

Mario Solís

Libertarismo y justicia social: la libertad como valor político

Resumen: *El presente artículo examina las tensiones propias de los valores ético-políticos de libertad e igualdad al ofrecer una crítica interna (o inmanente) al libertarismo, cuya línea teórica básica consiste en supeditar el primer valor respecto del segundo. El artículo defiende la tesis de que los deberes positivos son moralmente consistentes con las demanda de libertad. Se trata de un argumento que intenta mostrar la compatibilidad y consistencia entre derechos positivos y negativos, lo cual quiere decir también que los derechos positivos constituyen una condición necesaria para la libertad como valor político.*

Palabras clave: *Libertad. Justicia social. Rawls. Valores políticos. Ética. Nozick. Derechos positivos. Buen samaritano.*

Abstract: *This article examines the tensions between the values of freedom and equality along the lines of an immanent critique to the libertarian approach— an approach that claims absolute priority to the value of freedom. The article seeks to defend the idea of positive duties through a criticism of the negative absolute value of individual liberty. The article also makes the case for positive duties in a more direct way, i.e., by showing how positive duties are consistent with the value of liberty as a political value. The idea is to bring to light the thesis that positive duties are a necessary condition of liberty properly understood.*

Key words: *Liberty. Social Justice. Rawls. Political values. Ethics. Nozick. Positive rights. Good Samaritan.*

I

Existen dos intuiciones comunes que guían nuestros juicios normativos respecto de las demandas de justicia social. De un lado, pensamos que quienes carecen de los bienes elementales o mínimos para vivir una vida digna no deben ser dejados a su suerte. De otro lado, pensamos que no se debe obligar a nadie a solventar las necesidades de su prójimo. Como se puede observar (y como la historia de la filosofía política normativa confirma), estas intuiciones capturan los valores de libertad e igualdad.

El presente artículo examina las tensiones propias de las intuiciones arriba mencionadas y sus valores correspondientes. Se tomará como telón de fondo las demandas de justicia social—demandas que, a primera vista, invocan la segunda intuición de modo estricto. Para estos efectos, se examinará una posición filosófico-política y moral que defiende la superioridad normativa de la segunda intuición, a saber, el libertarismo. Se ensayará una crítica interna (o crítica inmanente) a 1 libertarismo, a partir de la cual se abre el espacio para la defensa de una correspondiente posición alternativa—aquella que incorpora adecuadamente ambas intuiciones y que permite comprender mejor el sentido y alcance de las demandas de justicia social.

Recordemos las tesis que se defienden constantemente en nombre del libertarismo. Por un lado, se sostiene que la libertad individual es un valor absoluto (ahistórico), en donde *libertad* es entendida como la *ausencia de coerción* y los individuos son vistos como *agentes autónomos*. Por otro lado, en el lenguaje de los derechos,

los defensores del libertarismo sostienen que cada individuo goza de derechos absolutos a la vida, libertad y propiedad; y que éstos activan o soportan estrictamente deberes negativos, esto es, deberes de no interferencia. Tales derechos son entendidos también como derechos naturales, i.e. como derechos que pertenecen a cada ser humano independientemente de cualquier forma de consenso colectivo o marco socio-político. Por consiguiente, las tesis del libertarismo presuponen como moral y políticamente insostenible que un determinado Estado (o cuerpo institucional con atribuciones de Estado) imponga a sus ciudadanos derechos y deberes de bienestar o derechos sociales (llamados también *derechos positivos*).

Este trabajo defiende una posición contraria a la expuesta arriba. Se intenta mostrar la insostenibilidad de la doctrina abstracta de la libertad individual (a la que Bernard Williams describe como *libertad primitiva*¹ y su correspondiente teoría de los derechos naturales. De modo más específico, se defiende la tesis de que los deberes positivos son moralmente consistentes y políticamente legítimos y justos. Se trata de un argumento a favor de los derechos positivos que muestra cómo éstos son compatibles y consistentes con el valor de la libertad; que muestra que los derechos positivos son una condición necesaria para la libertad propiamente dicha. Para clarificar los términos, obsérvese que los derechos negativos son típicamente entendidos como derechos de no interferencia, mientras que los derechos positivos son referidos a la provisión de algún bien o algún servicio en aras del bienestar (también a veces entendidos dentro de los paquetes de derechos humanos como derechos político y civiles y derechos humanos como derechos sociales).

Quienes defienden las tesis del libertarismo asumen la libertad como la única norma en la base y la igualdad—en tanto valor independiente o en tanto instrumento para erradicar la pobreza extrema—como una aspiración laudable o, en el mejor de los casos, como un valor derivado. Desde su filosofía política, los libertarios¹ rechazan la primera intuición y basan su teoría normativa en la segunda de modo estricto. La cuestión aquí se puede plantear del siguiente modo: ¿por qué deberían ellos aceptar la primera intuición? O como se intentará mostrar ¿por qué deberían

adjudicar a ambas intuiciones el mismo valor? Hay dos rutas que nos permiten dar respuesta a tales preguntas.

II

Para comenzar, tomemos la ruta funcionalista. Si quienes carecen de los bienes elementales o mínimos para vivir una vida digna son dejados a su suerte, los efectos negativos inmediatos serían la erosión de la cohesión social, la seguridad y estabilidad sociales; es decir, se crearían las condiciones para la volatilidad social; y esto representaría una amenaza seria para las libertades que los libertarios valoran como un todo. Más específicamente, si lo vemos en términos de las implicaciones potenciales del rechazo de la acción colectiva que invoca la primera intuición, el resultado sería claramente inaceptable. Hablamos de la pérdida de acciones colectivas, y sus bienes colectivos correspondientes, sin los cuales es impensable la protección del medio ambiente, la salud, la educación y el bienestar general.

Respecto de esto último, si vemos el asunto en relación con la democracia, el rechazo a la primera intuición se traduciría en la negación misma de dicho valor, toda vez que minaría los fundamentos socio-políticos de la libertad—la cual está a la base de toda sociedad efectivamente democrática. La sola posibilidad del colapso de instituciones y prácticas democráticas es un riesgo que no valdría la pena correr y, además, constituye una contradicción al valor mismo de la libertad que el libertarismo intenta defender.

En este sentido, no es clara cuál podría ser la posición de los libertarios. Ellos podrían rechazar el concepto/valor de democracia, en cuyo caso estarían en la obligación de mostrar que las instituciones y los procesos socio-políticos hoy reconocidos como democráticos son irrelevantes. No parece que el libertarismo asuma esta posición tan controversial, no solo porque es altamente contra-intuitiva, sino también porque sus mismos planteamientos parecen adherirse a las condiciones de consenso y de acuerdos contractuales sobre los cuales descansa la idea de la

participación, la libertad y el respeto a la voluntad individual y colectiva.

Ahora bien, se suele plantear desde el libertarismo que la *caridad* es la mejor forma de afrontar los problemas globales tales como el de la pobreza extrema, que la caridad representa el medio más efectivo para alcanzar el bienestar general. Tal planteamiento no parece sostenible. En primer lugar, no es tan claro que las donaciones de instituciones privadas o individuos tales como Bill Gates (léase actos y cultura filantrópicos) constituyan el mejor medio para generar bienestar general sostenible y sistemático. Es mucho más claro que el compromiso y la buena voluntad del filántropo, aunque generosos, tengan un fundamento socio-político y socio-antropológico tan débil que podría desvanecerse con el aleteo de una mariposa. Más aún, el invocar la caridad privada no solo representa una forma de reduccionismo socio-político, sino también se muestra como una propuesta muy costosa en términos del compromiso ético-político con la agencialidad individual.

Se trata de un reduccionismo, entre otras cosas, porque la carencialidad es una consecuencia directa, aunque no la única, de un sistema socio-económico desbalanceado, sobre todo en términos de equilibrio distributivo. Es poco probable que la cantidad de dinero dado en ayuda privada desde países como los Estados Unidos pueda impactar las causas sistémicas de la pobreza extrema —aun a pesar de que suele ser mayor que la ayuda entregada en donaciones de carácter público por parte de países europeos comprometidos con la idea de bienestar (*welfare*). El impacto tendría lugar más bien como un resultado de un replanteamiento integral del tipo y grado de interconectividad entre estructuras económicas e institucionales (primariamente públicas), con posibilidades reales para el empoderamiento de sectores excluidos del sistema (a este punto volveremos más adelante).

Se trata, por otro lado, de una posición que conlleva un costo ético-político muy alto respecto de la agencialidad individual; esto porque quienes son objeto de tales ayudas suelen asumirse—por ellos mismo y por los otros— en las antípodas de la agencialidad, es decir, como *pacientes*. La cultura filantrópica, en suma, mina el auto-estima

de aquellos (los muchos) quienes internalizan su condición de simples e impotentes receptáculos y, a su vez, alimenta un orgullo enfermizo —que, de paso, ayuda a mantener el *status quo*. El contraste entre deberes humanitarios y deberes de justicia, tal y como lo discutiremos en su momento, hace eco del problema de la agencialidad.

Vale recordar aquí que la perspectiva normativa del libertarismo (muy semejante a la que se asume en este trabajo) no endosa la tesis de que el criterio de ‘correctitud’ para juzgar los actos individuales y colectivos sea el valor neto de sus consecuencias (criterio básico del utilitarismo). Ni tampoco se asume la idea simplista de que lo que deviene práctico ha de considerarse moralmente superior. Esto significa que, aún si asintiéramos que la filantropía es el método más efectivo para enfrentar el problema de la pobreza extrema en el mundo, no avanzaríamos demasiado, puesto que el tipo de argumentación al que se atienen tanto el libertarismo como la crítica que aquí se ensaya no corre sobre ruedas estrictamente consecuencialistas o pragmáticas. En este sentido, basta señalar que, tal y como se observa en muchas tradiciones filosófico-políticas, los argumentos estrictamente consecuencialista-pragmáticos darían cabida al poco defendible *imperialismo benevolente*. La posible comodidad del esclavo que vive bajo la sombra de su amo opulento (esto es, de un colectivo que vive bajo el mandato directo e involuntario de un pequeño sector dominante) no lo convierte en sujeto autónomo.

Así, la vía de argumentación funcionalista aquí sugerida está lejos de ser una cuestión pragmática y consecuencialista simple e independiente de valores ético-políticos tales como la autonomía (ni tampoco un asunto de aplicaciones técnicas). La perspectiva asumida en estas páginas, tanto para el libertarismo como para la crítica que aquí se ofrece, es funcionalista sin ser eficientista (a este punto retornaremos con cierto detalle más adelante).

Un punto correlativo que vale la pena resaltar en este sentido es que, visto en perspectiva histórica reciente, la tradición libertaria parece haber fallado en la expectativa compartida, es decir en la proposición elemental de que los valores normativos responden en mucho a cuán exitosos y efectivos se tornan las posibilidades

de ser sustantivamente libres. Es decir, podemos afirmar con Jonathan Wolff (1991: 8) que el caso contra el libertarismo a la Nozick ya ha sido corroborado a la luz del daño que han causado las políticas públicas de gobiernos afines a sus ideales, como los gobiernos de Reagan (EE UU) y Thatcher (Reino Unido), y sus réplicas en muchos otros países de ingreso medio y bajo como Chile o México.

III

Tomemos una ruta más conceptual para examinar el libertarismo en relación con la primera intuición y ofrecer así las razones por las cuales los libertarios habrían de darle un lugar central en su filosofía política. Quienes se inspiran en el libertarismo podrían aceptar que la intuición primera es relevante; sin embargo, la concebirían como perteneciente a la esfera estricta de la moralidad interpersonal. Por contraste, no habría lugar para dicha intuición en la esfera estricta de la moralidad socio-política. ¿Qué hemos de entender por *moralidad interpersonal* (MI) y su opuesto *moralidad socio-política* (MS)? MI es una esfera de la moralidad cuyo alcance y base justificatoria pertenece al dominio de la mera acción inter-individual. MS, por su parte, es esa otra esfera en la cual las normas y los valores responden directa e independientemente a arreglos colectivos. Si los deberes positivos tiene lugar, argumentaría un libertario, no estaría dentro de la esfera IM; más aún, los derechos positivos, si es el caso, aparecería solamente dentro de la esfera secundaria MS, empero no implicarían nada más allá de un deber de asistencia, un deber humanitario no vinculante.

Para ilustrar mejor estas distinciones y la posición libertarista que de ahí se desprende, es oportuno darle una mirada a la parábola del buen samaritano tal y como la interpreta Jan Narveson en defensa de la siguiente tesis: ayudar a quienes enfrentan necesidades extremas es una buena acción, algo que de seguro debemos estar dispuestos a hacer, pero nunca obligados a hacerlo (Narveson, 2007; 315). Permítanme citar al autor *in extenso*:

Empero consideremos la víctima en la sanja, como en la parábola neotestamentaria del buen samaritano. Muchos caminan de lejos y quitan la mirada; pero el buen samaritano interviene a través de una acción positiva para prever su muerte, curar sus heridas y—en una versión moderna—llevarlo en su carro al hospital o buscar una ambulancia, etc. Ahora bien, si la víctima tuviera un derecho positivo a la vida [against all and sundry], entonces todos aquellos quienes pasaron de lejos habrían violado ese derecho, aunque no violaran la versión negativa del mismo. Quien violó su derecho fue solamente la persona que arremetió contra la víctima desde el puro principio. El buen samaritano llena las necesidades que un derecho positivo habría requerido que lo hiciera. Desde la perspectiva del libertarismo, el buen samaritano fue más lejos allá de lo que moralmente debía hacer.²

Esta interpretación de la parábola del buen samaritano propone entonces la siguiente línea argumentativa:

- a) Todos poseemos el derecho a la vida, distintivo y supremo.
- b) Tal derecho admite solo su forma negativa.
- c) El reclamo fundamental que podemos hacer a cualquier persona (y a cualquier institución socio-política) es la del cumplimiento de tal deber moral negativo.
- d) Hacer lo que el buen samaritano hizo—por más laudable que sea en términos morales, por más que sea algo que todos idealmente debiéramos hacer—no debe asumirse como un deber que todos debemos cumplir, un derecho positivo que cualquiera puede reclamar. En términos técnicos, se trata de un acto supererogatorio.
- e) De lo anterior se sigue que cualquier persona o institución socio-política (i.e. el estado) que demande de mí un deber positivo (apelando a tal tipo de derecho positivo como fundamental) no hace sino violar el valor moral supremo del derecho negativo a la vida.

Conviene subrayar los siguientes puntos concernientes a las tesis del libertarismo arriba

numeradas. En primer lugar, los derechos y deberes negativos son fundamentales toda vez que invocan el respeto a la libertad individual, o bien la autonomía. Esta es la marca de registro del libertarismo. En segundo lugar, hay menos consenso entre los defensores del libertarismo respecto si el asistir al necesitado es *supererogatorio en la esfera de la moral interpersonal*, como lo sugiere Narveson, o si se trata de un *deber positivo* en dicha esfera. Lo que efectivamente parece un punto común es que, al interior de la esfera de la moral socio-política, asistir al necesitado siempre se rechaza como deber positivo, es decir, que, en efecto, no existe un deber positivo *político* de ayuda a los que carecen de recursos para llevar a cabo una vida digna.

Esta tesis, a mi parecer, asimila inadecuadamente las intuiciones básicas que suelen guiar nuestros juicios morales y no corresponde a los valores de libertad y autonomía propiamente concebidas. Más aun, es posible sostener que existen buenas razones para, contrario a la posición antes esbozada, la primera intuición deba ser recogida en MS—en la esfera moral socio-política. Como se mostrará con los argumentos siguientes, la libertad individual, si algún sentido tiene, es el que se observa en MS.

Respecto del asunto primero (el segundo será abordado in la sección IV) permítaseme considerar lo siguiente. La demanda del respeto por la libertad individual en el rechazo a los derechos positivos (o la admisión de dichos derechos como estrictamente personales) presupone que los individuos se tornan *constantemente* en MS del mismo modo que lo hacen en IM. Esta es una presuposición errónea. Las situaciones o condiciones en las cuales interactúan los individuos determinan en buena medida el *sentido y contenido* de los deberes y derechos. Dicho esquemáticamente, un individuo X en IM—y los deberes y derechos a los cuales responde—no equivale a otro individuo Y (ni al mismo individuo X) en MS. Cuando tomamos el ejemplo del samaritano y el judío (o, según retomaremos más adelante, el ejemplo de Peter Singer (1972), del niño que se está ahogando en un estanque de agua y el caminante que lo observa y asiste) y tratamos de aplicarlos, sin más, a la oposición deberes negativos/deberes positivos, caemos en el error del simplismo y

la extrapolación. Dichas situaciones nos ofrecen aspectos de la cuestión moral sustantivos y abren espacios para criterios normativos mucho más robustos.

En pocas palabras, la tesis que sostenemos, en su versión más obvia, es que lo que se requiere en situaciones específicas puede no ser requerido en situaciones generales y viceversa. En su versión menos obvia, la tesis dice: la transferencia de normas y valores de un tipo de situación a otro bien se puede tornar en una trasgresión a esas mismas normas a las que intentamos defender, tales como las normas y valores relativos a la libertad. Esto sucede en muchas instancias en las que los libertarios minan el valor de la libertad al atacar las acciones (o restricciones) del Estado o al promover políticas públicas que hacen caso omiso a las consecuencias adversas para individuos y colectivos precisamente en nombre de la libertad individual.

Por ejemplo, los libertarios típicamente rechazan políticas como las de crear impuestos al ingreso de algunos para proveer a *otros* de ciertos bienes básicos (salud, educación, etc.) con el argumento de que tales políticas equivalen a una forma moralmente indefendible de expropiación y, por ende, de violación de su derecho más fundamental: hacer con lo suyo como tenga a bien. En otras palabras, tales políticas son consideradas injustas porque niegan los derechos fundamentales y correlativos de propiedad) y libertad (autoapropiación), los cuales han de ser protegidos en todo tiempo y en todos los contextos de acción. Este punto es expuesto de modo claro en el famoso ejemplo de Wilt Chamberlain en *Anarquía, Estado y Utopía* (Nozick, 1974: 160-163).

Nozick reta a sus oponentes a proponer cualquier patrón (re)distributivo que consideren justo para luego mostrar que el derecho a la libertad sería violado de modo inevitable: que sería un sistema finalmente injusto. Imagínese un jugador de baloncesto, llámese Wilt Chamberlain, a quien, en una situación de distribución hecha a la medida del patrón distributivo propuesto (D1) establece una relación contractual con un equipo de baloncesto determinado. El contrato dice que se tomarán 25 centavos de dólar del precio del ticket para ver jugar a su equipo. Después de cierto tiempo, al ser Chamberlain un éxito de taquilla

(un millón de aficionados por temporada), el jugador se encuentra ahora en una situación de ventaja: una situación distributiva nueva (D2). Esta nueva situación es justa, nos dice Nozick, porque el punto de partida que hizo millonario a Chamberlain fue un acuerdo libre desde una determinada distribución—la cual es, en última instancia, un ejercicio del derecho absoluto de propiedad: el punto de partida de cualquier arreglo que consideremos justo.

No importa cuán eficiente o benévolo sea, una determinada (re)distribución arreglada “desde fuera” e involuntaria que haga caso omiso al acuerdo original será simplemente injusta. La distribución original determina la justicia respecto de cualquier otra situación en la que se encuentran los contratantes.

Ahora bien, si dejamos de lado los problemas que presentan la concepción restringidamente universalista de *individuo* y la debatible teoría de derechos humanos de corte naturalista, podemos entonces fijar nuestra atención al siguiente argumento de dos caras. En primer lugar, las condiciones y arreglos de principios en un contexto particular (el caso Chamberlain) no puede ser simplemente transferido a otro contexto—especialmente a un contexto complejo, el cual remite fundamentalmente a arreglos históricos socio-políticos. Por el contrario, se trata precisamente de tomar en cuenta los efectos de los arreglos respecto de terceras partes y el contexto institucional existente (eso que Rawls llamó el antecedente (*background*) de justicia). Por ejemplo, quienes no se involucran en el acuerdo voluntario con Wilt Chamberlain podrían verse en situaciones de carencialidad (i.e. carecer de vivienda, salud, educación); esto presupone, por sí mismo, un patrón (re)distributivo (*distributional pattern*) injusto desde el punto de vista de un buen número de teorías de la justicia. Por esta razón, tales teorías distributivas no adjudicarían derechos absolutos de propiedad en primer término—y en tal caso, un posible mecanismo redistributivo de la riqueza de Chamberlain no violaría su libertad, en tanto no violaría sus *derechos* (recuérdese que, desde el punto de vista de Nozick, solamente la violación de mi *derecho* individual a la libertad constituye una violación a la libertad).

La otra cara del argumento apunta a lo siguiente: cualquier arreglo socio-político a implementar debe responder cabalmente al valor de autonomía—un valor que, presuntamente, está a la base de la defensa de los derechos de libertad y propiedad individuales desde el punto de vista del libertarismo. El horror que los libertarios tienen hacia instituciones y/o políticas públicas (por ejemplo, respecto de cargas impositivas a la renta) y que se hace manifiesto en su constante alusión a los *contratos puros* en virtud de los principios universales de libertad y propiedad, provoca precisamente el efecto contrario: la negación del valor de autonomía. Piénsese otra vez en terceras partes en un contrato determinado: el incremento de la riqueza de algunos podría minar o restringir las opciones de los otros—opciones concernientes a las oportunidades de adquisición de vivienda, salud, educación, etc.

La división del trabajo entre MI y MS (moral interpersonal y moral socio-política) podría no ser problemática, por sí misma, desde la perspectiva del libertarismo—aunque en algunas versiones del libertarismo parece rechazarse la idea de un sistema moral de *obligaciones* que sea inherente al sistema de *roles* a partir de los cuales nos relacionamos unos con otros. Desde tal perspectiva, bien se puede aceptar la tesis de la existencia de distintas esferas de la moral, las cuales no necesitan ser consistentes entre sí para ser moralmente sostenibles. No obstante, el punto problemático no estaría en la cuestión de la distinción entre MI y MS, sino en una tesis de fondo, a saber, que la libertad individual subyacente a MI no puede determinar (o ser invalidada por) los arreglos en MS. Volvamos al ejemplo de la parábola del buen samaritano para ilustrar el punto.

Tenemos de frente a la “víctima” (*sic*), es decir, al judío herido, y al samaritano. Ellos están socio-históricamente *constituidos*. Esta condición, por sí misma, hace que el caso haya de ser presentado en términos de MS y no sólo en términos de MI. En el relato contado por el evangelista (Lucas: 10), la parábola es ofrecida como respuesta de Jesús a la pregunta: ¿quién es mi prójimo? La respuesta es instructiva. El judío y el samaritano están lejos de ser prójimos (*neighbours*) en el sentido moral del término, aún a pesar de ser *vecinos* o próximos en un sentido

espacial—lo cual guarda similitud con la situación actual entre judíos y palestinos. Ellos son individuos particulares, quienes viven sus vidas bajo la presión de su propia condición y bajo la precondición, imaginada y real, de la amenaza mutua. No obstante, ellos son vecinos, o al menos *deben* serlo. En este sentido, la acción del buen samaritano es aquella que ilustra la esperanza en la restauración de relaciones de reconocimiento: lo otro de las relaciones (e instituciones) de exclusión. Los valores en juego no conciernen solo al samaritano y al judío como personas; más bien responde, en mucho, a relaciones socio-políticas.

Por razones de espacio, no es posible elaborar aquí un análisis detallado del ejemplo en cuestión.³ El punto es que, a menos de que uno asuma una visión simplificada de lo moral, la enseñanza del relato no ha de ser reducida al heroísmo del buen samaritano. Es crucial que observemos los elementos básicos que entran en juego; esos elementos que retratan la tensión entre esas dos intuiciones sobre las cuales se ha construido la presente reflexión. Puesto de modo simple, requerimos de un entendimiento claro tanto de quienes son en verdad el judío y el samaritano cuanto del contexto en el que se enmarcan sus relaciones, para efectos de una rigurosa y precisa apreciación de la demanda (y constitución estructural) de proximidad. Sólo entonces se puede dar cuenta adecuadamente de los dos tipos de moral y cuestión, y especialmente del sentido con el que se invocan los derechos positivos.

Evidentemente, el ejemplo del buen samaritano no ha de ser extrapolado. La parábola no explica el sistema complejo sociopolítico y político-institucional—y Narveson no parece apuntar en esa dirección. Sin embargo, Narveson asume que MS debe partir, y nunca traspasar, los límites de la libertad individual del buen samaritano. Este es el punto central de la crítica. El autor salta al terreno de los socio-político con la fijación de la libertad individual *plana* y sin hacer justicia al marco de relaciones socio-políticas, a la interdependencia y funcionalidad sistémica de MS, al alcance peculiar de los valores morales en dicho marco interactivo.

A mi parecer, la causa que se defiende desde el libertarismo estaría mejor comprendida si en lugar de mirar MS con la idea predeterminada de

la libertad individual *plana*, se intentara enfocar la realización de la libertad (libertad sustantiva) dentro del espacio que da forma al derecho a la libertad individual. Esta sería una mejor aproximación porque los derechos que los libertarios aprecian como un todo se diluyen si la interacción social es entendida como constitutiva de derechos individuales y no como accidental, marginal, o parasitaria respecto de los individuos particulares.⁴

IV

Conviene observar un caso similar al que arriba mostramos, esto es, el caso del principio general que defiende Peter Singer (1972) para la lucha contra la pobreza en el mundo. El caso es similar en cuanto que ofrece la misma dificultad. Singer toma un caso individual—el ejemplo de un niño ahogándose en un estanque y el asunto de la responsabilidad moral de salvar la vida del niño—para argumentar respecto de nuestra responsabilidad de ayudar los necesitados lejanos. La dificultad aquí consiste en obviar los sistemas sociopolíticos y socioeconómicos que constituyen el núcleo del asunto (hechos colectivos que invocan una normatividad colectiva), y que corresponden a respuestas más sistémicas.

En su respuesta a “La solución de Singer”, Andrew Kuper (2002) apunta dicha aproximación más sistémica. Kuper afirma que “el lenguaje individualista y egoísta, por oposición al sacrificio, y la negación rígida de Singer a explorar seriamente otras alternativas que no sean la caridad, debilita el caso realista para una reforma” (Kuper, 2002: 126). No es difícil aceptar que una transformación institucional responde mejor al problema de la pobreza extrema. El argumento menos evidente (el que queremos subrayar en este espacio) se refiere menos a lo efectivo de la propuesta y más al referente normativo desde el cual se justifica. Así, el problema de la solución moral de Singer es que alude estrictamente a (o se apoya en) la esfera normativa de la moralidad interpersonal, y tal apoyo debilita los valores subyacentes de la demanda moral de la erradicación de la pobreza extrema—y debilita al

mismo tiempo la solución sistemática que mejor captura tales valores). Por lo dicho hasta ahora, y en razón de los argumentos de autonomía y del valor del bienestar general que discutiremos más abajo, parece mucho más sensato tomar una posición que responda críticamente al problema de la pobreza extrema en términos de una moral socio-política.

El caso de la provisión de bienes para la satisfacción de las necesidades básicas de los muchos (cercanos y lejanos) es fundamentalmente socio-político. Esto significa, entre otras cosas, que aún si adjudicamos un alto valor a la moral interpersonal, esta no puede asumirse como punto de partida de la moral socio-política, o bien que la libertad asumida en la moral interpersonal ha de asumirse como profundamente socio-política. Kuper apunta al error básico de Singer—esto es, al error de mirar la moralidad como ‘a-contextual’ y de extrapolar los casos de moralidad individual a escenarios político-institucionales—del siguiente modo: “Las analogías que aluden a la decisión ética tomadas por en casos herméticamente cerrados tornan opacos todos los problemas y preguntas debido a que, aunque es verdad que siempre actuamos como individuos, el impacto o relevancia causal de nuestras acciones dependen de la posición que ocupemos dentro de sistemas sociales complejos” (Kuper, 2002: 112).

Como se puede observar, la objeción básica que hasta aquí plantemos al libertarismo respecto de su individualismo y su concepción *plana* de libertad es que su punto de partida está incompleto. La pregunta sería entonces: ¿qué es aquello que se asume en la libertad como valor político y que no se encuentra en una concepción plana de libertad? De acuerdo con la reflexión instructiva de Bernard Williams sobre la noción de libertad (2005: 75-96; 115-127), el problema es que la libertad (primitiva) tal cual no incluye ninguno de sus requerimientos básicos, a saber, la autoridad, la imparcialidad y la legitimidad—o más crucialmente aún, no incluye la idea de una *demanda (claim) en libertad*. Una demanda en libertad invoca un lenguaje particular y un conjunto de instituciones respecto de la cuales cada persona contrasta su existencia (su existencia moderna). Como antes mencionamos, se trata del lenguaje

de los derechos; respecto de las instituciones, se trata de aquellas que procede de, o se deben a, estructuras societales democráticas. Nuestras vidas están entrelazadas en tal contexto de derechos y de instituciones al punto de que el valor de libertad en su forma mínima desde el libertarismo muy difícilmente garantiza la autonomía, la autodeterminación. Como bien lo resume Williams, la libertad es un *valor político* (2005: 76).

V

Prestemos atención al principio (o valor) de la *autonomía* subyacente a la defensa libertaria de la libertad individual, ahora a la luz de la conocida *objeción del exceso*. Se trata del argumento que dice que el valor normativo de un derecho o una obligación—por ejemplo, la de los derechos y deberes negativos en comparación con los positivos—se miden respecto de lo razonable del peso de su demanda. En otras palabras, los derechos y deberes no han de ser materialmente y moralmente sobre-demandantes. Ilustremos la cuestión a partir del caso que observa James Sterba (2007) concerniente al conflicto de libertades de ricos y pobres. Los ricos plantean la siguiente demanda moral: nadie debe interferir en la *libertad de apropiación* y de acción respecto de aquello que ha ganado de modo legítimo. Los pobres acogen para sí una demanda en la misma tesitura, empero que entra en conflicto con la anterior, a saber, *la legítima libertad para suplir sus necesidades más elementales*. En pocas palabras, esta demanda justifica el arrebatar los excedentes de los ricos para su cumplimiento (Sterba, 2007: 142). El autor plantea la pregunta respecto de cuál de las dos libertades es preferible y su respuesta apunta a la libertad de los pobres en virtud del principio ‘*el deber implica el poder*’ (más abajo nos referiremos a este principio más directamente).

Este argumento parece convincente. Como bien lo expresa el autor, “sería poco razonable que los pobres dejaran de considerar sus necesidades básicas a cambio de aceptar simplemente los derechos de propiedad y libertad como condición única de la cooperación social” (2007: 425). En

otras palabras, no existe razón suficiente por la que yo no deba tomar el alimento de la despensa repleta de otros para darlo a mis hijos hambrientos. Más aún, sería moralmente reprochable no hacer tal cosa por el solo criterio de que implicaría una violación de los derechos negativos del acaudalado dueño de la despensa.

Este punto se puede observar también en el principio de autonomía (principio que se encuentra a la base de la defensa libertaria de la propiedad, el derecho a la vida y los deberes y derechos negativos). La libertad no es otra cosa que la actualidad de la autonomía; la posibilidad real del acto autónomo. Si yo quiero decidir qué hacer por mi propia cuenta esta tarde en el centro de la ciudad, debo estar en la capacidad para hacerlo. No puedo llegar al centro si, por ejemplo, me encuentro postrado en cama con una terrible enfermedad, o si, en tales condiciones, nadie está disponible para llevarme allá una vez que lo solicite. Tampoco podría ir al centro si las carreteras están cerradas y todos los medios de transporte han sido detenidos debido a una amenaza terrorista o porque el aire ha sido envenenado con algún tóxico mortal. En pocas palabras, existen condiciones previas para el ejercicio efectivo de actos autónomos y tales pre-condiciones cuentan como razones para la defensa de los derechos negativos y la libertad individual defendidas desde el libertarismo.

Alguien podría objetar que se trata de condiciones materiales e instrumentales para la autonomía como valor y que tal cosa podría ser tomada como elementos externos que proponen argumentos que no pertenecen al registro mismo de la autonomía como valor. No obstante, se trata también de razones normativas en virtud de que la demanda misma por la autonomía en condiciones de imposibilidad autónoma es normativamente contradictoria. Demandar la autonomía presupone posibilidades reales y efectivas para su cumplimiento, lo cual quiere decir que las obligaciones que sostenemos respecto de las demandas autónomas son tan vinculantes normativamente como el valor normativo mismo de la autonomía. Esto se puede ver con más claridad a la luz del principio 'deber implica poder' anunciado en el párrafo anterior.

Para decirlo de modo directo, el principio 'deber implica poder' invoca una obligación que informa la autonomía en la búsqueda de autonomía. Pensemos en dos formas para delinear este principio. Por un lado, el término 'poder' se refiere a capacidad y habilidad. Si no estoy en las condiciones para responder a mis obligaciones, éstas pierden su sentido de obligatoriedad. Si estoy obligado a respetar los derechos negativos de los otros (y, por supuesto, esperar que los otros cumplan del mismo modo) independientemente de la posibilidad de gozar efectivamente de la capacidad de hacerlo, dicha obligación entraría entonces en contradicción con la lógica misma de derechos y responsabilidades; iría en contra de la lógica elemental del principio 'deber implica poder' y, por consiguiente, en contra del valor de la autonomía. Por otro lado, el término *poder* se refiere también a la idea de potencia. El deber de respetar los derechos negativos implica la potencia para el ejercicio mismo del respeto a tales derechos. De modo similar a lo referido respecto de poder como habilidad o capacidad, si no contamos con las atribuciones propias para la acción u omisión, las demandas de acción u omisión caen en el vacío; y, por contraste, si establecemos normas para que todos las sigamos, éstas deben contemplar razonablemente las posibilidades reales de adecuación.

El punto al que se quiere llegar con lo dicho arriba es que, si existe una tensión entre derechos (y deberes) negativos y positivos, se trata sobre todo de una tensión respecto del valor que se supone en la base de ambos tipos de derechos—el valor de la autonomía. De este modo, no se requiere necesariamente encontrar un balance entre ellos para que la autonomía sea compatible con otros valores como el de igualdad (un valor poco protagonista desde la perspectiva del libertarismo). Por contraste, ese balance sí es necesario para poder dar cuenta de una *visión coherente de la autonomía misma*.

Nótese además que el balance exacto entre deberes negativos y positivos está aún abierto al debate, puesto que el argumento aquí ofrecido no concierne tanto a dicho balance, sino más bien a la tesis de que los derechos positivos tienen un lugar precisamente en el valor más fundamental sobre el cual descansan también los derechos

negativos: la autonomía. Más aún, dada la importancia de las demandas de justicia social en el mundo de hoy, los deberes positivos envueltos en su realización tienen prioridad, al menos dicho de modo general, respecto de los derechos negativos.

VI

Permitámonos considerar un asunto más en relación con el tema de la sobrecarga moral y política de los derechos positivos. Los libertarios suelen argumentar que la defensa directa y única de derechos negativos (entendidos como fundamento estricto de todo sistema normativo moral y jurídico) es mucho menos gravosa que la demanda por derechos positivos en el sentido de que los primeros son mucho más simples, prácticos y factibles. Digamos dos cosas al respecto.

Conviene diferenciar entre la sobrecarga como asunto moral y como asunto técnico y relativo a costos prácticos. Una cosa es apuntar hacia la funcionalidad como condición de posibilidad de cualquier demanda particular y otra muy distinta es la ponderación de los valores que entran en juego respecto de la demanda en cuestión. La tesis así dicha de que los derechos negativos menos demandantes porque son simples o más prácticos no llega muy lejos. Parecería que lo práctico supera cualquier valor—o que lo práctico, como valor, fuera suficiente para resolver las tensiones entre la libertad y la igualdad.

En este sentido, el trabajo es doble (y quizás dialéctico). Lo primero que habría que hacer es comparar los costos morales de la acción o establecer un principio normativo en relación con los valores de libertad e igualdad en conflicto. Así, la disputa es inmanente o interna entre los valores y el peso moral que resulta de la defensa de uno u otro valor. La tesis antes defendida, a saber, que la demanda de libertad (o cualquier demanda en este caso) que apunte a la autonomía individual (formal y sustantiva), no puede lógicamente volverse en contra de la autonomía es un ejemplo de este tipo de racionalidad moral. En este sentido—y dicho de modo directo—la tesis libertaria del valor absoluto de la libertad no pasa la prueba de la autonomía.

Lo segundo que habría que hacer es confirmar los valores frente al marco general de posibilidades materiales y empíricas para alcanzar autonomía y libertad efectivas. En este respecto se hace necesario ofrecer datos y estudios empíricos que apunten en una u otra dirección; y como antes señalamos, el libertarismo parece haber confirmado sus desaciertos a la luz de las políticas locales e internacionales que se han alimentado de tal línea teórica (sobre todo desde la teoría económica) durante las últimas décadas. Al ver el libertarismo como teoría política, económica y moral no solo a la luz de sus razonamientos, sino también sobre la base de las políticas públicas puestas en marcha en los últimos tres decenios, se hace posible sostener que se le ha pedido a la gente mucho más de lo que se debía y podía pedir.

Finalmente, la cuestión de lo sobre-demandante de los derechos negativos en comparación con los derechos positivos nos hace pensar en *la debilidad misma de la distinción* (que en efecto constituye una de las distinciones favoritas del libertarismo). Recordemos que la defensa de la tesis de que el libertarismo y su idea de la preeminencia de la segunda intuición sobre la primera, suele ser referida al tema de los derechos y traducida en la defensa de los derechos negativos. Recordemos también que los derechos negativos son típicamente entendidos como derechos de no interferencia, mientras que los derechos positivos son referidos a la provisión de algún bien o algún servicio en aras del bienestar (también a veces entendidos dentro de los paquetes de derechos humanos como derechos político y civiles y derechos humanos como derechos sociales). La tesis de que los derechos positivos son sobre-demandantes (principalmente en la esfera internacional y respecto de derechos humanos) se remite al caso en el que la suma de esos derechos sobrepasa los recursos disponibles. En este caso, la vulnerabilidad de los derechos positivos los haría insostenibles frente a la facilidad y menor demanda práctica de los derechos negativos. Esta posición también es refutable toda vez que consideremos con detenimiento que el tema de la ejecución de los derechos (*enforcement*) hace tan gravoso la defensa de derechos negativos como la de los derechos positivos al punto de borrar la distinción misma (i.e. el funcionamiento

efectivo de un sistema legal y policial que proteja el segundo tipo de derechos cuesta tanto como el de un sistema de bienestar que proteja el primero; luego, no hay diferencia real en términos de las exigencias prácticas); desde el punto de vista de la ejecución (*enforcement*), todos los derechos son finalmente derechos positivos (Wenar, 2007).

Consideremos entonces, a modo de esquema, el argumento general que hemos ofrecido en las últimas secciones.

- a) Todo derecho o norma (moral y política) ha de presuponer una posibilidad real para su cumplimiento ('deber implica poder').
- b) La defensa de deberes y derechos negativos incorpora la premisa a. arriba mencionada
- c) La existencia de *condiciones de posibilidad* para el cumplimiento de los deberes y derechos negativos es una condición fáctica y normativa necesaria.
- d) Es el caso que la condición de posibilidad del cumplimiento de deberes y derechos negativos es relativa al cumplimiento de deberes y derechos positivos.
- e) Por lo tanto, la defensa de los derechos y deberes negativos presupone, exige— y es coherente con—la incorporación de derechos y deberes positivos.

VII

Todo lo dicho hasta acá nos lleva a esbozar en siguiente cuadro. Existen individuos concretos y estructuras colectivas concretas (los Estados-nación son las principales, mas no las únicas; existen también estructuras internacionales y supra-nacionales que han de considerarse con detenimiento para poder dar cuenta de las demandas de libertad e igualdad). Los individuos concretos son el punto de partida y el punto de llegada de toda estructura colectiva. Los individuos concretos son los sujetos de derechos y de la justicia social, empero la cadena de la responsabilidad no empieza con ellos sino con los colectivos-institucionalizados.

No es extravagante afirmar que la libertad es posible toda vez que construyamos las instituciones necesarias a partir de las cuales podamos

asegurar las condiciones para la agencia moral y política. Los derechos individuales son parte importante de esta historia. La *concepción política* de la libertad que hemos querido subrayar en este artículo es compatible con la idea de la libertad moral kantiana—una moral invocada también desde el libertarismo. Somos libres individual y colectivamente cuando nos encontramos en la posición para evaluar y sopesar la libertad interpersonal (MI) respecto de otros valores que provienen de nuestras estructuras socio-políticas y socio-económicas. La versión de la libertad como derecho negativo es incompleta; se requiere también una defensa de la libertad política, que incluye necesariamente los así llamados derechos positivos.

En resumen, el seguimiento de las dos intuiciones con las que comenzamos el artículo presupone la aceptación de (a) el carácter fundamentalmente relacional e histórico de la normatividad moral y política—sin caer en el convencionalismo o el escepticismo— y (b) de la tesis de que los individuos son 'la unidad de la preocupación moral' (como los liberales cosmopolitas suelen observar) y la 'unidad de locación' última de los bienes sociales; esto sin abandonar (a) y sin caer en el prescriptivismo moral o en una suerte de teoría moral monista.⁵

Notas

1. Véase el artículo "From Freedom to Liberty", publicado en *In the Beginning Was the Deed* (2005), una selección de escritos de Bernard Williams editada por Geoffrey Hawthorn, Princeton University Press.
2. Hablaremos de libertarios como aquellos quienes suscriben el libertarismo— y que no han de ser confundidos con (o reducidos a) el partido político Movimiento Libertario.
3. (Narveson, 2007: 35-36, mi traducción). Todas las citas en este artículo, originalmente escritas en lengua inglesa, han sido traducidas por el autor.
4. Para una discusión más detallada de la parábola, ver Fabré, 2002; Gallardo, 2000.
5. Para una discusión sobre el monismo moral véase Liam Murphy, 1999. Véase también la referencia al monismo moral en relación con el debate sobre justicia global en Thomas Nagel, 2005.

Bibliografía

- Beitz, C. (2005) "Cosmopolitanism and Global Justice". In Brock, G. and Moellendorf, D. (eds.) (2005). *Current Debates in Global Justice*. Dordrecht: Springer.
- Caney, S. (2005) *Justice Beyond Borders*. Oxford: Oxford University Press.
- Fabré, C. (2002) "Good Samaritanism: a Matter of Justice". In *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 5 (4): 138.
- Gallardo, H. (2000) *Política y transformación social: discusión sobre derechos humanos*. Quito: SERPAJ.
- Geuss, R. (2008) *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Kuper, A. (2002). "More than Charity: Cosmopolitan Alternatives to the "Singer Solution"". *Ethics and International Affairs* 16 (2): 107-120.
- Kymlicka, W. (2002) *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D. (2002) "Two Ways to Think about Justice" *Politics, Philosophy and Economics* 1 (1): pp. 5-28.
- Miller, D. (2007) *National Responsibility and Global Justice*. Oxford, Oxford University Press.
- Murphy, L. (1999) "Institutions and the Demands for Justice". *Philosophy and Public Affairs* 27(4): 252-291.
- Nagel, T. (1982) "Libertarianism without Foundations". In Jeffrey Paul (ed.). *Reading Nozick*. Basil Blackwell: Oxford.
- Nagel, T. (2005) "The Problem of Justice". *Philosophy and Public Affairs* 33 (2): 113-147.
- Narveson, J. (2007) "Libertarianism". In Hugh LaFollette (ed.) *Ethical Theory*, Blackwell: Oxford.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Pogge, T. (2002) *World Poverty and Human Rights*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Rawls, J. (1985). "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". *Philosophy and Public Affairs* 14 (3): 223-251.
- Rawls, J. ([1971]1999). *A Theory of Justice*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Sangiovanni, A. (2008) "Justice and the Priority of Politics to Morality". *The Journal of Political Philosophy* 16 (2): 137-64.
- Singer, P. (1972) "Famine, Affluence and Morality" *Philosophy and Public Affairs*. (1): 229-243.
- Singer, P. (2002a) "Poverty, Facts and Political Philosophies: Response to 'More than Charity'". *Ethics and International Affairs* 16 (2): 121-124.
- Singer, P. (2002b) "Achieving the Best Outcome: Final Rejoinder". *Ethics and International Affairs* 16 (2): 127-128.
- Steiner, H. (1982) "Justice and Entitlement". In Jeffrey Paul (ed.). *Reading Nozick*. Basil Blackwell: Oxford.
- Sterba, J. (2007) "Towards Reconciliation in Ethics". In Hugh LaFollette (ed.) *Ethical Theory*, Blackwell: Oxford.
- Stuart Mill, J. (1998 [1859]) *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- Wenar, L. (2007) "Responsibility and Sever Poverty". In Thomas Pogge (ed.) *Freedom from Poverty and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Wenar, L. (2008) "Human Rights and Equality in the Work of David Miller". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 11 (4): 401-411.
- Williams, B. (2005) *In the Beginning was the Deed*. New Jersey: Princeton University Press.