 €	10 000 €	-6000 €	-3000 €	7000 €	-75 %
5000 €	10 000 €	-5000 €	-2500 €	7500 €	-50 %
6000 €	10 000 €	-4000 €	-2000 €	8000 €	-33 %
7000 €	10 000 €	-3000 €	-1500 €	8500 €	-21 %
8000 €	10 000 €	-2000 €	-1000 €	9000 €	-13 %
9000 €	10 000 €	-1000 €	-500 €	9500 €	-6 %

10 000 €	10 000 €	0 €	0 €	10 000 €	0 %
11 000 €	10 000 €	1000 €	500 €	10 500 €	5 %
12 000 €	10 000 €	2000 €	1000 €	11 000 €	8 %
13 000 €	10 000 €	3000 €	1500 €	11 500 €	12 %
14 000 €	10 000 €	4000 €	2000 €	12 000 €	14 %
15 000 €	10 000 €	5000 €	2500 €	12 500 €	17 %
16 000 €	10 000 €	6000 €	3000 €	13 000 €	19 %
17 000 €	10 000 €	7000 €	3500 €	13 500 €	21 %
18 000 €	10 000 €	8000 €	4000 €	14 000 €	22 %
19 000 €	10 000 €	9000 €	4500 €	14 500 €	24 %
20 000 €	10 000 €	10 000 €	5000 €	15 000 €	25 %

El resultado es absolutamente equivalente a disfrutar de una renta básica exenta de impuestos de 5000 euros, haciendo tributar al 50 por ciento únicamente los ingresos logrados antes de cobrar la renta básica. En tal caso, por ejemplo, un individuo que obtuviera unos ingresos de 1000 euros tendría que pagar a Hacienda 500 euros pero, posteriormente, percibiría una renta básica de 5000 euros, de modo que su renta disponible final sería de 5500 euros. Por el contrario, un individuo que cobrara 15 000 euros debería pagar en impuestos 7500 euros, pero ulteriormente ingresaría 5000 euros en concepto de renta básica, por lo que su renta final disponible sería de 12 500 euros. En la siguiente tabla podemos encontrar estos mismos cálculos para muy variados niveles de renta:

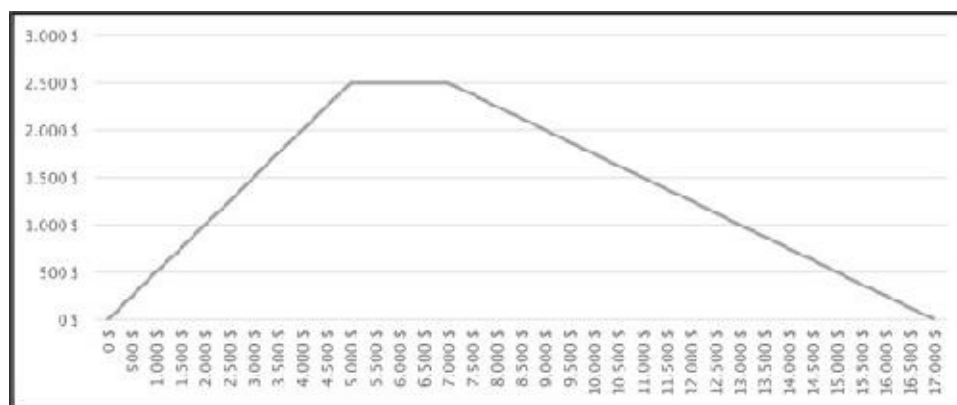
Renta antes de impuestos = base liquidable (A)	Impuestos a ingresar (B = -50 %×A)	Renta básica (C)	Saldo neto de impuestos que ingresar tras renta básica (D = B-C)	Renta disponible después de impuestos netos (A-D)	Tipo efectivo D/A
0 €	0 €	5000 €	-5000 €	5000 €	
1000 €	500 €	5000 €	-4500 €	5500 €	-450 %
2000 €	1000 €	5000 €	-4000 €	6000 €	-200 %
3000 €	1500 €	5000 €	-3500 €	6500 €	-117 %
4000 €	2000 €	5000 €	-3000 €	7000 €	-75 %
5000 €	2500 €	5000 €	-2500 €	7500 €	-50 %
6000 €	3000 €	5000 €	-2000 €	8000 €	-33 %
7000 €	3500 €	5000 €	-1500 €	8500 €	-21 %
8000 €	4000 €	5000 €	-1000 €	9000 €	-13 %
9000 €	4500 €	5000 €	-500 €	9500 €	-6 %
10 000 €	5000 €	5000 €	0 €	10 000 €	0 %

11 000 €	5500 €	5000 €	500 €	10 500 €	5 %
12 000 €	6000 €	5000 €	1000 €	11 000 €	8 %
13 000 €	6500 €	5000 €	1500 €	11 500 €	12 %
14 000 €	7000 €	5000 €	2000 €	12 000 €	14 %
15 000 €	7500 €	5000 €	2500 €	12 500 €	17 %
16 000 €	8000 €	5000 €	3000 €	13 000 €	19 %
17 000 €	8500 €	5000 €	3500 €	13 500 €	21 %
18 000 €	9000 €	5000 €	4000 €	14 000 €	22 %
19 000 €	9500 €	5000 €	4500 €	14 500 €	24 %
20 000 €	10 000 €	5000 €	5000 €	15 000 €	25 %

Es fácil observar que la renta básica y el impuesto negativo sobre la renta son sistemas equivalentes (Tobin, 1967) cuando el importe de la renta básica es igual al importe del mínimo exento multiplicado por el tipo de gravamen (o, alternativamente, cuando el importe del mínimo exento es igual al importe de la renta básica dividido por el tipo de gravamen). Sin embargo, los promotores de la renta básica han tendido a exagerar las diferencias que existen entre ambos sistemas (Van Parijs, 2006), apelando a que el impuesto negativo sobre la renta suele utilizar como unidad de pago para la familia y no para el individuo, y que se cobra después de generada la renta y no con anterioridad, lo que puede dar lugar a problemas de liquidez entre los beneficios. Ambas cuestiones, sin embargo, son perfectamente adaptables para aproximar el impuesto negativo a la renta básica; por ejemplo, con declaraciones mensuales e individuales del impuesto. En contrapartida, los costes de administrar el impuesto negativo sobre la renta son potencialmente más reducidos que los de la renta básica (Tondani, 2009), dado que esta última duplica las operaciones necesarias para redistribuir la renta (primero entrega a todo el mundo la renta básica y luego cobra impuestos a todo el mundo, mientras que el impuesto negativo directamente entrega o sustrae el saldo neto de cada ciudadano). Por nuestra parte, y salvo estos matices de relevancia secundaria, consideraremos al impuesto negativo sobre la renta como plenamente asimilable a la renta básica, siéndole atribuibles todas las críticas genéricas que hemos dirigido contra ella.

A este respecto, sin embargo, sí conviene distinguir el impuesto negativo sobre la renta de los créditos fiscales (como el Earned Income Tax Credit estadounidense o el complemento salarial propuesto por Ciudadanos en España): los créditos fiscales son transferencias estatales que se conceden como un porcentaje de los ingresos percibidos en el mercado. Por ejemplo, se

puede establecer que, por cada euro cobrado en forma de salario por un individuo, el Estado le otorgue 50 céntimos adicionales hasta alcanzar una transferencia máxima de 2500 euros (con un salario de 5000 euros, se reciben 2500 euros adicionales; con un salario de 1000 euros se reciben 500 euros); asimismo, a partir de los 7000 euros, por cada euro adicional que siga cobrando el individuo en el sector privado irá perdiendo 25 céntimos de euro (con un salario de 17 000 euros, el individuo ya no recibirá ningún crédito fiscal del Estado). Podemos ilustrar la evolución de la transferencia estatal que acabamos de describir en el siguiente gráfico: desde cero a 5000 euros de ingresos propios se percibe una ayuda de entre 0 y 2500 euros; entre 5000 y 7000 euros la ayuda se estabiliza en el máximo de 2500 euros; y, a partir de 7000 euros, el crédito fiscal va reduciéndose hasta que, a los 17 000 euros de ingresos propios, desaparece por entero.



En su estructura, el crédito fiscal es muy parecido al impuesto negativo sobre la renta, pero se diferencian en un elemento esencial: en el crédito fiscal, el individuo debe tener ingresos salariales propios para poder recibir la transferencia estatal; en el impuesto negativo sobre la renta no. Por tanto, en el crédito fiscal sí está condicionado a que el contribuyente trabaje.

En resumen, la renta básica (y propuestas asimilables como los impuestos negativos sobre la renta o la renta participativa) se pueden diferenciar del resto de los programas estatales de asistencia social tanto por su condicionalidad al nivel de ingresos cuanto por su condicionalidad a la obligación a trabajar o haber trabajado (contributividad).

		Condicionado al nivel de ingresos	
		Sí	No
Condicionado a la obligación de trabajar o de haber trabajado	Sí	<ul style="list-style-type: none"> •Subsidio de desempleo •Rentas mínimas de inserción •Programas de trabajo garantizados •Créditos fiscales 	<ul style="list-style-type: none"> •Pensiones contributivas •Seguro de desempleo •Renta participativa

	No	<ul style="list-style-type: none"> • Pensiones no contributivas • Impuestos negativos sobre la renta 	<ul style="list-style-type: none"> • Renta básica • Asignación patrimonial
--	-----------	--	--

Fuente: Basado en Raventós (2007).

Apéndice II

La financiación de la renta básica

El coste de implantar una renta básica es relativamente fácil de calcular: dado que se promete abonar una remuneración mensual a todo ser humano por el hecho de existir, solo necesitamos conocer la demografía de la sociedad en la que se pretende establecer la renta básica y el importe de la misma.

Así, en 2014 España contaba con una población aproximada de 46,5 millones de personas, de las cuales 38,1 millones eran adultos y 8,4 millones menores de edad. En caso de abonar una renta mensual de 625 euros mensuales para adultos (alrededor del 33,3 por ciento de la renta per cápita del país, es decir, 7500 euros anuales) y de 150 euros para menores de edad (el 8 por ciento de la renta per cápita del país, es decir, 1800 euros anuales), el coste total por año de un programa de renta básica ascendería a 300 000 millones de euros (es decir, el 29 por ciento del PIB). En caso de rebajar la renta mensual a 500 euros mensuales para adultos (algo más del 25 por ciento de la renta per cápita del país, es decir, 6000 euros anuales) y de 100 euros para menores de edad (algo más del 5 por ciento de la renta per cápita del país, es decir, 1200 euros anuales), el coste total por año sería de 239 000 millones de euros (es decir, el 23 por ciento del PIB).

Si en lugar de restringir la renta básica a España la extendiéramos a todo el mundo, los costes serían sustancialmente superiores. A finales de 2014, en la Tierra había 7150 millones de personas, de las cuales 2400 millones eran menores de edad y 4750 millones eran mayores de edad. Si se implantara una renta básica mundial de 315 dólares internacionales para adultos (alrededor del 33,3 por ciento de la renta per cápita mundial, es decir, 3800 dólares internacionales) y de 75 dólares para menores de edad (alrededor del 8 por ciento de la renta per cápita mundial, es decir, 900 dólares anuales), el coste total por año de la renta básica mundial sería de 20,1 billones de dólares internacionales (el 26 por ciento del PIB mundial). Si se rebajara la renta per cápita mundial a 225 dólares internacionales por mes para adultos (el 25 por ciento de la renta per cápita mundial, es decir, 2700 dólares internacionales al año) y a 45 dólares internacionales al mes (el 5 por ciento de la renta per cápita mundial, es decir, 540 dólares anuales), el coste se reduciría hasta 14,2 billones de dólares (el 18 por ciento del PIB mundial).

En suma, el coste de una renta básica oscila entre el 18 por ciento y el 30 por ciento del PIB. Evidentemente, este coste total podría ser rebajarse si, a su

vez, se recortara el monto de renta básica mensual por debajo de los niveles que acabamos de plantear, pero entendemos que asignaciones inferiores al 25 por ciento de la renta per cápita de una sociedad no servirían para lograr los propósitos que suelen buscarse con esta política redistributiva.

Huelga decir que la financiación de un programa de gasto de semejante magnitud —del 20 por ciento al 30 por ciento del PIB— no es trivial. Para ponerlo en perspectiva: un 18 por ciento del PIB (el rango bajo de la estimación) es más de lo que España recauda cada año por IRPF e IVA conjuntamente o más de lo que gastamos anualmente en pensiones de jubilación, viudedad, orfandad e incapacidad. De ahí que las propuestas para sufragar la renta básica tiendan a combinar reducciones de otras partidas del gasto público con incrementos de la recaudación fiscal.

En cuanto a las reducciones del gasto público, en España los defensores de la renta básica han identificado diversas partidas presupuestarias que podrían ser eliminadas si se implementara una renta básica y que permitirían ahorrar alrededor de 93 000 millones de euros (Arcarons *et al*, 2014): en especial, el monto de prestaciones por desempleo o de pensiones públicas que ya estén cubiertas por la renta básica (por ejemplo, si se establece una renta básica de 7800 euros anuales y una persona cobra una prestación de desempleo de 9000 euros, tras la implantación de la renta básica solo habrá que pagarle por desempleo 1200 euros), becas y ayudas de acceso a la vivienda. Asimismo, en Estados Unidos Charles Murray (2006) cifró los gastos que podrían suprimirse en 2002 en alrededor de 1,4 billones de dólares: en concreto, pensiones públicas, prestaciones de desempleo, ayuda sanitaria a los mayores de sesenta y cinco (Medicare) o subvenciones a empresas.

Con todo, a este respecto hay que ser prudentes. En la actualidad, la mayoría de los gastos públicos tienen el propósito de atajar situaciones de especial fragilidad social; por ejemplo, la discapacidad, la jubilación o la insuficiencia de recursos para iniciar estudios universitarios. A diferencia de la renta básica —cuyos beneficiarios son toda la población—, las partidas actuales de gastos estatales tienen una población beneficiaria muy reducida, lo que significa que eliminar sin más esas partidas de gasto público para poder financiar la renta básica podría colocarles en una situación de mayor debilidad social.

Por ejemplo, Charles Murray pretendía abonar a cada estadounidense una renta básica de 10 000 dólares en el año 2002, lo que a finales de 2014 equivaldría a un ingreso garantizado de 13 000 dólares. Para financiar su plan, Murray proponía eliminar, entre otros programas estatales, las pensiones

públicas y la ayuda sanitaria para mayores de sesenta y cinco años; pero dado que en 2014 se gastaron alrededor de 1,2 billones de dólares en los casi 50 millones de personas mayores de sesenta y cinco años y beneficiarios del Medicare (en su inmensa mayoría, las mismas personas), obtenemos que, en 2014, el gobierno de Estados Unidos estaba entregando un cheque de 24 000 dólares como media a cada mayor de sesenta y cinco años. Es obvio, pues, que sustituir esta transferencia de 24 000 dólares a cada mayor de sesenta y cinco años por una renta básica universal de 13 000 dólares empobrecería a la mayoría de las personas de sesenta y cinco años para enriquecer a las personas menores de sesenta y cinco años.

Por eso, todas las propuestas para implantar una renta básica tienden a suplementar —y no a sustituir— el conjunto de las transferencias públicas actuales: no se trata de suprimir la totalidad de los gastos públicos actuales, sino solo aquella parte del gasto que ya esté cubierta por la renta básica. Por ejemplo, si un pensionista cobra una pensión de 11 500 euros y se establece una renta básica de 7500, el sistema público de pensiones solo le seguiría abonando la diferencia: a saber, 4000 euros (de modo que el ahorro para el sistema público de pensiones sería de 7500 euros).

Así, en el año 2014 había en España unos 9 millones de pensiones de jubilación, viudedad, familiares y discapacitados, de los cuales 6,9 millones cobraban más de 7500 euros; de manera que, suprimiendo tales partidas del sistema público de pensiones, se lograría un ahorro de cerca de 54 000 millones de euros. Añadiendo los ahorros procedentes de las pensiones de menor cuantía y de las pensiones de orfandad, alcanzaríamos la cifra de 65 000 millones. Y sumando la reducción de otras partidas de gasto (prestaciones de desempleo, becas o vivienda que distribuyan hasta 7500 euros anuales por persona), llegaríamos a un ahorro total de algo menos de 95 000 millones de euros. Por tanto, podríamos decir que el coste neto de implantar una renta básica en España de 7500 euros anuales por adulto y 1500 euros por menor de edad es de cerca de 205 000 millones de euros (y alrededor de los 160 000 millones si se pretende implantar una renta básica de 6000 euros por adulto y 1200 por menor).

En cuanto a los aumentos de impuestos, existen tres grandes tipos de tributos que pueden implantarse en cualquier país: impuestos sobre las rentas del trabajo, impuestos sobre las rentas del capital e impuestos sobre el consumo. De hecho, podríamos añadir un cuarto tipo de impuesto como es la inflación: imprimir nueva moneda no respaldada por nueva producción para sufragar este gasto público.

Si bien no existe consenso sobre cuál es la forma óptima de financiar una renta básica, sus distintos impulsores han defendido la aplicación de todo tipo de impuestos: el impuesto sobre las rentas del trabajo y del capital (Murray, 2006; Arcarons, 2014), el impuesto de Patrimonio y de Sucesiones (Felber, 2010), el IVA (Rey Pérez y Alonso Madrigal, 2008) o los impuestos especiales (Van Parijs y Genet, 1992). Por defender, incluso han defendido la financiación de la renta básica mediante la inflación (Mon, Heiman y Winterhalter, 2004). Conviene comparar los distintos costes impositivos de las diferentes bases imponibles tomando a España como ilustración.

Como hemos dicho, el coste total neto de la renta básica para España se ubicaría en torno a los 205 000 millones de euros. Si pretendiéramos financiar toda esa suma de dinero a través de un único tipo de impuestos —o con impuestos sobre el consumo, o con impuestos sobre las rentas del trabajo, o con impuestos sobre las rentas del capital—, el tipo impositivo medio se incrementaría muy notablemente. Así, el gravamen medio sobre el consumo pasaría del 14 por ciento de 2012 al 45,5 por ciento; si únicamente penalizáramos a las rentas del trabajo, su tipo medio pasaría del 33,5 por ciento al 70,5 por ciento; o, si concentráramos toda la financiación de esos 215 000 millones en las rentas del capital, el impuesto medio sobre las mismas debería ser del 91,5 por ciento.

Obviamente, concentrar todo el coste de la renta básica en un único impuesto no tiene por qué ser la alternativa más inteligente. En este sentido, podríamos plantearnos cuánto se incrementaría el tipo implícito sobre el trabajo, el capital y el consumo en caso de que los 205 000 millones que cuesta financiar la renta básica recayeran sobre estas magnitudes en la proporción en que están proporcionando hoy financiación a las arcas públicas (el 26 por ciento de los ingresos tributarios procede de gravar el consumo, el 52 por ciento de gravar el trabajo y 22 por ciento de gravar el capital). En tal caso, el gravamen sobre el consumo debería aumentar del 14 por ciento al 22 por ciento, el gravamen sobre el trabajo del 33,5 por ciento al 52 por ciento y el gravamen sobre el capital del 25,3 por ciento al 39 por ciento; es decir, la fiscalidad efectiva debería aumentar en cada una de estas tres partidas más de un 55 por ciento (es decir, los españoles deberían pagar, como media, un 65 por ciento de impuestos directos e indirectos, incluyendo las cotizaciones a la Seguridad Social).

Otra forma de entender el muy notable coste fiscal de la renta básica es plantearnos la siguiente pregunta: en caso de que los gravámenes medios sobre el consumo, el trabajo y el capital en España fueran los propios del país

europeo con una mayor presión fiscal, ¿cuánto recaudaríamos? El país de Europa con mayor presión fiscal es Dinamarca: en 2012, su gravamen medio sobre el consumo era el 30,9 por ciento, sobre el trabajo era el 34,4 por ciento y sobre el capital el 43,2 por ciento. Si en España recaudáramos estos porcentajes, el Estado obtendría unos ingresos adicionales de 165 000 millones de euros; es decir, seguiría habiendo un déficit de 40 000 millones de euros para sufragar una renta básica de 7800 euros anuales para adultos y de 1800 euros para menores de edad. En cambio, la presión fiscal danesa sí permitía financiar en España una renta básica de 6000 euros por adulto y 1200 euros por menor de edad (con un coste total de 240 000 millones de euros y unos ahorros en otros gastos estatales de cerca de 80 000 millones).

Por consiguiente, en las mejores condiciones imaginables —rebaja sustancial de partidas de gasto público alternativas y aumento espectacular de la recaudación, hasta equipararnos con Dinamarca— apenas lograríamos financiar una renta básica de 6000 euros para adultos: una cifra que se halla por debajo de la línea de la pobreza en España (7040 euros anuales) y que, por consiguiente, ni siquiera lograría los objetivos de integración social buscados por los defensores de la renta básica.

Evidentemente, que los tipos impositivos sean tan altos no significa que todo el mundo termine pagando más impuestos. Dado que los ciudadanos no solo pagarían más impuestos sino que recibirían a cambio de ellos una renta básica, el saldo dependería de cada caso concreto. Por ejemplo, supongamos que, para pagar una renta básica anual de 7500 euros, el tipo efectivo sobre el consumo pasa del 14 por ciento al 50 por ciento: un ciudadano que gastaba 10 000 euros en consumir vería incrementados sus impuestos desde 1400 a 5000 euros (es decir, en 3600 euros) pero recibiría a cambio 7500 euros (esto es, su posición fiscal mejoraría en 3900 euros). En cambio, un ciudadano que gastara 25 000 euros en consumir pasaría de pagar 3500 euros a 12 500 euros: su factura fiscal se incrementaría en 9000 euros, lo que tras cobrar la renta básica se traduciría en una factura fiscal adicional de 1500 euros.

Justamente por lo anterior, los defensores de la renta básica suelen afirmar que su coste real es menor cuando extraemos los saldos fiscales netos: esto es, la diferencia entre impuestos abonados y nuevas transferencias percibidas. Los cambios son especialmente visibles cuando se implementa la renta básica a través de la figura del impuesto negativo sobre la renta. En el caso de España, por ejemplo, se ha llegado a afirmar que el coste neto de implantar la renta básica apenas alcanza el 3,5 por ciento del PIB. Conviene, por

consiguiente, analizar más de cerca las implicaciones del impuesto negativo como vía para financiar la renta básica.

La financiación de la renta básica a través de un impuesto negativo

Como ya hemos visto en el apéndice I, el impuesto negativo sobre la renta equivale a conceder la renta básica en forma de mínimo exento para todas las personas. De esta manera, lo que realmente cobra un individuo es la diferencia neta entre la renta básica asignada y la cuota por IRPF que ese individuo debe abonar sobre los ingresos que ha obtenido por su trabajo o su capital. Por ejemplo, si se establece una renta básica de 8000 euros anuales con un tipo del IRPF del 50 por ciento, un individuo que cobre 10 000 euros en su puesto de trabajo recibirá del Estado una paga de 3000 euros. Dado que debería haber pagado 5000 euros por IRPF (el 50 por ciento de 10 000 euros), solo se le abonará finalmente una renta básica de 3000 (8000 euros menos los 5000 euros en impuestos que debería haber pagado).

Los principales impulsores en España de la renta básica consideran que puede sufragarse una renta básica de 7500 euros para adultos y 1800 euros para menores de edad estableciendo un tipo único del 49,5 por ciento en el IRPF e incrementando el gasto público en el equivalente al 3,5 por ciento del PIB (Arcarons *et al.*, 2014). Aparentemente, pues, bastaría con unos pequeños retoques en nuestro sistema tributario para implantar un ambicioso programa redistributivo de renta básica.

Podemos llegar a estos mismos cálculos utilizando simplemente los datos oficiales que nos proporciona la Contabilidad Nacional del INE. Tomando datos del año 2010, en el que los autores basan su informe, nos encontramos con que las rentas brutas de los hogares españoles fueron de 763 000 millones de euros; esos 763 000 millones serían la base imponible del impuesto negativo. ¿Cuánto necesitamos recaudar a partir de esa base imponible? Por un lado, tenemos que mantener la recaudación de IRPF del año 2010, que alcanzó los 77 000 millones de euros. Por otro, hemos de dar cabida a 300 000 millones de euros en mínimos exentos dentro del IRPF para financiar la renta básica. Por tanto, el objetivo de recaudación total bruta del IRPF es de 377 000 millones de euros. Aplicando un gravamen del 49,5 por ciento a los 763 000 millones de euros anteriores, el IRPF proporcionaría la recaudación deseada de 377 000 millones de euros necesarios.

En principio, pues, con un tipo nominal del 49,5 por ciento se mantendría la actual recaudación del IRPF y se podría sufragar un aumento del gasto

público de 300 000 millones de euros. Sin embargo, en verdad, no es necesario que el gasto se incremente en todo ese importe, pues recordemos que el impuesto negativo únicamente efectúa transferencias por la diferencia entre la renta básica asignada a cada ciudadano y la factura fiscal por IRPF de ese mismo ciudadano. En este sentido, podemos distinguir tres grandes grupos de ciudadanos: un primer grupo estará integrado por todos aquellos cuya factura fiscal por IRPF supere los 7500 euros, de manera que no recibirán transferencia de renta alguna; un segundo grupo estará constituido por aquellos otros cuya factura fiscal es inferior a 7500 euros, de modo que sí obtendrán una transferencia neta del Estado pero será inferior a 7500 euros por persona; y un tercer grupo estará formado por aquellas personas sin rentas propias, cuya factura fiscal será consecuentemente nula y que recibirán transferencias de 7500 euros por persona (o 1500 si son menores de edad). El primer grupo está formado por unos 13 millones de contribuyentes que no cobrarán renta básica (este grupo aumenta el gasto público en cero euros). El segundo grupo está formado por unos 16,4 millones de contribuyentes, que les bastará con recibir unas transferencias netas de 50 000 millones de euros para ver resarcido su derecho a la renta básica (este grupo aumenta el gasto público en 50 000 millones). El tercer grupo está formado por 9 millones de adultos y 8,3 millones de menores, quienes requerirán de unas rentas básicas de 80 000 millones de euros (este grupo aumenta el gasto público en 80 000 millones de euros). En total, pues, el gasto público aumentará en 130 000 millones de euros, pero, según los defensores de la renta básica, su implantación permitirá reducir el gasto en otras partidas del presupuesto público por importe de 95 000 millones de euros, de manera que el gasto público solo se incrementará netamente en 35 000 millones (cifra cercana al 3,5 por ciento del PIB planteado al principio).

Hasta aquí los cálculos parecen razonables y sencillos, pero resultan engañosos. De entrada, hay que poner de manifiesto que contienen un error. Si nos fijamos, hemos empleado como base imponible del impuesto negativo las rentas familiares brutas, pero en las rentas familiares brutas se incluye el llamado «consumo de capital fijo» de las familias, esto es, la renta que las familias deben reinvertir para reponer la parte de sus activos que se ha depreciado durante el año. El consumo de capital fijo, pues, no es propiamente una renta, sino un gasto y el IRPF no debe gravar los gastos; motivo por el cual resulta más correcto usar el concepto de renta familiar neta que asciende a casi 718 000 millones de euros. Segundo, dentro de la renta familiar neta también se incluyen ciertas imputaciones de renta que no

constituyen propiamente ingresos de los hogares, sino simples estimaciones de la utilidad de algunos servicios que están recibiendo (por ejemplo, las rentas inmobiliarias imputadas en concepto de alquileres a los propietarios de viviendas o la rentabilidad no distribuida de las reservas de los seguros contratados por los hogares). Estas rentas imputadas también deberán restarse de la renta neta del hogar y en el año 2010 totalizaron unos 45 000 millones de euros, por lo que las rentas familiares netas se reducen a 673 000 millones de euros. Por consiguiente, el tipo impositivo sobre el IRPF no debería ser del 49,5 por ciento, sino del 56 por ciento^[27].

Ahora bien, sí es en parte cierto que el aumento del gasto público no tendría por qué variar sustancialmente de los 3000 millones planteados por los defensores de la renta básica: dado que se opta por implementar la renta básica mediante un impuesto negativo, el lado del gasto público no tiene por qué modificarse significativamente (tal como hemos visto antes). Que el gasto público no se modifique, empero, no significa que la carga fiscal no se altere de un modo equivalente a si el gasto público se incrementara en esa misma medida.

Por ejemplo, supongamos que un país está compuesto por dos ciudadanos: el ciudadano A ingresa 10 000 euros y el ciudadano B ingresa 90 000 euros; es decir, el PIB del país son 100 000 euros. Si queremos implementar una renta básica de 20 000 euros por habitante (gasto total de 40 000 euros), tenemos dos opciones. La primera, establecer un impuesto sobre la renta del 40 por ciento, de modo que el ciudadano A pague 4000 euros en impuestos y el ciudadano B 36 000. Dado que se le reembolsará a cada ciudadano 20 000 euros, el gasto público será del 40 por ciento del PIB y el impuesto verdaderamente pagado por el ciudadano A será de -16 000 euros y el impuesto verdaderamente pagado por el ciudadano B será de +16 000 euros (es decir, casi el 18 por ciento de su renta); de hecho, esa será la transferencia interna de renta: B le entregará a A 16 000 euros de sus ingresos. La segunda opción es más simple: establecer un impuesto negativo para que B simplemente le transfiera a A 16 000 euros (tipo único del 40 por ciento y mínimo exento de 20 000 euros). En tal caso, el gasto público no es será 40 000 euros (40 por ciento del PIB), sino de 16 000 (16 por ciento del PIB); sin embargo, la carga fiscal que soporta B es exactamente la misma que en el caso anterior.

En definitiva, cuando las redistribuciones de renta se efectúan a través del presupuesto estatal, el gasto público aumenta mucho más que si las redistribuciones de renta se efectúan dentro del IRPF. Pero el gravamen fiscal

que representa la renta básica es idéntico en ambas situaciones: en el caso que nos ocupa, hemos visto que ese gravamen se materializa en un tipo impositivo del 56 por ciento. Sin embargo, como también sabemos, un tipo único del 56 por ciento en el IRPF no significa que todo el mundo pague efectivamente ese impuesto, ya que la renta básica actúa a modo de mínimo exento dentro del impuesto. Así pues, la cuestión pasa a ser: ¿cuánto se modificaría el tipo efectivo de cada contribuyente?

En el siguiente gráfico representamos cuáles serían los tipos efectivos por niveles de renta en caso de implantar un impuesto negativo con una renta básica de 7500 euros y los comparamos con los tipos efectivos que existen en la actualidad. Es fácil observar que todos aquellos contribuyentes que ingresaran anualmente más de 16 000 euros pagarían más impuestos que en 2010 (y solo supondría transferencias netas de renta a favor de quienes ingresaran menos de 13 000 euros); es decir, la implantación de una renta básica de 7500 euros anuales solo beneficiaría a quienes disfrutaran de rentas inferiores a 16 000 euros; todos los demás saldrían perjudicados.

Así por ejemplo, el salario medio de España —22 500 euros— pasaría de soportar un tipo efectivo del 14 por ciento a uno del 22 por ciento. Asimismo, un trabajador cualificado de ganara 65 000 euros anuales vería aumentado su tipo efectivo hasta el 44 por ciento desde el 26 por ciento que pagaba en 2010; es decir, su deuda con Hacienda aumentaría desde 17 000 euros a más de 28 500 (o dicho de otro modo, su renta después de impuestos caería desde 48 000 euros a 36 500).



Dejando de momento de lado la cuestión ética vinculada a una exacción tributaria de semejante magnitud —asunto que ya hemos criticado con cierto

detalle en las páginas anteriores—, el muy notable incremento de los tipos efectivos del IRPF pone de manifiesto otra esencial dificultad para financiar la renta básica que ha sido completamente obviada por sus impulsores en España: la elasticidad de las bases imponibles del impuesto ante variaciones de su gravamen. La elasticidad de las bases imponibles intenta medir cuánto reducen voluntariamente sus ingresos antes de impuestos los agentes económicos ante un incremento del gravamen; por ejemplo, ante un aumento del tipo efectivo que grava los salarios, los contribuyentes pueden optar por trabajar durante menos horas (esto es, por consumir más ocio, el cual está libre de impuestos). De esta manera, cuando los defensores de la renta básica sostienen que esta es financiable con un impuesto negativo sobre la renta del 49,5 por ciento (o del 56 por ciento, tal como hemos recalculado), están implícitamente suponiendo que la elasticidad de las bases imponibles es cero, es decir, que un aumento de los tipos impositivos no induce a los agentes a reducir sus ingresos.

Pero este es un supuesto extremadamente irreal: las estimaciones más conservadoras reconocen que la elasticidad de las bases imponibles se sitúa entre 0,1 y 0,6 (es decir, que cuando aumentamos el tipo efectivo en un 1 por ciento, la base imponible se reduce entre el 0,1 por ciento y el 0,6 por ciento) y las mejores estimaciones la ubican alrededor del 1,5 con respecto a los niveles actuales (Sanz-Sanz, 2014). En tal caso, dado que incrementos del tipo del 1 por ciento reducen la base imponible un 1,5 por ciento, la recaudación total *se reduciría* al incrementar los impuestos. Por ejemplo, con el impuesto negativo anterior necesario para financiar una renta básica de 7500 euros para adultos y 1500 euros para menores, el tipo efectivo medio de los todos los contribuyentes españoles que ganan más de 14 000 euros anuales pasaría del 18,1 por ciento al 29,4 por ciento: un aumento del 89,5 por ciento. Suponiendo una elasticidad de 1,1, la recaudación por IRPF de todos estos contribuyentes lejos de crecer en 130 000 millones de euros esperados *se reduciría* en 37 000 millones, de forma que no habría forma de financiar la renta básica (cuanto más aumentáramos los impuestos, más caería la recaudación). Pero es que aun considerando elasticidades muy conservadoras, por ejemplo de 0,3, el resultado sería que la recaudación esperada no crecería en 130 000 millones, sino solo en 20 000.

Por si cupieran dudas sobre la verosimilitud de tales resultados, tengamos en cuenta que toda la evidencia apunta a que las elasticidades de las rentas más altas son superiores a las de las rentas bajas (los ricos lo tienen más sencillo para reducir sus horas de trabajo que los pobres); en concreto, la

elasticidad del 25 por ciento de los contribuyentes con menor renta se estima en 0,6, mientras que la del 25 por ciento de los contribuyentes con mayor renta se estima en 2,7. Dado que el impuesto negativo sobre la renta incrementa el tipo efectivo especialmente entre las rentas más altas, todo apunta a que la elasticidad de estos contribuyentes se hallará muy por encima de la unidad, lo que significa que los aumentos de impuestos no incrementarán, sino que reducirán, la recaudación. Además, tengamos presente que ni siquiera estamos considerando en nuestros cálculos la reducción de ingresos antes de impuestos que tendrá lugar entre los contribuyentes como consecuencia de la implantación de la renta básica: dado que esta garantiza transferencias al margen de la predisposición a trabajar, es obvio que muchos contribuyentes escogerán reducir sus horas de trabajo, incrementando sustancialmente los gastos esperados (asunto que trataremos en el siguiente apéndice).

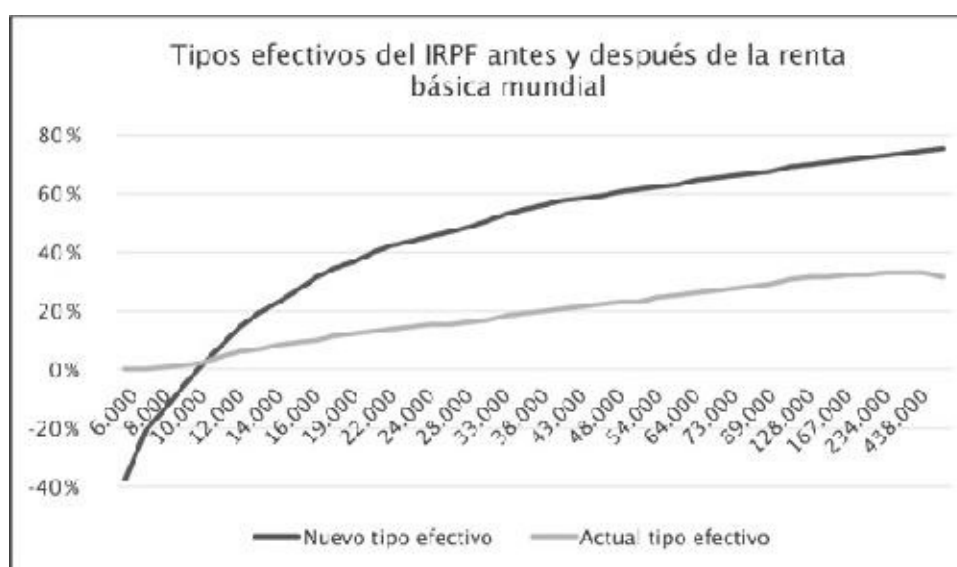
En suma, más allá de las estimaciones exactas de la elasticidad de las bases imponibles y de sus repercusiones precisas, los cálculos de quienes defienden implantar la renta básica en España a través de un impuesto negativo son del todo inválidos por cuanto han supuesto injustificadamente que un aumento de los tipos impositivos no generará alteración alguna en los ingresos antes de impuestos. Tratándose de un aumento medio del 70 por ciento en la tributación, omitir tan crucial consecuencia lleva a la irrelevancia de los cálculos: ni un tipo nominal del 49 por ciento en el IRPF, ni tampoco uno del 56 por ciento permitirían financiar una renta básica de 7500 euros para adultos y 1500 para menores de edad.

La todavía más complicada financiación de una renta básica mundial

Si la financiación de la renta básica ya resulta poco factible dentro de las fronteras de un país, cuando pretendemos extenderla al conjunto del planeta ya aparece como una misión absolutamente imposible. Recordemos que el coste estimado de una renta básica mundial de 4000 dólares internacionales para adultos (3125 euros) y 900 dólares internacionales (700 euros) para menores de edad es de 20,1 billones de dólares internacionales (15,7 billones de euros) para 2014. España representaba ese año el 1,7 por ciento del PIB mundial, de modo que debería haberse hecho cargo aproximadamente del 1,7 por ciento de ese coste: esto es, 341 000 millones de dólares internacionales o 266 000 millones de euros. Dado que con un gasto mundial de 266 000 millones de euros solo conseguimos garantizar una renta básica que

internamente habría tenido un coste de 125 000 millones de euros, el resultado es que el establecimiento de una renta básica mundial acarrearía una transferencia de 141 000 millones de euros de renta de los españoles al resto del mundo.

El problema añadido es que con ese mínimo mundial homogéneo apenas sirve para cubrir las necesidades internas de los españoles, de modo que si quisiéramos suplementar esa renta básica mundial por una renta básica nacional de hasta 7500 euros por adulto y 1500 por menor, necesitaríamos incurrir en un gasto adicional de 175 000 millones de euros. Es decir, el coste total de la renta básica mundial más el suplemento interno nacional sería de unos 440 000 millones de euros. Traducido en términos de impuesto negativo sobre la renta significa que deberíamos aplicar un tipo nominal del IRPF de más del 76 por ciento, lo que se materializaría en los siguientes tipos efectivos por tramos de renta.



Es decir, todos aquellos contribuyentes que ingresaran menos de 10 000 euros saldrían perdiendo. Asimismo, el tipo efectivo de un trabajador con un salario medio de 22 500 euros sería del 40 por ciento (solo retendría 13 500 euros, tras el pago de impuestos y el cobro de la renta básica) y el de un trabajador cualificado que ganara 65 000 euros sería del 65 por ciento (es decir, solo retendría unos 23 000 euros de salario). Evidentemente, las elasticidades de las bases imponibles serían muchísimo más altas que en el caso de una renta básica exclusivamente nacional, lo que llevaría a un absoluto hundimiento de la recaudación interna. Incluso propuestas más moderadas, como la establecer una renta básica mundial de 2 dólares al día (60 dólares internacionales al mes o 500 euros anuales), dificultarían

enormemente la implantación de la ya de por sí muy difícilmente implementable renta básica nacional. Por ejemplo, una renta básica mundial de apenas 500 euros anuales por persona (incluyendo menores de edad) incrementaría los costes de la renta básica española en 35 000 millones de euros, lo que llevaría el tipo nominal del IRPF por encima del 61 por ciento.

Apéndice III

Los efectos de la renta básica sobre los receptores

Una vez acotado el significado de renta básica, analizado también cómo podría llegar a financiarse y vistos los incentivos perversos que genera sobre los financiadores, nos queda reflexionar brevemente sobre sus efectos previsibles sobre los beneficiarios. En concreto, nos vamos a centrar en analizar cómo el establecimiento de una renta básica afecta a la producción de bienes y servicios dentro de una economía (al tamaño y a la composición del PIB). Al cabo, la renta básica tiene como propósito *redistribuir* una parte de esos bienes y servicios, de modo que el estudio sobre cómo se interrelacionan la producción y redistribución de bienes a través de la renta básica no puede resultar baladí. De hecho, los defensores de la renta básica suelen condicionar su importe a aquel que sea económicamente sostenible a largo plazo (Van Parijs, 1995, capítulo 2); por tanto, la sostenibilidad de la producción (a partir de la cual se abona la renta básica) es una cuestión esencial que se debe resolver.

Pero antes de describir las repercusiones de la implantación de una renta básica, conviene reiterar cuál es el rasgo económico más característico y distintivo de la misma. Y es que resulta bastante habitual afirmar que el rasgo más distintivo de una renta básica es el de desvincular trabajo e ingresos; es decir, una persona puede obtener ingresos sin necesidad de trabajar. Por ejemplo, Ailsa McKay afirma que «una renta básica de ciudadanía permite romper la relación formal que existe entre trabajo y renta» (McKay, 2005, capítulo 8). Sin embargo, esto no es correcto: como ya hemos estudiado, existen otras formas de desvincular trabajo e ingresos, como por ejemplo las rentas del capital (a las que hemos denominado «rentas patrimoniales» en el capítulo 7). En realidad, el rasgo verdaderamente distintivo de la renta básica es que permite desvincular producción e ingresos para todos los ciudadanos.

Imaginemos un mundo de individuos independientes y autosuficientes: cada persona se dedica a producir para sí mismo y no para los demás. El modo en el que cada uno de esos individuos produce los bienes que consume nos resulta poco relevante: podemos considerar que la producción procede de su trabajo personal o que, en cambio, dispone de una enorme cantidad de robots que les producen los bienes sin necesidad de trabajar. Pues bien, en este mundo es evidente que producción e ingresos coinciden para cada uno de los individuos: lo que cada individuo produce (producción) es igual a los

bienes o servicios que esa persona recibe para su uso y disfrute (ingresos). En ese mundo, pues, nadie puede ingresar aquello que uno mismo no haya producido y ninguna producción propia integra los ingresos de otras personas.

Nuestras sociedades, sin embargo, no se caracterizan por ser unidades productivas individuales de carácter autosuficiente. Muy pocas personas o familias en Occidente se limitan a disfrutar de aquellos bienes que ellas mismas han producido. Con tal de aprovechar los beneficios que se derivan de la especialización, cada persona suele concentrarse en la producción de muy pocos bienes o servicios (el agricultor no produce sus propios tractores, ni escribe los libros que desea leer, ni estudia medicina para operarse de apendicitis) que posteriormente intercambia por otros bienes que han producido otras personas (el agricultor se especializa en producir trigo que intercambia por un tractor con el fabricante de tractores). Esta división de especialidades productivas es lo que habitualmente se ha conocido como «división del trabajo» (aunque sería más correcto llamarlo división de las ocupaciones productivas, ya que no se refiere únicamente a una división del trabajo por cuenta ajena) y el marco dentro del que se intercambian entre sí estas distintas producciones se denomina «mercado». Con la aparición de la división del trabajo, los ingresos de una persona dejan de ser materialmente idénticos a su producción: una persona produce trigo y lo vende en el mercado a cambio de una suma de dinero que posteriormente utilizará para comprar un ordenador personal.

Ahora bien, que no exista una coincidencia material entre lo que se produce (trigo) y lo que se ingresa (dinero) no significa que no exista una coincidencia en términos de valor entre producción e ingreso: y es que la cantidad de dinero que recibe el agricultor posee un valor monetario equivalente al trigo que ha producido. Por ejemplo, imaginemos que un agricultor le vende una tonelada de trigo a un fabricante de ordenadores personales a cambio de una onza de oro y que, posteriormente, ese mismo agricultor utiliza esa onza de oro para comprarle a ese fabricante un ordenador personal: lo que ha sucedido aquí, en última instancia, es que el agricultor y el fabricante de ordenadores han intercambiado una tonelada de trigo por un PC porque el agricultor valoraba más el ordenador que el trigo y el fabricante valoraba más el trigo que el ordenador. Ambos coinciden, por tanto, en que sus ingresos monetarios (una onza de oro) son al menos tan valiosos como aquellos bienes que han producido, por eso ambos salen ganando con la división del trabajo y con el intercambio de sus respectivas producciones dentro del mercado. Es decir, la igualdad entre producción e

ingreso no se rompe en el caso de la división del trabajo dentro de un mercado libre: solo sucede que deja de ser una identidad material (cada uno ingresa exactamente aquello que produce) para convertirse en una equivalencia de valor (cada uno ingresa el valor monetario de aquello que produce).

Todo esto sirve para ilustrar que, como afirmábamos más arriba, tanto en un mundo de individuos autosuficientes como en un mundo donde se dividen las ocupaciones profesionales, la auténtica conexión no se da entre *trabajo* e *ingreso*, sino entre *producción* e *ingreso*. Las formas de producir bienes y servicios no se limitan al trabajo (a menos que adoptemos una definición muy amplia de trabajo): si uno ha producido máquinas y esas máquinas son capaces de producir autónomamente bienes y servicios, uno está contribuyendo a la producción sin necesidad de trabajar; asimismo, si uno posee ciertos recursos necesarios para iniciar un proceso productivo y decide aportarlos al mismo asumiendo los riesgos de que ese proyecto fracase (riesgo que pasa por la posibilidad de no recuperar jamás esos recursos) también contribuye a la producción de un modo valioso.

Distinto es el caso de la renta básica, que sí desvincula producción e ingreso: mediante una renta básica, todo ciudadano puede obtener ingresos sin haber producido nada. Y, evidentemente, si unos ciudadanos obtienen ingresos sin producir nada es porque, en última instancia, se apropian de la producción que han generado otros ciudadanos (otros ciudadanos que no obtienen ingresos sobre una parte de su producción que les es arrebatada). En otras palabras, la distribución de la producción deja de estar basada en relaciones de intercambios recíprocos y mutuamente beneficiosos para pasar a estar fundamentada en relaciones unilaterales de parasitismo. O, por utilizar la expresión del filósofo alemán Franz Oppenheimer, la implantación de una renta básica permite que la distribución de la producción dentro de una sociedad no se efectúe exclusivamente a través de «medios económicos» sino también recurriendo a «medios políticos»: «Existen básicamente dos vías por las cuales una persona puede obtener aquellos bienes y servicios que desea: una es el trabajo, la otra es el robo [...]. Propongo denominar “medios económicos” para la satisfacción de las necesidades humanas al trabajo propio o al intercambio equivalente del trabajo propio por el trabajo ajeno; en cambio, denominaremos “medios políticos” a la apropiación coactiva del trabajo ajeno» (Oppenheimer, 1919, capítulo 1).

Nótese que este —la separación universal de ingreso y producción— es el rasgo verdaderamente característico de la renta básica (y de otros esquemas asimilables, como el impuesto negativo sobre la renta, la asignación

patrimonial o la renta participativa) frente a otros planes de asistencia social como las rentas mínimas de inserción o los programas de trabajo garantizado: en las rentas mínimas de inserción únicamente aquellos ciudadanos que, por diversas circunstancias, son incapaces de producir bienes y servicios reciben ingresos sin contribuir al proceso productivo; en los programas de trabajo garantizado, un ciudadano obtiene ingresos porque se le concede un puesto de trabajo desde el cual sí produce bienes y servicios^[28].

Son las repercusiones de este singular elemento —la separación universal de ingreso y producción— las que nos interesa analizar. En el apéndice anterior ya tuvimos ocasión de analizar los efectos de las personas que financian la renta básica (producción sin ingresos) a través de las elasticidades de los tipos impositivos. Nos queda por analizar, en consecuencia, los efectos que la renta básica genera sobre el ciudadano que recibe esa renta básica (ingresos sin producción).

Menor trabajo y menor producción

La primera consecuencia de desvincular producción e ingresos es que los ciudadanos pueden obtener rentas sin necesidad de contribuir a generarlas; es decir, se permite a cada ciudadano apropiarse coercitivamente de una parte de la producción generada por otros ciudadanos. De este modo, aquellos ciudadanos que valoren el tiempo libre más que los ingresos adicionales que podrían obtener produciendo bienes y servicios optarán simplemente por dejar de producir bienes y servicios; en otras palabras, la introducción de una renta básica permite que una parte de la ciudadanía se especialice no en fabricar bienes y servicios valiosos para otros, sino en la exacción de la producción ajena (esto es, que abandone los «medios económicos» como vía para satisfacer sus necesidades y se especialice en recurrir a los «medios políticos»).

Acaso por ello, la crítica que más habitualmente se ha dirigido contra la implantación de una renta básica haya sido que muchos de sus receptores dejarían de trabajar (dejarían de producir) y se concentrarían en vivir de las transferencias estatales. La crítica, aparte de intuitiva, está ciertamente fundamentada, tanto por la teoría económica cuanto por la evidencia empírica.

La teoría económica expone que los incrementos de ingresos tienen dos efectos contradictorios sobre la oferta laboral. Por un lado, el incremento del salario percibido (o de otras fuentes de ingresos) por una persona incrementa

su demanda de tiempo libre: dado que se vuelve más rico, desea disfrutar de más ocio (a menos que esa persona sea adicta al trabajo). A este primer efecto se le denomina «efecto renta» (a más renta, más demanda de ocio; a menos renta, menor demanda de ocio). Por otro lado, el incremento del salario percibido estimula que esa persona desee trabajar más horas: dado que cobra más por cada hora de trabajo, le saldrá «más caro» renunciar a horas laborales para disfrutar de tiempo libre. A este segundo efecto se le conoce como «efecto sustitución» (a más renta salarial, menor demanda de ocio; a menos renta salarial, mayor demanda de ocio).

Dado que el efecto sustitución y el efecto renta se mueven en direcciones opuestas, no puede determinarse *a priori* si un aumento de los salarios incentivará un aumento de las horas de trabajo productivo o un incremento del tiempo de ocio; todo dependerá de las preferencias relativas de los trabajadores (de si desean disfrutar de mayores ingresos o de mayor ocio en el presente). Ahora bien, dado que el establecimiento de una renta básica supone un aumento de los ingresos personales independiente del tiempo que se trabaje, podemos concluir que una renta básica estimulará una reducción de la jornada laboral entre todas aquellas personas que no sean adictas al trabajo (y, a igualdad de condiciones, una reducción de la producción total dentro de esa economía); es decir, el efecto sustitución será inexistente (no hay mayores ingresos vinculados a un mayor trabajo) y el efecto renta estimulará la mayor demanda de ocio.

Por consiguiente, el establecimiento de una renta básica tenderá a reducir la oferta de mano de obra entre los beneficiarios netos de la misma y, a igualdad de circunstancias, su producción de bienes y servicios con valor de mercado. Con todo, podría suceder que esta reducción de la oferta de trabajo y de la producción de bienes y servicios fuera prácticamente irrelevante. Precisamente para calibrar la intensidad de este efecto contamos con la recopilación de una cierta evidencia empírica, fruto de cinco experimentos con renta básica que se llevaron a cabo en Norteamérica durante los años setenta.

En concreto, entre 1968 y 1980, el gobierno de Estados Unidos desarrolló cuatro experimentos sociales con el impuesto negativo sobre la renta: uno en Nueva Jersey y Pensilvania (que implicó a 1216 personas); otro en Iowa y Carolina del Norte (con 809 personas); un tercero en Seattle y Denver (con 4800 personas); y un último en Gary, Indiana (con 1799 personas). A su vez, el gobierno canadiense también realizó un experimento en Manitoba (con

1300 personas). En el siguiente cuadro se resumen las principales características de cada uno de los cinco experimentos.

Nombre del experimento	Lugar	Años del experimento	Tamaño muestra	Características de la muestra
The New Jersey Graduated Work Incentive Experiment	Nueva Jersey y Pensilvania	1968-1972	1216 personas	Familias con una renta per cápita inferior al 150 % del nivel de pobreza. Se hicieron cuatro grupos de control distintos, con rentas mínimas garantizadas por familia iguales al 50 %, 75 %, 100 % y 125 % del nivel de pobreza.
The Rural Income-Maintenance Experiment (RIME)	Iowa y Carolina del Norte	1970-1972	809 personas	Familias en áreas rurales con una renta inferior al 150 % del nivel de pobreza a las que se dividía en tres grupos de control: a cada grupo se le garantizaba una renta familiar equivalente al 50 %, 75 % y 100 % del nivel de pobreza.
The Seattle/Denver Income-Maintenance Experiments (SIME/DIME)	Seattle y Denver	1970-1976 (algunos individuos hasta 1980)	4800 personas	Familias con al menos una persona dependiente y con rentas entre 225 % y 275 % del nivel de pobreza. Se instituían tres grupos con una garantía del 95 %, 120 % y 140 % del nivel de pobreza.
The Gary, Indiana Experiment	Gary (Indiana)	1971-1974	1799 personas	Familias con renta inferior al 240 % del nivel de pobreza y se garantizaba una renta familiar equivalente al 75 % o al 100 % del nivel de pobreza.
The Manitoba Basic Annual Income Experiment (Mincome)	Winnipeg y Dauphin (Manitoba)	1975-1978	1300 personas	Familias con una renta per cápita de hasta 13 000 dólares canadienses (para familias con cuatro miembros). Se garantizaban rentas de 3800, 4800 y 5800 dólares canadienses.

Fuente: Basado en Widerquist (2005).

El resultado generalizado de los cinco experimentos fue el de una reducción de la oferta de trabajo, especialmente entre las mujeres (no solo de las casadas: las mujeres solteras con hijos a su cargo experimentaron una reducción todavía mayor de su oferta de trabajo). En concreto, los hombres redujeron sus horas de trabajo anuales entre un 1 por ciento y el 9 por ciento, mientras que las mujeres lo hicieron hasta en un 28 por ciento. A su vez, sus ingresos procedentes del trabajo se redujeron en un porcentaje similar a sus horas de trabajo.

	Maridos		Esposas	
	Horas de trabajo	Ingresos	Horas de trabajo	Ingresos
The New Jersey Graduated Work Incentive Experiment	-1,2 %	5,3 %	-24,6 %	-21,4 %
The Rural Income— Maintenance Experiment (RIME)	-2,8 %	-5,7 %	-27,9 %	-32,8 %
The Seattle/Denver Income-Maintenance Experiments (SIME/DIME)	-8,8 %	-6,4 %	-14,2 %	-14,4 %
The Gary, Indiana Experiment	-6,5 %	-5 %	5 %	10,5 %
The Manitoba Basic Annual Income Experiment (Mincome)	-1 %		-3 %	

Fuente: Burtless, 1986; Hum y Simpson, 1993.

Ahora bien, la reducción de las horas medias de trabajo no se produjo, por lo general, debido a una salida absoluta del mercado de trabajo, sino como consecuencia de una reducción de la jornada laboral y, sobre todo, por el incremento del tiempo que las personas permanecían desempleadas (Robins, 1980). El tiempo medio de desempleo se incrementó en 9,4 semanas para los hombres (un 27 por ciento más que la media), en 50 semanas para las mujeres casadas (un 47 por ciento más que la media) y en 56 semanas para las mujeres solteras (un 60 por ciento más que la media). Acaso pudiera pensarse que un mayor período de desempleo resulta beneficioso por cuanto le permite al trabajador parado encontrar un mejor empleo; sin embargo, no hay evidencia de que se produjera una mejora salarial entre las personas que alargaron su período de desempleo, lo que significa más bien que la renta básica fue utilizada para financiar unas semanas adicionales de descanso cual subsidio incondicional de paro (Moffitt y Kehrer, 1981).

Los efectos podrán parecer no demasiado relevantes, especialmente en el caso de los hombres. Pero tengamos presente que reducciones muy moderadas en las horas de trabajo y en los ingresos pueden suponer aumentos muy cuantiosos en el coste total de la renta básica. Por ejemplo, en 1970, la línea de pobreza estaba en 1954 dólares anuales. El programa SIME/DIME pagaba hasta el 140 por ciento de la línea de pobreza en forma de renta básica (es decir, unos 2700 dólares); la reducción de ingresos familiares después de impuestos derivada del menor trabajo del marido y de la esposa promediaba los 900 dólares (1800 dólares antes de impuestos a un tipo nominal del 50 por ciento en el impuesto negativo sobre la renta), lo que significa que un tercio del coste total del programa era explicable por los incentivos perversos inducidos por la propia renta básica (Burtless, 1981). Otras estimaciones ubican los sobrecostes derivados de la repercusión de la oferta de trabajo ante los incentivos perversos de la renta básica en el 23-55 por ciento del total (Robins *et al.*, 1978).

Además, existe otro elemento que hace pensar que la respuesta de la oferta laboral (y, en consecuencia, de los sobrecostes) fue artificialmente baja: los cinco programas anteriores de renta básica tenían una duración limitada en el tiempo, de modo que no resultaba demasiado sensato abandonar empleos moderadamente buenos a cambio de recibir una renta garantizada durante solo algunos ejercicios (justamente por ello, la mayor repercusión de la renta básica se produjo alargando el período de desempleo: quienes *no* tenían

empleo sí veían reducido su interés en encontrarlo). De hecho, el programa con una mayor duración temporal, el SIME/DIME, fue el que comparativamente tuvo una mayor repercusión negativa sobre las horas de trabajo. Por tanto, si acaso los efectos anteriores están todos sesgados a la baja.

En contra de esta interpretación, se ha replicado que los experimentos no podían tomar en consideración otros efectos que tendrían lugar con una renta básica verdaderamente universal. Si se produce una reducción generalizada de la oferta de trabajadores en el mercado laboral, los salarios aumentarán (los empresarios tendrán que ofrecer sueldos mayores para inducir a que las personas trabajen durante más horas), de modo que el efecto neto final sobre los ingresos (menor número de horas trabajadas pero mayor salario por hora) no tiene por qué estar predeterminado: si el salario por hora aumenta, semejante incremento podría compensar el menor número de horas trabajadas, incrementando los ingresos totales.

El problema de esta réplica es que supone con demasiada ligereza que los salarios subirían en caso de incorporarse una renta básica. Es verdad que una renta básica le permite al trabajador declinar ofertas laborales escasamente remuneradas y que, en ese sentido, el empresario solo podrá contratarle si le ofrece salarios más elevados, pero eso no significa necesariamente que termine ofreciéndoselos, ya que el empresario también podría optar, simplemente, por declinar contratarle. Esta última opción es justamente la que se dará cuando el salario mínimo exigido por el trabajador supere su productividad marginal; es decir, si un empleado no está dispuesto a trabajar por menos de 20 000 euros anuales pero su contribución a la generación de beneficios dentro de la empresa no supera los 12 000 euros, es obvio que ese trabajador no será contratado por el empresario; es decir, no será el salario, sino el desempleo, la variable que aumentará. Cuando el puesto de trabajo no sea prescindible para el empresario, podrá darse alguna de estas dos opciones adicionales: la primera es que el salario de ese trabajador se incremente a costa de que se reduzcan los salarios de los trabajadores más cualificados, manteniéndose la factura total de los sueldos pero estrechándose los diferenciales salariales; la segunda es que el salario se incremente a costa de que los beneficios del capitalista se reduzcan. Así pues, solo en estos dos últimos casos la renta básica podría, a través de una reducción de la oferta laboral, incrementar los salarios de los trabajadores menos cualificados (aquellos netamente beneficiados por la implantación de una renta básica). Examinémoslo un poco más de cerca.

En el primer caso, cuando la renta básica induce un aumento de los salarios de los trabajadores no cualificados a costa de los cualificados, lo que sucederá es que los diferenciales salariales entre ambos tipos de empleados se estrecharán. Esto tendrá dos efectos, uno a corto plazo y otro a largo plazo: el efecto a corto plazo es que parte de los trabajadores cualificados tenderán a reducir su oferta laboral (aquellos para los que el efecto sustitución de un menor salario supere el efecto renta); el efecto a largo plazo, mucho más serio, es que, como los diferenciales salariales actúan como indicador e incentivo sobre qué especialización formativa deben emprender cada trabajador, su artificial compresión repercutiría en forma de una insuficiente e inadecuada formación de los trabajadores cualificados futuros (Avarett y Burton, 1996).

El segundo caso, cuando la renta básica permite un alza salarial a costa de los beneficios de la empresa, debe distinguir dos situaciones: si una empresa disfruta de beneficios extraordinarios, los salarios podrán incrementarse sosteniblemente, si bien se incentivará a medio plazo la mecanización empresarial para reemplazar a esos trabajadores; si, en cambio, la empresa no goza de beneficios extraordinarios (es decir, obtiene los beneficios indispensables para pagar la remuneración mínima que exigen los capitalistas para compensarles por la financiación que extienden a la compañía), no habrá margen para que esos beneficios se reduzcan sin que los capitalistas opten por ir desinvirtiendo en la empresa, dando lugar a medio plazo a una reducción de empleo o de salarios dentro de la empresa (Böhm-Bawerk, 1914 [2009], capítulo 4). Sucede que no todas las empresas dentro de una economía pueden gozar de beneficios extraordinarios de manera sostenida en el tiempo, ya que los beneficios extraordinarios son el resultado de algún tipo de ventaja competitiva frente al resto de empresas y, por definición, no todas las empresas pueden tener ventajas competitivas sobre todas las empresas actuales o potenciales: por eso, la renta básica solo podrá aumentar los salarios de una parte de los trabajadores; parte generalmente pequeña, ya que las empresas con ventajas competitivas devienen empresas grandes y las empresas grandes tienden ya pagar mayores salarios que las pequeñas (Feng, 2009).

En suma, los beneficiarios netos de una renta básica tenderán a reducir su oferta laboral y, en la mayoría de los casos, también sus ingresos previos a la percepción de la renta básica, incrementando el coste del programa. Solo en el caso de empresas con una demanda inelástica a corto plazo por los trabajadores no cualificados podrá producirse un alza salarial que parece muy

improbable que compense el descenso de ingresos del resto de trabajadores de la economía. Y, en todo caso, conviene clarificar lo siguiente: aun en el muy improbable caso de que los ingresos totales de los trabajadores antes de impuestos aumentaran como consecuencia del establecimiento de una renta básica, estos ingresos se incrementarían a costa de los de los capitalistas o de otros trabajadores con mayores salarios dentro de la empresa; es decir, no estamos ante un juego de suma positiva (las rentas del trabajo y del capital crecen a la vez porque la producción total se incrementa), sino de suma cero.

Sin embargo, a mi juicio, los efectos más nocivos de la renta básica no afectan a la *cantidad* total de bienes y servicios, sino a su *calidad*. Paradójicamente, este segundo efecto de la renta básica, mucho más perjudicial que el anterior, es blandido por los defensores de la misma como uno de sus más evidentes beneficios.

Imaginemos que la renta básica no tiende a reducir la oferta laboral total dentro de una economía sino a incrementarla; es decir, que el número de horas trabajadas dentro de una sociedad aumenta. ¿Significa ello que esa sociedad es necesariamente más rica que antes? No, pues las horas de trabajo podrían pasar a dedicarse a producir bienes y servicios mucho menos valiosos que antes. Por ejemplo, supongamos que una parte significativa de los agricultores de una sociedad exhiben una fuerte preferencia por escribir haikus y que la renta básica les proporciona un sustento suficiente como para abandonar el campo y dedicarse profesionalmente a la escritura: por mucho que esos agricultores dedicaran ahora el doble de horas diarias a escribir haikus de las que antes dedicaban a arar el campo, el valor de su producción total se desplomaría.

Como hemos expuesto con anterioridad, en una sociedad caracterizada por la división del trabajo, los bienes y servicios deseados se adquieren a través del intercambio voluntario: es necesario ofrecerles a las personas que tienen los bienes que nosotros queremos aquellos bienes que esas personas quieren. Es así como se mantiene la reciprocidad de las relaciones de distribución de los bienes: se truecan productos que ambas partes reputan mutuamente provechosos. Por consiguiente, para conseguir productos que poseen otros, cada persona debe dedicarse a fabricar aquellos bienes que esos otros desean, no los bienes que desea ella misma; es decir, si queremos un ordenador y el fabricante de ordenadores necesita comida, nosotros debemos dedicarnos a producir comida, no haikus que el fabricante de ordenadores no quiere en absoluto.

La renta básica, sin embargo, le confiere a cada persona el derecho a apropiarse forzosamente de una parte de la producción ajena (en el ejemplo anterior, les permite a los agricultores que escriben haikus quedarse con una parte de los ordenadores del fabricante de PC, sin necesidad de ofrecerle los productos que él demanda) y, de este modo, habilita a que cada persona se *independice* de las interdependencias de la división del trabajo: cada cual ya no necesita fabricar lo que el otro necesita para acceder a parte de los bienes generados por ese otro, sino que cada cual puede fabricar lo que quiera —sea esto suficientemente valorado por los demás o no— y proceder a extraerles a los demás por la fuerza las mercancías deseadas. Las relaciones de reciprocidad mutan en parasitismo multilateral, de modo que se generan los incentivos sociales para que no se produzcan aquellos bienes que otros desean, hundiéndose la calidad de la producción agregada que la renta básica pretende redistribuir.

Como digo, este rasgo de la renta básica suele ser reconocido laudatoriamente por sus defensores. Por ejemplo, según Richard Dore (1996) la renta básica permitiría dignificar y realizar muchos trabajos que hoy se consideran carentes de utilidad social, como cultivar bonsáis: «Las cosas serían distintas en lo que he denominado “la nueva sociedad”: una sociedad donde habría que contar entre aquellas personas que viven plácidamente gracias a la renta básica no solo a quienes les resulta complicado encontrar un trabajo pagado, sino también a mucha gente que tiene la habilidad de encontrar ese trabajo pero decide no hacerlo: el poeta novel, el apasionado criador de bonsáis o el activista hiperpolitizado». A su vez, Guy Standing propone redefinir la palabra trabajo para incluir en ella incluso actividades sin utilidad alguna: «Trabajar implica elementos individuales y sociales, una interacción con objetos —materias primas, herramientas, *input*...—, con gente y con instituciones. El grado de creatividad del trabajo puede ser pequeño o al nivel de un genio. El trabajo puede producir o no producir bienes y servicios u objetos útiles» (Standing, 2002, capítulo 10). Y también Daniel Raventós ahonda en esta línea, para incluir en la categoría de trabajo fomentado por la renta básica a aquellas actividades que únicamente redundan en el bienestar de quien las ejecuta: «Entiendo por trabajo un conjunto de actividades, remuneradas o no, que proporcionan bienes y servicios para los miembros de nuestra especie [...]. Según mi definición, trabajo pueden ser actividades que se realizan únicamente en mi propio interés: podría tener un vecino al que le encanta cocinar pasteles para mí y eso sería trabajo con

independencia de que eso me beneficie o no lo haga» (Raventós, 2007, capítulo 4).

Acaso esta sea la consecuencia más relevante de la renta básica: dado que la renta básica nos permite acceder a los bienes y servicios fabricados por otras personas sin vernos compelidos a ofrecerles a esas personas los bienes que ellas demandan, entonces es evidente que se resquebraja el incentivo a especializarnos en aquello que los demás necesitan: cuanto mayor sea el nivel de la renta básica, más autónoma será cada persona para dedicarse a aquellas tareas que solo ella valora. No se trata, en suma, de que la gente vaya necesariamente a trabajar menos, sino de que va a trabajar allá donde la sociedad no valora ese trabajo. Como dice Karl Widerquist: «Los individuos independientes necesitan de una opción de salida con acceso a suficientes recursos externos como para vivir una vida decente por su cuenta o con la gente que ellos escojan. Este acceso a recursos externos los libera de estar obligados, directa o indirectamente, a cooperar activamente con personas con las que no querían cooperar» (Widerquist, 2013, capítulo 2).

Pero evidentemente aquí incurrimos en una contradicción lógica: si nadie produce bienes que sean valorados por los demás, nadie podrá usar su renta básica para adquirir tales bienes inexistentes. Por ejemplo, imaginemos que una sociedad se compone de dos grupos de personas, las que producen alimentos y las que producen ordenadores; y, tras instaurarse una renta básica, los agricultores pasan a dedicarse a escribir haikus y los fabricantes de ordenadores a criar bonsáis; en tal caso, es obvio que en esa sociedad nadie comerá y nadie conseguirá ordenadores. La renta básica, en suma, pretende mantener los beneficios de la división del trabajo implosionando la división del trabajo, pretende que cada cual pueda dedicarse a aquello que quiera al tiempo que se le garantiza acceso a determinados bienes que solo pueden producirse si cada cual *no* se dedica a aquello que quiere (sino a aquello que quieren los demás). No es posible mantener independencia e interdependencia sobre un mismo ámbito a la vez: a mayor renta básica, mayor independencia teórica del individuo frente a las relaciones sociales y, por tanto, menores posibilidades de aprovecharse de la riqueza generada por unas interdependencias sociales que la propia renta básica destruye al garantizar coactivamente independencia frente a tales interdependencias.

En cierto modo, los defensores de la renta básica tratan de contrarrestar este último argumento apelando, como hemos visto, a una ampliación de la definición de «trabajo»: no se trata de que la renta básica destruya la división del trabajo, sino de que amplía lo que tradicionalmente entendemos por

trabajo socialmente beneficioso. Así, para los defensores de la renta básica, la «dictadura del mercado» restringe artificialmente el trabajo al «trabajo remunerado», cuando la división del trabajo debería incluir al menos otras dos categorías de trabajo socialmente beneficioso que, por tanto, también deberían ser merecedoras de los frutos de esa división del trabajo: en concreto, el trabajo doméstico y el trabajo de voluntariado. Sin embargo, justamente la apelación al trabajo doméstico y al trabajo de voluntariado ofrece razones de peso de por qué la renta básica *sí* destruye la reciprocidad sobre la que se asienta la división del trabajo. Tomemos el ilustrativo ejemplo que nos ofrece Daniel Raventós:

Imaginemos que estoy en casa lavando una gran cantidad de calzoncillos estampados. Esa actividad podría ser tanto trabajo remunerado, trabajo de voluntariado o trabajo doméstico, dependiendo de si estoy cobrando por él, si lo estoy haciendo para alguna asociación benéfica de mi vecindario o si lo hago para mí y para mi familia. Este es un punto que querría remarcar: si lavar calzoncillos es visto como trabajo, lo será en los tres casos. Si no es visto como trabajo, no debería serlo visto en ninguno de los tres casos. Lo que es sorprendente es que solo se considere trabajo cuando se recibe una remuneración monetaria (Raventós, 2007, capítulo 4).

Evidentemente, uno es muy libre de denominar trabajo al trabajo doméstico o al voluntariado; de hecho, tiene bastante sentido hacerlo. Pero resulta tramposo equiparar ese «trabajo» con el propio de una economía productiva organizada a través de la división del trabajo. Empecemos con el caso del trabajo doméstico: imaginemos un varón soltero que dedica ocho horas diarias a fabricar y vender ordenadores y que, cuando regresa a casa tras esa jornada laboral, decide dedicar otra hora a limpiar su hogar.

En efecto, es legítimo señalar que esa persona trabaja nueve horas diarias: ocho fabricando y vendiendo ordenadores y una adecentando su vivienda. Pero sería del todo impropio concluir que merece una renta adicional a las que ya está cobrando (por ejemplo, una renta básica) para recompensarle la hora de trabajo doméstico. Fijémonos en la diferencia: cuando esa persona trabaja produciendo y vendiendo ordenadores se está dedicando a fabricar bienes y servicios *para los demás* (y justamente son los demás quienes le proporcionan voluntariamente la renta al comprarle esos ordenadores). Cuando, en cambio, trabaja en limpiar *su* casa se está dedicando a producir bienes y servicios *para sí mismo* (un hogar limpio); por tanto, la remuneración derivada del trabajo doméstico ya la está obteniendo por el disfrute directo de los resultados de su propio trabajo doméstico (trabaja una hora al día para disfrutar de una casa limpia y su remuneración es justamente ese disfrute de la limpieza del hogar).

Como ya explicamos al comienzo de este capítulo: uno puede dedicarse a producir bienes y servicios para uno mismo (economía de autoconsumo) o para los demás (economía de mercado o división del trabajo); lógicamente, para acceder a los bienes que fabrican los demás nos hemos de dedicar a producir bienes para el disfrute ajeno... no para el disfrute propio. El trabajo doméstico es un caso de economía de autoconsumo (yo produzco lo que consumo) donde quien se beneficia es el propio productor. Por eso es absurdo pretender que los demás nos remuneren (a través de una renta básica) por el trabajo doméstico que desempeñamos para nosotros mismos. En este sentido, pues, si la renta básica estimula una sustitución del trabajo remunerado por trabajo doméstico, la división del trabajo y la calidad de la producción total *sí* se estarán resquebrajando: trabajaremos menos para los demás (fabricar ordenadores) y más para nosotros mismos (trabajo doméstico), de modo que los bienes accesibles para los demás se reducirán sustancialmente. En el extremo, si todos abandonáramos nuestro trabajo remunerado y nos dedicáramos a cuidar nuestros jardines o a pintar nuestra casa es obvio que dejaríamos de producir vehículos, ordenadores o medicinas, de modo que no los podríamos comprar con la renta básica (en realidad, en tal escenario extremo dejaría de producirse pintura y el utillaje de jardinería, de modo que ni siquiera podríamos dedicarnos a tales actividades de autoconsumo).

El caso del trabajo de voluntariado no es, en el fondo, demasiado distinto del anterior, aunque ciertamente podría parecerlo. Al fin y al cabo, el beneficiario del trabajo voluntario no es quien presta la labor de voluntariado, sino quien la recibe (por tanto no estamos en economía de autoconsumo). Pero la cuestión es: si el beneficiario del trabajo voluntario no remunera a quien desempeña ese trabajo, ¿por qué deberíamos hacerlo los demás? La persona que ejerce de voluntario puede prestar ese servicio en favor de terceros bien porque se autorrealiza ayudando a los demás o bien porque tiene un fuerte sentido moral por el que cree necesario ayudar a otros sin exigir nada a cambio. Pero en ambas circunstancias el trabajador voluntario se autorremunera por el simple hecho de ayudar a los demás. Existe, desde luego, una tercera posibilidad por la cual la persona necesitada de ayuda no remunere a quien se la presta voluntariamente: porque carece de ingresos con los que pagarle. En este caso, podría considerarse imperativo transferirle renta de terceros a la persona necesitada de ayuda para que, así, esta pueda remunerar a quien la auxilia (por ejemplo, una transferencia de renta a una persona de noventa años sin ingresos y que necesita ayuda para realizar sus actividades más básicas). Pero lo que no deberíamos obviar en ese caso es que

se trata de una redistribución de los ingresos que reduce la división del trabajo productivo y que, precisamente por ello, solo podría llegar a justificarse por motivos de extrema necesidad (rentas mínimas de inserción). Lo que no tendría ningún sentido es sostener que todo trabajo voluntario merece una remuneración por el mero hecho de ser trabajo voluntario: dar voluntariamente clases de esgrima a mi vecino es un trabajo voluntario cuya remuneración le corresponderá en todo caso a mi vecino, pero no al resto de la sociedad (de hecho, si una persona únicamente quisiera prestar las clases de esgrima a cambio de una remuneración que nadie está dispuesto a abonar, sería desastroso para la división del trabajo productivo que se le transfiriera renta a esa persona para que pudiera ofrecer clases de esgrima).

En suma, que la renta básica incentive una sustitución de trabajo remunerado por trabajo doméstico o por trabajo voluntario no modifica su problema de fondo esencial: la renta básica promueve una disolución de la división del trabajo al tiempo que pretende aprovecharse de los frutos derivados de esa división del trabajo. O dicho de otra forma: si todo el mundo, bajo la influencia de una renta básica, se dedicara al trabajo voluntario o al trabajo doméstico... no habría forma de cobrarse la renta básica, ya que no existirían los bienes y servicios que desean adquirir aquellas personas que reciben la renta básica y que se dedican al trabajo doméstico y al voluntariado.

Lo mismo cabría decir, a su vez, con respecto a la sustitución de trabajos altamente remunerados por trabajos escasamente remunerados. Por ejemplo, supongamos una persona que antes de la implantación de la renta básica trabajaba fabricando ordenadores y cobra 15 000 euros anuales. Tras la implantación de una renta básica de 7000 euros, sin embargo, decide dedicarse a cultivar zanahorias en el huerto de su casa que, debido a la muy baja productividad del mismo, apenas le da para ingresar 3000 euros anuales. Ciertamente, en este caso se ha sustituido un trabajo remunerado por otro trabajo remunerado, pero fijémonos en el saldo neto de la contribución de esa persona a la división del trabajo productivo: antes ofrecía a los demás bienes valorados en 15 000 euros y, a cambio de ello, adquiría de los demás bienes valorados en 15 000 euros; tras la implantación de la renta básica ofrece a los demás bienes valorados en 3000 euros anuales y, en cambio, adquiere de los demás bienes por valor de 10 000 euros anuales. De nuevo, si todo el mundo se dedicara a fabricar bienes valorados en 3000 euros anuales, es obvio que no podría mantenerse una renta básica de 7000. Por consiguiente, incluso en aquellos casos en los que la renta básica estimula una sustitución de trabajo

productivo altamente remunerado por trabajo productivo escasamente remunerado, el efecto neto final es el de una merma de la división del trabajo y de la reciprocidad en las relaciones sociales.

En definitiva, el efecto previsible de la renta básica sobre sus beneficiarios netos es el de una importante reducción del valor social generado con su trabajo, tanto por la minoración de la cantidad de trabajo cuanto por la merma de su calidad.

Bibliografía

- Acemoglu, Daron y James A. Robinson, *Por qué fracasan los países*. Deusto, Barcelona, 2012.
- Ackerman, Bruce y Anne Alstott, *The Stakeholder Society*. Yale University, New Haven, 2012.
- Albert, Michael. *Parecon: Vida después del capitalismo*. Akal, Madrid, 2005.
- Anderson, Scott A. «How Did There Come To Be Two Kinds of Coercion?». En *Coercion and the State*, de David Reidy *et al.* Springer, 2008.
- How the Coercer Got Away: Evaluating Nozick-Style Accounts of Coercion*, Manuscrito pendiente de publicación.
- Angner, Erik. «Revisiting Rawls: A Theory of Justice in the light of Levi's theory of decision». *Theoria*, vol. 70, n.º 1 (2004).
- Arcarons, Jordi *et al.* «Un modelo de financiación de la Renta Básica para el conjunto del Reino de España: sí, se puede y es racional». En Sin Permiso, 2014.
- Arrow, Kenneth. *Elección social y valores individuales*. Planeta, Barcelona, 1994.
- Atkinson, Anthony B. «Participation Income». *Citizen's Income Bulletin*, n.º 16 (1993).
- Auten, Gerald; Geoffrey Gee y Nicholas Turner. «Income Inequality, Mobility and Turnover at the Top in the U. S., 1987 - 2010». *American Economic Review*, vol. 103, n.º 3 (2013).
- Averett, Susan y Mark Burton. «College attendance and the college wage premium: Differences by gender». *Economics of Education Review*, vol. 15, n.º 1 (1996).
- Bakija, Jon; Adam Cole y Bradley Heim. «Jobs and Income Growth of Top Earners and the Causes of Changing Income Inequality: Evidence from U. S. Tax Return Data». Working Paper (2009).
- Barnett, Randy. *The Structure of Liberty*. Oxford University Press, Oxford, 2008.
- Barro, Robert y Jong Wha Lee. «A new data set of educational attainment in the world, 1950-2010». *Journal of Development Economics*, vol. 104 (2013).
- Bastos Boubeta, Miguel Anxo. «La propuesta de la renta básica de ciudadanía: una nota crítica». *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 4, n.º 2 (2005).
- Beito, David T. *From Mutual Aid to the Welfare State: Fraternal Societies and Social Services, 1890-1967*. University of North Carolina Press, Chapel Hill (EE. UU.), 2000.
- Bell, Thomas. «Polycentric Law». *Humane Studies Review*, vol. 7, n.º 1 (1992).
- Benson, Bruce. *Justicia sin Estado*. Unión Editorial, Madrid, 1990 [2000].
- Berlin, Isaiah. «Dos conceptos de libertad», en *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Blackmore, Susan. *La máquina de los memes*. Paidós, Barcelona, 2000.
- Boldrin, Michele y David K. Levine. *Against Intellectual Monopoly*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Böhm-Bawerk, Eugen. *¿Poder o ley económica?* Unión Editorial, Madrid, 1914 [2009].

Boettke, Peter y Adam Martin. «Taking the “G” Out of BIG: A Comparative Political Economy Perspective on Basic Income». En *Basic Income and the Free Market*, de Guinevere Liberty Nell. Palgrave Macmillan, Londres, 2013.

Boso, Àlex; Irkus Larrinaga y Mihaela Vancea. «Basic Income for Immigrants too». Ponencia presentada en el XVI World Congress of Sociology (2006).

Bowles, Samuel y Herbert Gintis. «Power and Wealth in a Competitive Capitalist Economy». *Philosophy and Public Affairs*, vol. 21, n.º 4 (1992).

Brennan, Jason. *The Ethics of Voting*. Princeton University Press, Princeton, 2011.

—*Why Not Capitalism?* Routledge, Londres, 2014.

Buchanan, James. *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán*. Katz Editores, Madrid, 2009.

Burtless, Gary. «The Work Response to a Guaranteed Income: A Survey of Experimental Evidence». Federal Reserve Bank of Boston, vol. 30 (1986).

Cahuc, Pierre y Andre Zylberberg. *Labor Economics*. The MIT Press, Cambridge (EE. UU.), 2004.

Calabresi, Guido y A. Douglas Melamed. «Property Rules, Liability Rules, and Inalienability: One View of the Cathedral». *Harvard Law Review*, vol. 85, n.º 6 (1972).

Calderón Cuevas, Eduardo y Óscar Valiente González. «La renta básica como política alternativa para combatir el trabajo infantil». Ponencia en el décimo Congreso del BIEN, 2004.

Caplan, Bryan. *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*. Princeton University Press, Princeton, 2007.

—«Why Should We Restrict Immigration?». *Cato Journal*, vol. 32, n.º 1 (2007).

—Y Zachary Gochenour. «An entrepreneurial critique of Georgism». *The Review of Austrian Economics*, vol. 26, n.º 4 (2013).

Chambers-Hunter, William. *British Union and Social Credit*. Steven Books, Londres, 1938 [2002].

Chartier, Gary. *Radicalizing Rawls: Global Justice and the Foundations of International Law*. Palgrave Macmillan, Londres, 2014.

Christensen, Erik. «A Global Ecological Argument for a Basic Income». Ponencia en el duodécimo congreso del BIEN, 2008.

Clemens, Michael A. «Economics and Emigration: Trillion-Dollar Bills on the Sidewalk?». *Journal of Economic Perspectives*, vol. 25, n.º 3 (2011).

Coase, Ronald. «The problem of social cost». *The Journal of Law and Economics*, vol. 3 (1960).

Cohen, Gerald A. *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Siglo XXI, Madrid, 1986.

Crisp, Roger. «Equality, Priority, and Compassion». *Ethics*, vol. 113, n.º 4 (2003).

Cunliffe, John y Guido Erreygers. *The Origins of Universal Grants*. Palgrave Macmillan, Londres, 2004.

Davide, Tondani. «Universal Basic Income and Negative Income Tax: Two Different Ways of Thinking Redistribution». *Journal of Socio-Economics*, vol. 38, n.º 2 (2009).

Dawkins, Richard. «Viruses of the Mind». En *Dennett and His Critics: Demystifying Mind*, de Bo Dahlbom. Wiley, 1993.

De Soto, Hernando. *El misterio del capital*. Península, Barcelona, 2001.

Demsetz, Harold. «Toward a Theory of Property Rights». *The American Economic Review*, vol. 57, n.º 2 (1967).

Dennett, Daniel. *La evolución de la libertad*. Paidós, Barcelona, 2004.

Diamond, Jared. *El mundo hasta ayer. ¿Qué podemos aprender de las sociedades tradicionales?* Barcelona, Debate, 2013.

Dore, Ronald. «A Feasible Jerusalem?». *The Political Quarterly*, vol. 67, n.º 1 (1996).

Douglas, Clifford H. *Social Credit*. 1924 [1933].

—*The monopoly of credit*. Chapman and Hall, Londres, 1931.

—*The use of social credit*. 1935.

Downs, Anthony. *Teoría económica de la democracia*. Aguilar, Barcelona, 1973.

Dynan, Karen E.; Jonathan Skinner y Stephen Zeldes. «Do the Rich Save More?». *Journal of Political Economy*, vol. 112, n.º 2 (2004).

Easterly, William. *En busca del crecimiento*. Antoni Bosch Editor, Barcelona, 2003.

Einzig, Paul. *Fundamentos económicos del fascismo*. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1934.

Elgarte, Julieta M. «Basic Income and the Gendered Division of Labour». *Basic Income Studies*, vol. 3, n.º 1 (2008).

Engels, Friedrich. *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Debarris, Barcelona, 1998.

—*El origen de la familia, la propiedad y el Estado*. Fundamentos, Madrid, 1884 [1996].

—«A Letter to J. Bloch». 21 de septiembre de 1890.

Felber, Christian. *La economía del bien común*. Madrid: Deusto, 2012.

Feng, Shuaizhang. «Return to Training and Establishment Size: A Reexamination of the Size-Wage Puzzle». IZA Discussion Paper n.º 4143 (2009).

Foldvary, Fred. «The Geolibertarian Ethics of Land Rent». *Bleeding Heart Libertarians*, 25 de abril de 2012.

Frankman, Myron J. «A Planet-Wide Citizen's Income: Espousal and Estimates». Ponencia presentada en el noveno Congreso de BIEN, 12-14 de septiembre de 2002.

Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes, 1997.

Frey, Bruno. «Functional, Overlapping, Competing Jurisdictions: Redrawing the Geographic Borders of Administration». *European Journal of Law Reform*, vol. V, n.º 3-4 (2005).

Frey, Carl Benedikt y Michael A. Osborne. «The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerisation?». Working Paper de la Oxford Martin School (2013).

Friedman, David. «What's Wrong with Mushy?». Blog de David Friedman, 22 de mayo de 2013a.

—«Problems with "Libertarian" Arguments for Income Redistribution». *Libertarianism.org*, 7 de diciembre de 2013b.

Friedman, Milton. *Capitalismo y libertad*. Síntesis, Madrid, 2012.

—Y Friedman, Rose. *Libertad de elegir*. Editorial Gota a Gota, Madrid, 2008.

—Entrevista realizada por Eduardo Matarazzo Suplicy para el BIEN, 2002.

Galloway, Lowell y Richard K. Vedder. «Wages, Prices, and Employment: Von Mises and the Progressives». *The Review of Austrian Economics*, vol. 1, n.º 1 (1987).

George, Henry. *Progreso y miseria*. Comares, Granada, 2008.

Gladstone, David et al. *Before Beveridge: Welfare Before the Welfare State*. Civitas, 1999.

Glendinning, Chellis, *Notes Toward a Neo-Luddite Manifesto*. 1990.

Goodin, Robert E. *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Gorz, André. *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*. Polity Press, Stafford, 1999.

Green, David. *Reinventing Civil Society*. Civitas, 1993.

Hardin, Garrett. «The Tragedy of the Commons». *Science*, vol. 162, n.º 3859 (1968).

Harris, Marvin. *Caníbales y reyes*. Alianza, Madrid, 1997.

Harsanyi, John C. *The American Political Science Review*, vol. 69, n.º 2 (1975).

Hart, H. L. A. «Rawls on Liberty and Its Priority». *The University of Chicago Law Review*, vol. 40, n.º 3 (1973).

Hayek, Friedrich. «The Paradox of Thrift». En *Prices and Production and other works*, de Friedrich Hayek. The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 1929 [2008].

—*Camino de servidumbre*. Alianza Editorial, Madrid, 1944 [2005].

—*Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial, Madrid, 1960 [1998].

—«Reglas y orden». En *Derecho, Legislación y libertad*, de Friedrich Hayek. Unión Editorial, Madrid, 1973 [2006].

—«El espejismo de la justicia social». En *Derecho, Legislación y libertad*, de Friedrich Hayek. Unión Editorial, Madrid, 1976 [2006].

—«El orden político de una sociedad libre». En *Derecho, Legislación y libertad*, de Friedrich Hayek. Unión Editorial, Madrid, 1979 [2006].

—*Hayek sobre Hayek: un diálogo autobiográfico*. Unión Editorial, Madrid, 1994 [2010].

Hazan, Moshe y Binyamin Berdugo. «Child Labour, Fertility, and Economic Growth». *The Economic Journal*, vol. 112, n.º 482 (2002).

Heeskens, René. «Earth Dividend and Global Basic Income: A Promising Partnership». Global Basic Income Foundation, 2005.

Heiner, Michel. «Global Basic Income and its Contribution to Human Development and Fair Terms of Global Economic Co-Operation: A Political-Economic Outlook». Ponencia presentada en el Congress of the Basic Income Earth Network, 20-21 de junio de 2008.

Hirschman, Alfred. *Salida, voz y lealtad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

Howard, Michael W. «Basic Income and Migration Policy: A Moral Dilemma?». Ponencia presentada en el décimo congreso de BIEN, 18-21 de septiembre de 2004.

- Huseby, Robert. «Sufficiency: Restated and Defended». *The Journal of Political Philosophy* vol. 18, n.º 2 (2010).
- Huemer, Michael. *The Problem of Political Authority*. Palgrave Macmillan, Londres, 2012a.
- «In praise of passivity». *Studia Humana*, vol. 1, n.º 2 (2012b).
- «Is Basic Income Permissible?». En *Cato Unbound: The Basic Income and the Welfare State*, 6 de agosto de 2014a.
- «Property, Georgism, and the Safety Net». En *Cato Unbound: The Basic Income and the Welfare State*, 18 de agosto de 2014b.
- Hum, Derek y Wayne Simpson, «Economic Response to a Guaranteed Annual Income: Experience from Canada and the United States». *Journal of Labor Economics* vol. 11, n.º 1 (1993).
- Institute of Economics the Academy of Sciences of the U. S. S. R. *Political Economy*. Lawrence & Wishart, Londres, 1957.
- Jasay, Anthony. *El Estado*. Alianza, Madrid, 1993.
- Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism*. The Institute of Economics Affairs, 1991.
- Against Politics: On Government, Anarchy, and Order*. Routledge, Londres, 1997.
- Justice and its Surroundings*. Liberty Fund, Indianápolis, 2002.
- «Freedom from a Mainly Logical Perspective». *Philosophy*, vol. 80, n.º 314 (2005).
- «Justice, Luck, Liberty», en *Liberty & Justice*, de Tibor Machan. Hoover Institution Press Publication, Stanford, 2006.
- Kaczynski, Ted. *The Road Revolution*. Xenia, 2008.
- Kelly, Robert L. *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- King, Martin Luther. *Adónde vamos. ¿Caos o comunidad?* Aymá, Barcelona, 1968.
- Klein, Daniel B. «Against Overlordship». *The Independent Review*, vol. 16, n.º 2 (2011).
- Kolakowski, Leszek. *Las principales corrientes del marxismo*. 3 vols., Alianza, Madrid, 1983.
- Kornai, János. *The Socialist System: The Political Economy of Communism*. Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Kuhn, Steven y Mary Stiner, «What's a Mother to Do? The Division of Labor among Neandertals and Modern Humans in Eurasia». *Current Anthropology*, vol. 47, n.º 6 (2006).
- Kukathas, Chandran. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Kurzweil, Ray. *La singularidad está cerca*. Lola Books, Berlín, 2012.
- Kymlicka, Will. *Filosofía política contemporánea: una introducción*. Ariel, Barcelona, 1990 [1995].
- Leoni, Bruno. *La libertad y la ley*. Unión Editorial, Madrid, 1961 [2010].
- Lindbeck, Assar y Dennis J. Snower, «Wage Setting, Unemployment, and Insider-Outsider Relations». *The American Economic Review*, vol. 76, n.º 2 (1986).
- Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Alianza, Madrid, 2004.
- Lovett, Frank. *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford University Press, Oxford, 2010.

- Lomasky, Loren. *Persons, Rights, and the Moral Community*. Oxford University Press, Oxford, 1987.
- & Geoffrey Brennan. «Against reviving republicanism». *Politics Philosophy Economics*, vol. 5, n.º 2 (2006).
- Mack, Eric. «The Self-Ownership Proviso: a New and Improved Lockean Proviso». *Social Philosophy and Policy*, vol. 21, n.º 1 (1995).
- Marx, Karl. *La ideología alemana*. Akal, Madrid, 2014.
- Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI, México, 2003.
- Crítica del programa de Gotha*. Aguilera, Madrid, 1968.
- El Capital*, tomo III. Fondo de Cultura Económica, México DF, 1894 [2007].
- Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Start Publishing, Nueva York, 1927 [2013].
- McKay, Ailsa. *The Future of Social Security Policy*. Routledge, Londres, 2005.
- McCloskey, Deirdre. *The Bourgeois Virtues: Ethics in the Age of Commerce*. University of Chicago Press, Chicago, 2006.
- McKean, Margaret A. «Common Property: What Is It, What Is It Good for, and What Makes It Work». En *People and Forests: Communities, Institutions, and Governance*, de Clark C. Gibson et al. The MIT Press, Cambridge (EE. UU.), 2000.
- Merino, Raquel. *Una sociedad de propietarios*. Instituto Juan de Mariana, Madrid, 2006.
- Mirrlees, James et al. *Tax by Design*. Institute of Fiscal Studies, Londres, 2011.
- Mises, Ludwig. *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*. Ludwig von Mises Institute, 1920 [2005].
- Moffitt, Robert A. y Kenneth C Kehr. «The Effect of Tax and Transfer Programs on Labor Supply: The Evidence from the Income Maintenance Experiments». En *Research in Labor Economics*, vol. 4, de Ronald Ehrenberg. JAI Press, 1981.
- Mon, J. P.; H. G. Heiman y R. Winterhalter. «Social money for financing basic income». Ponencia en International Conference On Basic Income, 2004.
- Mosley, Oswald. *Tomorrow We Live*. Black House Publishing, 1938 [2012].
- Muldoon, Ryan et al. «Disagreement behind the veil of ignorance». *Philosophical Studies* vol. 170, n.º 3 (2013).
- Murray, Charles. *In Our Hands: A Plan To Replace the Welfare State*. Aei Press, 2006.
- Musgrave, Richard. «Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-off». *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 88, n.º 4 (1974).
- Mussolini, Benito. *El fascismo*. Wotan, Barcelona, 1976.
- Mylondo, Baptiste. «Can the basic income lead to economic degrowth?». Ponencia en el decimocuarto congreso del BIEN, 2012.
- Nardielli, Clark. «Child Labor and the Factory Acts». *The Journal of Economic History*, vol. 40, n.º 4 (1980).
- Negri, Antonio y Michael Hardt. *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2000.
- Multitud*. Random House Mondadori, Barcelona, 2004.

- Commonwealth*. Akal, Madrid, 2011.
- Nozick, Robert. «Coercion». En *Philosophy, Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, de White Morgenbesser. St Martin's Press, 1969.
- Anarquía, estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- Meditaciones sobre la vida*. Gedisa, Barcelona 1992.
- Invariances: The Structure of the Objective World*. Harvard University Press, Harvard, 2001.
- Oakeshott, Michael. *Lecturas de historia del pensamiento político*. 2 vols. Unión Editorial, Madrid, 2012-2013.
- Ohanian, Lee H. «What “or Who” Started the Great Depression?». *Journal of Economic Theory* vol. 144, n.º 6 (2009).
- Ollman, Bertell. *Alienación, Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*. Amorroutu, Buenos Aires, University Press, Cambridge, 1975.
- Olson, Mancur. *Auge y decadencia de las naciones*. Ariel, Barcelona 1986.
- Oppenheimer, Franz. *The State*. WB Huebsch, 1919 [1922].
- Orton, Ian Gareth. «Eliminating Child Labour: The Promise of a Basic Income». Ponencia presentada en el duodécimo congreso de BIEN, 2008.
- Ostrom, Elinor. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Parfit, Derek. «Equality and Priority». *Ratio*, vol. 10, n.º 3 (1997).
- Pascar, Paula. «Why Sufficiency Is Not Enough». *Ethics*, vol. 117, n.º 2 (2007).
- Pennington, Mark. «Hayekian Political Economy and the Limits of Deliberative Democracy». *Political Studies*, vol. 51 (2003).
- Pettit, Philip. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós, Barcelona, 2004.
- «Republican Freedom and Contestatory Democratization». En *Democracy's Value*, de Ian Shapiro y Casiano Hacker-Cordon. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- «A Republican Right to Basic Income?». *Basic Income Studies*, vol. 2, n.º 2 (2007).
- & José Luis Martí. *A Political Philosophy in Public Life: Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Princeton University Press, Princeton, 2010.
- Pigou, Arthur C. *The Economics of Welfare*. Londres: Macmillan and Co., 1932.
- Piketty, Thomas. *El capital en el siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2014.
- Pinker, Steven. *La table rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Paidós, Barcelona, 2009.
- Popper, Karl. *Conjeturas y refutaciones*. Paidós, Barcelona, 1994.
- Pound, Ezra. *Jefferson and/or Mussolini*. Stanley Nott, Londres, 1935a.
- What is Money For?*, 1935b.
- America, Roosevelt, and the Causes of Present War*. Peter Russell; Londres, 1944 [1951].
- Cantares completos*. Cátedra, Madrid, 2000.
- Presley, Sharon. «Mutual Aid is not Just Historical: Modern Alternative Services». Libertarianism.org, 19 de febrero de 2015.

Primo de Rivera, José Antonio. «Una bandera que se alza». *Acción Española*. 1 de noviembre de 1933.

Raventós, Daniel. *Basic Income: The material Conditions of Freedom*. Pluto Press, Londres, 2007.

—& David Casasas. «Republicanism and Basic Income: The Articulation of the Public Sphere from the Repoliticization of the Private Sphere». Ponencia del noveno Congreso de BIEN, 2002.

Rallo, Juan Ramón. *Una revolución liberal para España*. Deusto, Barcelona, 2014a.

—«¿Qué pasó con los superricos de 1987». *Vozpópuli*. 3 de abril de 2014b.

Rawls, John. *Teoría de la justicia*. 2.ª ed., Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1997.

—«Kantian Constructivism in Moral Theory». *The Journal of Philosophy*, vol. 77, n.º 9 (1980).

—«Justice as Fairness: Political not Metaphysical». *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n.º 3 (1985).

—*El liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 1996.

—*El derecho de gentes y «Una revision de la idea de razón pública»*. Paidós, Barcelona, 2001.

—*La justicia como equidad*. 2.ª ed., Tecnos, Madrid, 2002.

Reade, Arthur. «National Socialism and Social Credit». *Action*. 11 de septiembre de 1937.

Rey Pérez, José Luis. «A Legal View on Basic Income». Ponencia en el décimo Congreso del BIEN, 2004.

—& Francisco Javier Alonso Madrigal. «What Type of Taxes Demands Basic Income?». Ponencia en el duodécimo congreso del BIEN, 2008.

Richardson, Henry S. *Democratic Autonomy: Public Reasoning about Ends of Policy*. Oxford University Press, Oxford, 2003.

Rifkin, Jeremy. *El fin del trabajo*. Paidós, Barcelona, 2010.

Robins, P. K., «Labor supply response of family heads and implications for a national program». En *A Guaranteed Annual Income: Evidence from a Social Experiment*, de P. K. Robins *et al.* Academic Press, 1980.

—*Et al.* «The Labor-Supply Effects and Costs of Alternative Negative Income Tax Programs». *The Journal of Human Resources*, vol. 13, n.º 1 (1978).

Rocco, Alfredo. *The Political Doctrine of Fascism: International Conciliation*. Literary Licensing, Whitefish (MT), 1926 [2013].

Rothbard, Murray. «The Single Tax: Economic and Moral Implications and A Reply to Georgist Criticisms». En *The Logic of Action One: Applications and Criticisms from the Austrian School*, de Murray Rothbard. Edward Elgar, Cheltenham Glos-Northhampton, 1997.

Rubin, Paul. «Folk Economics». *Southern Economic Journal*, vol. 70, n.º 1 (2003).

Samson, Michael *et al.* «The Macroeconomic Implications of Poverty-Reducing Income Transfers». Ponencia presentada en el noveno congreso de BIEN, 2002.

Sandel, Michael J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge (EE. UU.), 1996.

—*Justice: What's the Right Thing to Do*. Farrar, Strauß and Giroux, 2010.

Sanz-Sanz, José Felix *et al.* «Personal Income Tax Reforms and the Elasticity of Reported Income to Marginal Tax Rates: An Empirical Analysis Applied to Spain». Working Paper para Victoria Business

School (2014).

Say, Jean Baptiste. *Tratado de Economía Política*. Fondo de Cultura Económica, México DF, 1803 [2001].

Schachtschneider, Ulrich. «Ecological Basic Income —an Acceleration Brake». Degrowth Conference, Leipzig 2014.

Searle, John R. «How to Derive “Ought” From “Is”». *The Philosophical Review*, vol. 73, n.º 1 (1964).

Schmidtz, David. *The Elements of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Schuppert, Fabian. «Justice and Income for All? The Limits of Political Reality for a Truly Universal Basic Income». Ponencia presentada en el undécimo congreso de BIEN, noviembre de 2006.

—*Freedom, Recognition and Non-Domination: A Republican Theory of (Global) Justice*. Springer, 2014.

Singer, Peter. «The Right to Be Rich or Poor». *The New York Review of Books*, 6 de marzo de 1975.

—*Practical Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979 [1993].

Sisk, Timothy. *Democracy at the Local Level: A Guide for the South Caucasus*. International IDEA, Estocolmo, 2001.

Smith, Eric Alden. «Risk and uncertainty in the “original affluent society: evolutionary ecology of resource-sharing and land tenure”», en *Hunters and Gatherers: History, Evolution and Social Change*, de Tom Ingold. Berg Publishers, Oxford, 1988.

Speth, John D. «Seasonality, resource stress, and food sharing in so-called “egalitarian” foraging societies». *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 9, n.º 2 (1990).

Standing, Guy. *Beyond New Paternalism: Basic Security as Equality*. Verso, Londres-Nueva York, 2002.

—«Income security: why unions should campaign for a basic income». *TRANSFER*, vol. 10, n.º 4 (2004a).

—Promoting Income Security as a Right. Anthem Press, Londres, 2004b.

—*The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic, Londres, 2011.

Steiner, Hillel. «Left-Libertarianism and the Ownership of Natural Resources». *Bleeding Heart Libertarians*, 24 de abril de 2012.

Stigler, George. «Director’s Law of Public Income Redistribution». *Journal of Law and Economics*, vol. 13, n.º 1 (1970).

Theobald, Robert. *Free Men and Free Markets*. Clarkson Potter, Nueva York, 1963.

Tobin, James *et al.* «Is a Negative Income Tax Practical?». *The Yale Law Journal*, vol. 77, n.º 1 (1967).

Tomasi, John. *Liberalism Beyond Justice: Citizens, Society and the Boundaries of Political Theory*. Princeton University Press, 2001.

—*Free Market Fairness*. Princeton University Press, Princeton, 2012.

Tooley, James y Dixon, Pauline. *La educación privada es beneficiosa para los pobres*. Cato Institute/Universidad Francisco Marroquín, Guatemala, 2006.

- Trivers, Robert L. «The Evolution of Reciprocal Altruism». *The Quarterly Review of Biology*, vol. 46, n.º 1 (1971).
- Van der Vossen, Bas. «In defense of the ivory tower: Why philosophers should stay out of politics». *Philosophical Psychology*, vol. 1, n.º 19 (2014).
- Van Donselaar, Gijs. *The Right to Exploit: Parasitism, Scarcity, and Basic Income*. Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Van Dun, Frank. «Freedom and Property: When They Conflict». *Mises Daily*, 29 de octubre de 2009.
- Van Parijs, Philippe. «Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income». *Philosophy & Public Affairs*, vol. 20, n.º 2, Spring (1991).
- Y Robert Van der Veen. «A Capitalist Road to Communism». *Theory & Society*, vol. 15 n.º 5 (1986).
- Y Michel Genet. «The Eurogrant». *BIRG Bulletin*, n.º 15 (1992).
- Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*. Paidós, Barcelona, 1996.
- «Hybrid Justice, Patriotism, and Democracy: A Selective Reply». En *Real Libertarianism Reassessed*, de Philippe Van Parijs et al. Palgrave, Londres, 2003.
- «Basic Income: A simple and powerful idea for the 21st century». En *Redesigning Distribution*, Bruce Ackerman et al. Verso, Londres, 2006.
- Y Yannick Vanderborght. «Basic Income, Globalization and Migration». En *Sustainable Utopia and Basic Income in a Global Era*, de Basic Income Korea Network. 2010.
- Widerquist, Karl. «A failure to communicate: what (if anything) can we learn from the negative income tax experiments?». *The Journal of Socio-Economics*, vol. 34, n.º 1 (2005).
- Independence, Propertylessness, and Basic Income: A theory of freedom as the power to say no*. Palgrave Macmillan, Londres, 2013.
- Y Michael Howard. *Alaska's Permanent Fund Dividend*. Palgrave Macmillan, Londres, 2012.
- Winterhalder, Bruce. «Diet Choice, Risk, and Food Sharing in a Stochastic Environment». *Journal of Anthropological Archeology*, vol. 5 (1986).
- Wright, Erik Olin. «Basic Income as a Socialist Project». *Basic Income Studies*, vol. 1, n.º 1 (2006).
- Yeager, Leland B. *Ethics as Social Science: The Moral Philosophy of Social Cooperation*. Edward Elgar, Cheltenham Glos-Northampton, 2001.
- Yellen, Janet. «Efficiency Wage Models of Unemployment». *The American Economic Review*, vol. 74, n.º 2 (1984).
- Zelleke, Almaz. «Reconsidering Independence: Foundations of a Feminist Theory of Distributive Justice». *Basic Income Studies*, vol. 3, n.º 1 (2008).
- Zwolinski, Matt. «The Ethics of Price Gouging». *Business Ethics Quarterly*, vol. 18, No. 3 (2008a).
- «The Separateness of Persons and Liberal Theory». *The Journal of Value Inquiry*, vol. 42 (2008b).
- «Taxation is not Slavery». *Bleeding Heart Libertarians*, 16 de octubre de 2013a.
- «The Libertarian Case for a Basic Income». *Libertarianism.org*, 5 de diciembre de 2013b.

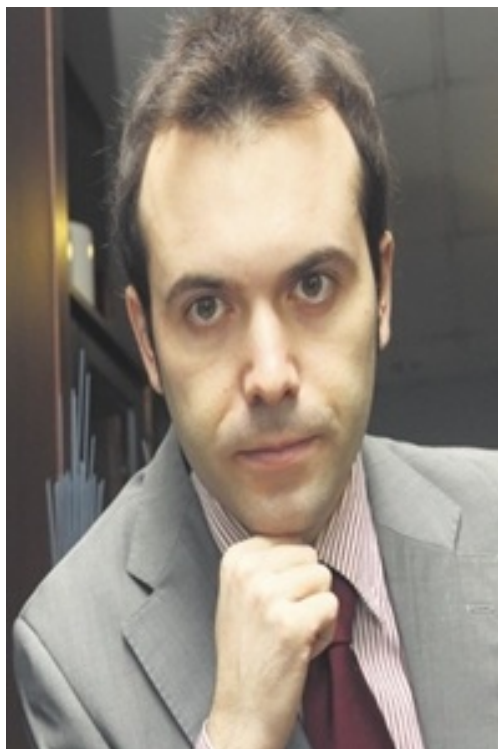
—«A Basic Income as Reparation: Response to My Critics, Part 1». *Libertarianism.org*, 16 de diciembre de 2013c.

—«The Pragmatic Libertarian Case for a Basic Income Guarantee». En *Cato Unbound: The Basic Income and the Welfare State*. 4 de agosto de 2014a.

—«Externalities All the Way Down: A Response to Huemer on Land Rent». En *Cato Unbound: The Basic Income and the Welfare State*. 2 de septiembre de 2014b.

Agradecimientos

Me gustaría agradecer a Aitor Aizpitarte, Lluc Puig, José Luis Ricón y Gustavo Sanromán los muy valiosos comentarios que me efectuaron tras la lectura de este libro y con los que he podido enriquecer enormemente su contenido. Cualquier error en la obra es de mi entera responsabilidad.



JUAN RAMÓN RALLO JULIÁN, (Benicarló, 1984). Juan Ramón Rallo es doctor en Economía, habiendo concluido la licenciatura con Premio Extraordinario de fin de carrera y licenciado en Derecho con Premio Extraordinario de fin de carrera por la Universidad de Valencia, así como máster en economía de la Escuela Austriaca por la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid. Actualmente es profesor en el centro de estudios OMMA y en el centro de estudios ISEAD. Ha recibido el «Premio Julián Marías» 2011 a la trayectoria científica en el ámbito de las ciencias sociales para menores de 40 años. Asimismo es analista económico de esRadio y director del Instituto Juan de Mariana.

Notas

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

[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 distributiva debería convalidar la hambruna, oponiéndose a cualquier redistribución forzosa para paliarla, mientras que el enfoque consecuencialista se preocuparía por remediarla aun cuando modificara distribuciones de recursos alumbradas por procedimientos justos: en su opinión, este caso demostraría la superioridad del segundo sobre el primero. Sucede que el problema de las hambrunas bien podría entrar en la categoría del «horror moral catastrófico» de Nozick, lo que permitiría tolerar dentro del enfoque procedimentalista alteraciones en el régimen de protección de los derechos de propiedad. Sen, sin embargo, rechaza esta solución por cuanto a su juicio es incoherente con el resto del marco de justicia distributiva de carácter procedimental (Sen 1999, capítulo 3). Mas resulta completamente ilusorio pensar que un sistema de justicia puede estar del todo blindado frente a las consecuencias o del todo blindado frente a los procesos. El propio Sen, partidario de un enfoque

consecuencialista, se ve forzado a admitir que «las capacidades no nos dicen lo suficiente sobre la equidad o la igualdad del proceso»: por ejemplo, si la justicia solo se preocupara por la distribución final de las capacidades, Sen reconoce que, como las mujeres viven más que los hombres, deberíamos otorgarles una mayor asistencia sanitaria a los hombres que a las mujeres, pero eso, sostiene, «constituiría una violación flagrante de la equidad del proceso [...] y parece razonable afirmar que, en casos como este, la equidad del proceso pueda prevalecer sobre las oportunidades incluidas dentro del significado de libertad» (Sen, 2009, capítulo 14). Tampoco Sen, por tanto, puede rechazar por entero un enfoque procedimentalista de la justicia. Todo sistema razonable, pues, tenderá a delimitar la justicia tanto por los procedimientos como por las consecuencias: el liberalismo solo establece que el procedimiento ha de gozar de una prioridad (casi) absoluta sobre las consecuencias para así respetar imparcialmente los derechos de cada persona, de modo que las excepciones sean verdaderamente *excepcionales* (como con el caso del indulto en la justicia penal). <<

[3] El ejemplo más conocido de una renta básica financiada a través de la propiedad privada comunal sobre un recurso natural son los dividendos del Fondo Permanente de Alaska, abonados por los ingresos que proporciona la explotación del petróleo (Widerquist y Howard, 2012). <<

[4] Sin duda, puede argumentarse que las rentas extraordinarias de muchas de esas profesiones proceden de privilegios regulatorios que violan *actualmente* derechos ajenos. Pero, en tal caso, la respuesta más inmediata debería ser la de eliminar tales privilegios regulatorios, no la de establecer una renta básica. A su vez, uno podría legítimamente plantear la conveniencia de que las personas que se benefician actualmente de tales privilegios regulatorios (y cuya información sí está disponible por los registros fiscales) reparen el daño causado a las restantes personas no privilegiadas; pero esa reparación no se efectuaría, en tal caso, a través de una renta básica, sino de pagos compensatorios específicos y acotados (indemnizaciones). <<

[5] Desde el derecho romano, de hecho, existe una institución jurídica que salvaguarda la propiedad del tercer adquirente de buena fe que haya mantenido la posesión del bien de manera pacífica, continuada y pública: la llamada «usucapión». <<

[6] Conviene aclarar que calificar a una persona como «beneficiaria neta» del Estado de bienestar no implica que sea beneficiaria neta de la existencia del Estado. El Estado no solo se dedica a redistribuir la renta sino a regular multitud de actividades privadas. Muchas de esas regulaciones (como las laborales o la protección a la «propiedad» intelectual) terminan paradójicamente perjudicando a quienes son beneficios netos del Estado de bienestar sin, a su vez, beneficiar a nadie más. No son esencialmente políticas redistributivas vía regulaciones sino simples destrucciones de riqueza: no son juegos de suma cero, sino de suma negativa. <<

[7] Nótese, a este respecto, la marcada contradicción de Friedman: el economista de Chicago rechaza la filantropía privada porque cree que la gente adoptaría comportamientos oportunistas para evitar sufragarla, pero, en cambio, apela a la buena voluntad de esa misma gente para que no adopten comportamientos oportunistas como electores. ¿Por qué entonces no apeló a la buena fe de la ciudadanía para sufragar equitativamente la filantropía privada? <<

[8] La adscripción de Rawls al pensamiento socialdemócrata es controvertida, en tanto suele asociársele al socioliberalismo o liberalismo de izquierdas. La diferencia entre ambas corrientes no es demasiado nítida, pero acaso pudieran diferenciarse en que el socioliberalismo tiene una visión de la justicia de carácter más individualista mientras que la socialdemocracia apela más bien a una visión social de la misma. Si aceptáramos esta distinción, Rawls se hallaría estrictamente en el socioliberalismo y no en la socialdemocracia. Mas, como señalamos, la distinción no es muy nítida y el propio Rawls afirmaba en el prefacio de su edición revisada de la *Teoría de la justicia* (1971 [1999]) que su concepción de justicia tiene «un carácter socioliberal o socialdemócrata». Dado que en España este segundo término es mucho más usado y reconocible que el primero, optamos por emplearlo. <<

[9] En realidad, sin embargo, el valor del capital depende de que sea continuamente invertido y reinvertido en la satisfacción de las necesidades de los consumidores. Visto desde este prisma, el valor del capital no es más que una estimación presente del valor esperado del trabajo futuro del capitalista seleccionando proyectos de inversión generadores de valor. Este hecho, que suele observarse muy claramente con los profesionales autónomos (por ejemplo, el valor del capital de un contrato de exclusividad con un escritor afamado depende del valor esperado de su trabajo futuro escribiendo novelas), es en cambio desdeñado cuando el trabajo o la ocupación es la propia de un capitalista profesional, a saber, asignar capital entre proyectos empresariales alternativos y competitivos. Por tanto, gravar el capital sigue siendo, en última instancia, gravar el trabajo presente o futuro del capitalista.

<<

[10] Es necesario matizar que Van Parijs (1995, capítulo 3) no acepta la parte de la subasta que se refiere a la puja de seguros contra discapacidades, por cuanto considera que, en última instancia, asegurarse contra discapacidades equivale a ser merecedor de compensación por tener unos «gustos caros». Por ejemplo, si dos personas sufren la idéntica discapacidad de ser inhábiles para tocar el oboe pero una de ellas insiste en dedicarse profesionalmente a ser oboísta mientras que el otro ajusta sus preferencias laborales a sus verdaderas capacidades, el primero percibirá un menor salario que el segundo y merecerá recibir compensación: el gusto caro de empeñarse en ser oboísta será la causa última de esa compensación. Como decimos, Van Parijs rechaza que una persona merezca indemnización por tener gustos caros, por lo que adoptará un criterio mucho más restrictivo que el de Dworkin para compensar a los individuos con discapacidades: el criterio de la diversidad no dominada que expondremos más adelante. <<

[11] Como mucho, si la anarquía resultara ser un sistema político disfuncional e inestable, el equilibrio reflexivo podría conducirnos a la conclusión de que, como ya vimos, la defensa sería un bien público, en cuyo caso se justificaría el Estado democrático únicamente para *esa* materia. Es decir, como mucho, Rawls podría haber justificado la necesidad de democracia para escoger a los mandos militares, permitiendo en todo lo demás una completa autoorganización privada de los ciudadanos. <<

[12] Rawls, después de un ambiguo posicionamiento inicial, termina rechazando que deban eliminarse las diferencias entre los seres humanos, aunque los motivos que aduce son incompletos. Así, en la primera edición de *Teoría de la Justicia*, Rawls escribió que «Nadie merece sus mayores capacidades naturales ni comenzar en posiciones sociales favorables dentro de una sociedad. Pero esto no significa necesariamente que estas diferencias deban eliminarse» (Rawls 1971, §17). Que no deban eliminarse necesariamente no equivale, claro está, a que deban no eliminarse, esto es, a que eliminarlas sea un atentado contra la justicia (Lomasky 1987, capítulo 6). Acaso por ello, en la segunda edición de *Teoría de la Justicia*, Rawls reescribió esta parte del siguiente modo: «Nadie merece sus mayores capacidades naturales ni comenzar en posiciones sociales favorables dentro de una sociedad. Pero, desde luego, no hay ninguna razón para ignorar, y mucho menos para eliminar, tales diferencias» (Rawls 1971 [1999], §17). Ahora bien, la solución que ofrecía Rawls para compatibilizar tales diferencias con su principio de igualdad era que estas se utilizaran en beneficio de los demás. Pero, como hemos visto, no todas las diferencias naturales pueden usarse en beneficio de los demás: en esos casos, Rawls debería —en coherencia— haber dejado abierta la puerta a eliminar forzosamente tales diferencias (lavados de cerebro, lobotomías, esterilizaciones, lesiones de miembros...). En realidad, la respuesta que debería haber ofrecido Rawls era mucho más sencilla y concordante con el liberalismo: los talentos naturales sí les pertenecen a los individuos y eliminarlos coactivamente atenta contra el principio de libertad, por tanto esas diferencias no pueden dirimirse en la sede del subordinado principio de igualdad. <<

[13] Quedaría por resolver la cuestión de si una persona que hereda una fortuna familiar y se dedica a dilapidarla se hace en retrospectiva merecedora de la misma. En principio parece que no es así, pero ello tampoco significa que el resto tenga derecho a arrebatársela. Por dos motivos: primero porque, como ya hemos explicado, no todo lo que no es merecido es inmerecido. Segundo, porque existen enormes dificultades cognitivas para discriminar cuándo una persona está despilfarrando su fortuna: de entrada, algunas inversiones aparentemente malas o incluso disparatadas pueden revelarse en el futuro como genialidades que nadie supo reconocer en su momento; además, del mismo modo que probablemente no consideraríamos que un rico que done su fortuna a la beneficencia la está despilfarrando y merecería ser expropiado, un rico que «malgasta» toda su fortuna en adquirir bienes de consumo podría considerarse que la está regalando generosamente a los productores de esos bienes de consumo. En suma, dadas las limitaciones cognitivas para juzgar externamente si una persona está despilfarrando o no su herencia y dado que en el marco de un mercado libre el despilfarro tiende rápidamente a erosionar esa fortuna, parece más prudente permitir que las herencias no merecidas desaparezcan por sí solas, tal como ha ocurrido en numerosísimas ocasiones a lo largo de la historia (Rallo, 2014b). <<

[14] De hecho, esta visión igualitaria del poder político, donde nadie es más que nadie a la hora de gobernar, resulta compatible con una concepción de «democracia social» que sí podría integrar el principio de libertad rawlsiano sin necesidad de incorporar las libertades políticas estatales en la ecuación: «En términos moralmente neutros, podríamos decir que una sociedad es democrática en la medida en que todos los miembros de la sociedad posean igualitariamente el poder político fundamental. La democracia, desde esta perspectiva, se refiere más al modo de poseer el poder que a cómo justificar las instituciones políticas» (Tomasi, 2012, capítulo 2). <<

[15] De hecho, el principal fallo de mercado que denuncia Lovett es el llamado «intercambio contestado» (Bowles y Gintis, 1992). A saber, una situación de mercado donde la ejecución de los contratos a través de mecanismos externos sea demasiado costosa, por lo que únicamente quepa la autoejecución de los contratos por las partes implicadas (esto es, su cumplimiento voluntario); por ejemplo, un empresario solo conseguirá que un trabajador cumpla sus obligaciones laborales si le sube lo suficiente su salario como para que a este le resulte demasiado «caro» ser despedido. Según Lovett, esto es un fallo de mercado (similar a los salarios de eficiencia que estudiamos en el capítulo anterior) que conduce a que el empresario ejerza poder discrecional sobre el trabajador: le «incentiva» a trabajar más de lo que el trabajador querría trabajar a cambio de un salario más alto que el empleado no desea perder acatando las órdenes de trabajar más de lo que querría trabajar. Pero, en puridad, ni siquiera es un fallo de mercado: es el mecanismo más barato de minimizar los costes de transacción de la coordinación social (no existe ningún otro mecanismo alternativo que permita reducir más esos costes); y, desde luego, no es un mecanismo de dominación: el trabajador acepta voluntariamente trabajar más de lo que querría a cambio de un mayor salario... y saliendo beneficiado con ello. <<

[16] A este respecto, tal vez podría objetarse que la necesidad de cierta virtud cívica dentro del liberalismo representa una inconsistencia dentro del pensamiento liberal, por cuanto este se opone a la imposición de una concepción de bien común sobre el conjunto de individuos. Por ejemplo, Michael Sandel rechaza el liberalismo porque cree necesario que la sociedad defienda militantemente una concepción de bien común, hasta el punto de que esa concepción del bien común puede serles adoctrinada a los ciudadanos desde la enseñanza pública. En ausencia de esa concepción de bien común compartida, la libertad de la sociedad tendería a ser erosionada: «Si la libertad requiere de ciudadanos cuya identidad esté en parte definida por sus responsabilidades cívicas, entonces un Estado neutral [como el que defiende el liberalismo] tendería a erosionar más que a reafirmar nuestra agencia como personas libres» (Sandel, 1996, capítulo 2). Pero, como ya dijimos, el liberalismo no busca imponer una concepción particular de bien común, sino establecer un marco jurídico dentro del cual cualquier concepción de bien común sea potencialmente realizable (Brennan, 2011, capítulo 2). En este sentido, la virtud cívica que requiere el liberalismo no es la de promover determinados estilos de vida entre la población, sino la de respetar cualesquiera estilos de vida siempre que estos no empleen la coacción ilegítima contra otros estilos de vida. A su vez, que el liberalismo requiera de una ciudadanía mínimamente virtuosa no significa que le corresponda al Estado difundir los principios básicos del liberalismo, ya que —en coherencia con el propio pensamiento liberal— debe ser la propia sociedad, o focos intelectuales descentralizados dentro de la misma, los que promuevan activamente la defensa y la difusión de los principios liberales. <<

[17] En realidad, y regresando a Rawls, la estructura básica del liberalismo tampoco constituiría un bien irreductiblemente común, ya que recordemos que la estructura básica es consensuada desde la posición original y tras el velo de la ignorancia por individuos racionales y razonables. Por tanto, es el propio interés de los individuos imparciales el que nos conduce a descubrir las bases de la convivencia. Sin embargo, si abandonamos el contractualismo hipotético de Rawls, es evidente que los individuos pueden atentar contra la convivencia social y, en este sentido, atentan contra la propia sociedad. <<

[18] El filósofo inglés Michael Oakeshott denominó nomocracia a este metabién común del liberalismo, entendiendo por tal «el gobierno sobre las personas por medio de la ley». Oakeshott pensaba que en las sociedades liberales las personas caracterizaban al Estado como «una asociación contingente de individuos adultos y distintos», que esas personas poseían «una variedad de creencias morales y religiosas» y que valoraban «altamente la libertad de efectuar elecciones por sí mismos, buscando su propia felicidad normalmente por caminos distintos». Para Oakeshott: «Esas personas comparten en gran medida bienes comunes [...] y, sobre todo y más importante, males comunes. Entre los bienes comunes más reconocidos se halla la libertad de escoger por sí mismos; y entre los mayores males comunes, la interferencia sobre esta libertad» (Oakeshott, 2011). Por tanto, el filósofo inglés sí reconocía la existencia de bienes irreductiblemente comunes dentro del liberalismo: la propia libertad. En esta misma línea se expresó Hayek, quien denominó a la nomocracia —al sistema normativo imparcial que no impone fines particulares a los individuos y que permite que cada cual persiga sus propios fines— orden espontáneo o kosmos (Hayek, 1973, capítulo 2). <<

[19] La crítica marxista más conocida al problema de la legalidad la proporciona Gerald Cohen (1978, capítulo VIII) para quien hemos de distinguir entre «poder» y «derecho». Para emerger, la estructura económica solo necesita el poder de control sobre los medios de producción, no el derecho a contar con semejante poder. La distinción, sin embargo, es artificial en la enorme mayoría de los casos: en cualquier sociedad medianamente amplia, el poder para controlar un medio de producción procede de la legitimidad socialmente reconocida a controlarlo: una persona con poder para imponerse sobre el resto de la población en contra de las percepciones mayoritarias de justicia gozará normalmente de un poder precario sobre los medios de producción, lo que evidentemente mermará su capacidad de desarrollo. Por tanto, el derecho, como institución social, sigue siendo previo y necesario para conformar la estructura económica que potencie el desarrollo de esas fuerzas productivas. <<

[20] O en palabras de Marx: «En toda la historia hasta la actualidad, constituye un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos [...], poder que adquiere cada vez un mayor tamaño y se transforma en última instancia en un mercado mundial. Pero, asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista [...] y la abolición de la propiedad privada asociada a ella, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes» (Marx, 1845, capítulo 1). <<

[21] Nótese que las tres actividades propias del capitalista están fuertemente interrelacionadas: sin un ahorro propio que invertir y reinvertir (actividad c) no es posible seleccionar proyectos de inversión (actividad a) y sin seleccionar proyectos de inversión merced al ahorro propio, no hay posibilidad de asumir patrimonialmente los riesgos de equivocarse en esa selección (actividad a). <<

[22] Incluso las personas extremadamente ricas —aquellas que, como suele decirse, «tienen más dinero del que son capaces de gastar en toda su vida»— podrían estar incorporando en sus planes vitales la satisfacción de los planes vitales a más largo plazo de otras personas (como sus hijos, la comunidad en la que residen, la conservación de un determinado legado artístico, la promoción de ciertas ideas...). Este es el motivo, de hecho, por el que las personas suelen dejar herencias a sus descendientes o constituir fideicomisos en favor de la sociedad o de ciertos proyectos culturales o intelectuales. <<

[23] Al menos no de manera deliberada, si bien las tendencias altruistas y los sentimientos de gratitud sí pueden explicarse en parte como un dispositivo evolutivo dirigido a maximizar la cooperación humana en aquellos contextos en los que resulta más valiosa. Es lo que se conoce como «altruismo recíproco» (Trivers, 1971). <<

[24] El geoanarquista Fred Foldvary (2005), partidario del impuesto sobre la renta de la tierra, se da cuenta de este problema pero no ofrece solución alguna al mismo: «La interrelación entre las mejoras de un terrateniente y la georenta de su vecino es un asunto de interés. Otra cuestión interesante es qué sucede con la inversión del terrateniente en mejorar las tierras de sus vecinos, por ejemplo cuando financia una nueva carretera. Si la nueva carretera incrementa la factura fiscal de este terrateniente, parece claro que tendrá menores incentivos a financiar esa mejora de las tierras de sus vecinos. Pero voy a omitir estas cuestiones accesorias diciendo resumidamente que no creo que estos temas debiliten en lo más mínimo la defensa de la georenta». <<

[25] El filósofo liberal Matt Zwolinski (Zwolinski, 2014b) intenta rescatar el argumento georgista razonando que los dueños del suelo urbano no tienen derecho a apropiarse de las externalidades positivas derivadas de vivir en una ciudad por cuanto la forma que tienen de apropiarse de esas externalidades positivas es *impidiendo* que otras personas disfruten de ellas (impidiendo, por ejemplo, que un habitante de Calcuta se mude a Manhattan y disfrute así de sus externalidades positivas); según Zwolinski, es esta ilegítima exclusión, que no podría ser practicada si todos los recursos fueran de todos, lo que le proporciona al terrateniente unas ilegítimas rentas. Zwolinski, sin embargo, yerra de plano en este punto: las ciudades son ciudades porque existen derechos de propiedad bien definidos donde se permite la exclusión de los no propietarios. Sin esa capacidad de exclusión, las ciudades se saturarían en una masiva «tragedia de los comunes» que impediría cualquier aprovechamiento de valor. Basta con pensar qué le sucedería a Manhattan si cualquier persona de cualquier lugar del mundo pudiera ocupar sin límite cualquier vivienda de la isla neoyorquina. Por consiguiente, el terrateniente no se apropia de un valor que no merece excluyendo arbitrariamente de su suelo urbano a miles de millones de personas; al contrario, el terrateniente crea valor al excluir del suelo urbano a miles de millones de personas, permitiendo así una convivencia funcional y armoniosa entre todos los ciudadanos: es esa convivencia funcional y armoniosa la que genera el valor de las ciudades. <<

[26] Se trata de un índice sintético que recoge diecinueve indicadores generalmente asociados con el empleo de calidad, a saber: tasa de paro, tasa de actividad, empleo a tiempo parcial involuntario, empleo en el sector privado, empleo en el sector público, empleo temporal asistencial, horas medias de trabajo semanal en las manufacturas, horas medias de trabajo semanal por trabajador, salario medio por hora trabajada, el número de empleos vacantes, la tasa de contratación, la tasa de transición desde el paro a la ocupación, el porcentaje de parados con seguro de desempleo, el porcentaje de parados con menos de cinco semanas desempleados, la tasa de abandono de un empleo, el porcentaje de desempleados por abandono de su empleo que llevan menos de cinco semanas parados, el porcentaje de trabajadores que considera que hay abundancia de empleos frente a quienes los consideran escasos, los planes de contratación de las empresas y el porcentaje de vacantes que se reputan como difíciles de ocupar. <<

[27] El método de calcularlo es similar al efectuado por el premio Nobel de Economía James Mirrlees para el Reino Unido: «Para proporcionar a los o trabajadores un tercio de la renta nacional, necesitaríamos un impuesto del 33 por ciento, más lo requerido para todos los demás gastos públicos. En el Reino Unido, el tipo nominal para conseguirlo se ubicaría en torno al 67 por ciento. Y ello antes de tomar en consideración los cambios de comportamiento ante tal reforma fiscal» (Mirrlees, 2011, capítulo 3). El tipo que plantea Mirrlees es más elevado pues supone que todos los gastos son financiados a través del IRPF; en nuestro caso, hemos calculado el tipo necesario para financiar la renta básica y la actual recaudación de IRPF. <<

[28] En los programas de trabajo garantizado por el Estado, en realidad suele suceder que el valor de los bienes y servicios producidos por el trabajador es inferior a los ingresos que le proporciona el Estado a cambio de ese trabajo garantizado. En ese sentido, se acercaría a la renta básica en cuanto a que el valor de la producción no coincide con el valor de los ingresos. Pero, en cualquier caso, los programas de trabajo garantizado solo se ofrecen a aquellos que son incapaces de encontrar trabajo en el mercado y no a todos los ciudadanos. Por tanto sigue diferenciándose de la renta básica en que no permiten que *todo* el mundo obtenga ingresos sin producir bienes y servicios.

<<