

## El ataque libertarista contra el igualitarismo y el marxismo.

### Actualidad de un debate inconcluso<sup>1</sup>

The libertarian assault on egalitarianism and Marxism.

The currency of an unfinished debate

Fernando Lizárraga<sup>2</sup>

CONICET-CEHEPyC

Universidad Nacional del Comahue

**Resumen:** El presente artículo examina las principales líneas de ataque lanzadas por el libertarismo de derecha -expresado fundamentalmente en la obra de Robert Nozick-, contra el igualitarismo liberal de John Rawls y el materialismo histórico. En particular, analiza el rechazo nozickeano a la justicia distributiva, a la deseabilidad (y posibilidad) de la cooperación social, y a los esquemas distributivos contrarios al principio de autopropiedad. Asimismo, explora el impacto de este principio libertarista sobre algunos postulados fundamentales del marxismo. Desde una perspectiva que se nutre de los principales debates de la filosofía política contemporánea, y con una opción teórica por el igualitarismo, este texto presenta y procura debilitar las más audaces tesis nozickeanas, las cuales siguen ejerciendo gran influencia en círculos académicos, en algunas instancias de formulación de políticas públicas y, sobre todo, en el sentido común forjado en tiempos de hegemonía neoliberal.

**Palabras clave:** igualitarismo liberal, autopropiedad, justicia, Nozick, Rawls

**Abstract:** This article examines the main assault lines adopted by right wing libertarianism, as developed in Robert Nozick's works, against John Rawls's liberal egalitarianism and historical materialism. More precisely, it looks into Nozick's rejection to distributive justice, to the desirability (and possibility) of social cooperation, and to distributive schemes opposed to the principle of self-ownership. Moreover, it explores the impact of this libertarian principle on some of the fundamental tenets of Marxism. From a perspective drawing on the major debates in contemporary Political Philosophy, and taking sides with egalitarian theories, this paper presents and attempts to weaken Nozick's most daring thesis, which are still quite influential on the academy, on places where public policies are designed and, above all, on the common sense built in times of neoliberal hegemony.

**Keywords:** liberal egalitarianism, self-ownership, justice, Nozick, Rawls

## 1. Introducción

Los antiguos creían que la desigualdad estaba inscrita en la naturaleza de las cosas. En el Medioevo, esta idea se mantuvo casi inalterada. Los modernos pensaron, en cambio, que todas las personas son iguales en algunas dimensiones relevantes y, en particular, que es preciso suponer una cierta igualdad natural de los individuos como punto de partida para cualquier ordenamiento social. En nuestros días, una fina sensibilidad por la diversidad ha tendido a eclipsar el hecho de que las persistentes desigualdades económicas y sociales no son meras diferencias, sino, muy por el contrario, lisas y llanas injusticias. La naturalización de las desigualdades bajo el capitalismo -al que algunos ven, precisamente, como una segunda naturaleza- ha sido uno de los temas predilectos de las corrientes conservadoras y, también, de la doctrina filosófica más influyente al interior del denominado neoliberalismo: el libertarismo de derecha. En este campo teórico, sigue sobresaliendo la figura de Robert Nozick, cuya obra ha influido decididamente en los círculos académicos liberales, los hacedores de políticas, los divulgadores del credo neo-liberal y, fundamentalmente, en la conciencia media (que no sabe de Nozick, pero sabe a Nozick). El libertarismo de derecha y Nozick todavía son los más formidables adversarios -no sólo teóricos- de las diversas teorías igualitaristas que gozan de algún predicamento en las universidades y, más raramente, en los espacios donde se diseñan las políticas públicas. Por ello, a la luz de las recientes discusiones sobre la igualdad, vale revisitar el embate anti-igualitario de Nozick, en particular contra dos de las corrientes igualitaristas más destacadas: el igualitarismo liberal de inspiración rawlsiana, y el marxismo (representado aquí por la corriente contemporánea no-dogmática que ha asumido el reto de pensar al materialismo histórico en términos normativos).

Continuador de la tradición de la mano invisible, Nozick fue uno de los más connotados y sofisticados campeones del mercado máximo y el Estado mínimo. Su posición teórica corresponde punto por punto a aquella que John Rawls describiera como "libertad natural", según la cual sólo han de removerse los obstáculos formales a la libre competencia entre individuos y debe prohibirse cualquier dispositivo institucional que intente corregir los efectos

<sup>1</sup> Deseo expresar mi gratitud a los/as evaluadores anónimos cuyos minuciosos comentarios y sugerencias me permitieron mejorar la versión original de este artículo.

<sup>2</sup> Investigador adjunto del CONICET, en el Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (CEHEPyC), Facultad de Humanidades; y profesor adjunto regular de Teoría Política, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, Argentina. E-mail: falizarraga@yahoo.com.ar y falizarraga@conicet.gov.ar

distributivos de las desigualdades iniciales, ya sean de origen social o natural (Rawls, 2000: 78). En ese sistema, quienes vienen al mundo en condiciones y posiciones sociales desfavorables no tienen derecho alguno a reclamar asistencia, como tampoco puede imponerse ninguna obligación redistributiva sobre quienes tuvieron la buena fortuna de nacer en posiciones ventajosas. Así, en la competencia sin barreras (o lucha por la existencia), cada cual queda librado a sus propias fuerzas, y la “libertad natural” no hace sino consolidar y perpetuar las desigualdades de origen, no importa cuán grandes sean.

La cruzada anti-igualitaria de Nozick debe entenderse como la primera respuesta sistemática al igualitarismo liberal rawlsiano, tal como fuera formulado en *Teoría de la Justicia* (2000 [1971]). Es que Rawls, como liberal, había cometido la imperdonable herejía de hablar de justicia social, igualdad, equidad, fraternidad -entre otras virtudes clásicas y modernas-, en tiempos en que todo esto era considerado apenas un sinsentido. Surgida en el seno del liberalismo contractualista, la teoría de Rawls -según la cual la justicia es “la primera virtud de las instituciones sociales” (Rawls, 2000: 17)- interpeló por igual a los socialistas que habían desechado por inconducente la reflexión normativa (porque el socialismo era visto como inevitable y más allá de la justicia) y a los (ahora llamados) neoliberales quienes no concebían la posibilidad de una crítica moral al orden “natural” del capitalismo. Nozick, entonces, como líder de la reacción contra la igualdad, buscó refutar las extravagancias igualitarias rawlsianas, y restituirle al liberalismo uno de sus argumentos más preciados: que la igualdad sólo puede sostenerse a expensas de la libertad o -lo que es lo mismo-, que la libertad bien entendida inexorablemente rompe cualquier orden igualitario. No parece casual que la obra más famosa de Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, haya sido publicada en 1974, el mismo año en que la Academia Sueca confería el Premio Nobel de Economía a Friedrich Hayek, padre fundador del neoliberalismo.

En la primera parte de nuestro argumento (2.1 a 2.3), analizaremos el rechazo nozickeano a la noción de justicia distributiva y su radical negación de la igualdad, ya sea como punto de partida para pensar la justicia social, ya sea como meta de un orden justo. Asimismo, examinaremos su profundo escepticismo sobre la posibilidad y deseabilidad de la cooperación social, el cual se desprende, a su vez, del axioma libertarista según el cual no hay sociedad sino solamente individuos que se comportan como empresas en miniatura. Este postulado, por su parte, nos remitirá a explorar la noción nozickeana de que las actividades individuales carecen de fines intrínsecos capaces de generar criterios distributivos. En la segunda parte (3.1 a 3.3), veremos cómo Nozick, tras dar por sepultada la teoría marxista de la explotación, desarrolla potentes argumentos para afirmar que la relación salarial en el capitalismo es perfectamente voluntaria y que los trabajadores, siendo totalmente libres y propietarios de sí mismos, son renuentes a correr riesgos tal como lo hacen los empresarios. De aquí se seguirá una discusión sobre la deliberada confusión que Nozick introduce entre el principio del consentimiento y el imperativo kantiano que prohíbe utilizar a los demás sólo como medios. Por último, veremos los desafíos que la tesis de autopropiedad (*self-ownership*) plantea al marxismo y argumentaremos, contra Cohen y contra Rawls, que Marx sí rechazó de manera suficiente dicho principio libertarista. En la primera parte, discurriremos en una suerte de “ida y vuelta” entre Nozick y Rawls (el Rawls de *Teoría de la Justicia*, para ser más precisos); en la segunda parte haremos lo propio con el pensador libertarista y Marx. Este recorrido por las principales tesis anti-igualitarias de Nozick -especialmente aquellas que tienen como blanco algunos aspectos centrales del igualitarismo liberal y del materialismo histórico- se sostiene en la convicción de que es preciso tomar muy en serio las desmesuras de Nozick -a pesar de que él mismo abjuró de buena parte de su teoría-, puesto que sus tesis fundamentales ponen en entredicho las intuiciones habituales en favor de la igualdad y, de manera muy ingeniosa, tienden a coincidir con (e incidir en) el sentido común forjado en tiempos de la hegemonía neoliberal.

## 2. Contra las “herejías” rawlsianas

### 2.1. Justicia distributiva e igualdad inicial

La obra de Nozick expresa una variante sumamente sofisticada del fatalismo conservador, el cual descrece de la posibilidad (para no hablar de la deseabilidad) de lograr una sociedad igualitaria. Según la caracterización realizada hace algunos años por Norberto Bobbio, la derecha conservadora está convencida de que “la desigualdad natural de los seres humanos es mayor que su igualdad, que pocas formas de desigualdad son alterables, que la mayoría son socialmente funcionales, y que no hay ninguna direccionalidad en su evolución” (en Anderson, 2001: 87). Por lo tanto, no sólo es indeseable postular la igualdad como pauta de distribución, sino que es, desde el vamos, una meta quimérica. Así, en los capítulos centrales de *Anarquía, Estado y Utopía* (1991) Nozick niega, en un directo ataque a Rawls, la neutralidad del concepto “justicia distributiva”, puesto que el mismo supone que hay “algo” para ser distribuido por “alguien” en función de alguna pauta preestablecida y con miras a un resultado (justo e igualitario) esperable. La sospecha de Nozick va a contramano de una larga tradición sobre la justicia -que se remonta hasta la Grecia clásica- y colisiona de lleno con las posiciones gestadas al interior del igualitarismo liberal rawlsiano. El repudio

a cualquier tipo de pauta distributiva, y en especial a las pautas igualitarias, hace que Nozick prefiera hablar de *justicia en las pertenencias* o de *justicia retributiva*, porque -a su entender- todo lo que existe ya tiene dueños y, en una sociedad libre, esta distribución de pertenencias simplemente refleja o es “el producto de muchas decisiones individuales que los diferentes individuos tienen el derecho de hacer” (Nozick, 1991: 153). La “mano invisible”, piensa Nozick, debe funcionar en toda su plenitud, sin dejar resquicio para interferencias correctivas sobre lo que ya está dado históricamente.

Al igual que Rawls, Nozick rechaza el crudo consecuencialismo utilitarista que no respeta la separabilidad de las personas, pero ésta es quizá una de las pocas coincidencias entre ambos pensadores. Las diferencias, empero, son fundamentales: el primero aboga por un igualitarismo prioritarista que concede un lugar privilegiado a los que están en peor condición; el segundo es un encarnizado opositor a cualquier mecanismo redistributivo. Nozick, como los demás libertaristas, adhiere a un individualismo de matriz lockeana según el cual las personas tienen derechos naturales protegidos por insuperables restricciones indirectas o laterales (*side constraints*) que las defienden de cualquier interferencia por parte de otros -especialmente por parte del Estado. En rigor, Nozick sostiene que detrás de cualquier política redistributiva -que impone gravámenes no consentidos- se esconde una inadmisibles amenaza a la autopropiedad y a las libertades individuales. La redistribución atenta, además, contra el muypreciado principio que subyace a las restricciones laterales: el principio kantiano según el cual los individuos no son simples medios sino fines y que, por lo tanto, no pueden ser usados para otros fines sin su expreso consentimiento (Nozick, 1991: 43). Puesto en estos términos, el argumento nozickeano resulta a primera vista bastante atractivo, dado el prestigio del imperativo kantiano y el hecho de que las libertades individuales son una conquista histórica difícilmente desdeñable. Pero, como veremos más adelante, la versión nozickeana del imperativo de Kant no sólo es parcial sino que, además, se juxtapone de manera inconsistente con el principio del consentimiento.

Puesto que para Nozick las cosas del mundo (tangibles e intangibles) siempre tienen dueños, no es posible concebir un punto de partida igualitario desde el cual fijar las futuras distribuciones en función de procedimientos justos. Este es otro contraste fundamental con la concepción igualitaria de John Rawls, la cual, desde el mecanismo contractual de la Posición Original y desde el Principio de Diferencia, supone una igual (justa) distribución inicial y autoriza desigualdades *siempre y cuando* éstas mejoren la situación de los menos aventajados. En concreto, el Principio de Diferencia prescribe que “[l]as desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo (Rawls, 2000: 280)<sup>3</sup>. Además, el dispositivo hipotético de Rawls no asume la existencia de derechos previos; los derechos son producto del acuerdo unánime de los seres que habitan la Posición Original tras el Velo de la Ignorancia<sup>4</sup>. Toda esta laboriosa y formal construcción rawlsiana no tiene correlato alguno en la teoría en Nozick. Este último no dice de dónde salen sus principios, ni tampoco ofrece una justificación previa de los mismos. Espera, en cambio, que la justificación provenga, en todo caso, de la correspondencia de tales principios con la “realidad” y con las extendidas nociones de sentido común sobre el valor de la libertad. Tampoco postula Nozick reglas de prioridad lexicográfica porque, en rigor, su concepción se reduce a un único principio. Así, en sus propias palabras, “el principio completo de justicia distributiva diría simplemente que una distribución es justa si cada uno tienen derecho a las pertenencias que posee según la distribución” (Nozick, 1991: 154). Y añade: “[u]na distribución es justa si surge de otra distribución justa a través de medios legítimos [...] Cualquier cosa que surge de una situación justa, a través de pasos justos, es en sí misma justa” (Nozick, 1991: 154-55)<sup>5</sup>. Este último argumento formal, desarrollado en el célebre caso de Wilt Chamberlain, sólo apunta a respaldar la crucial presunción conservadora de que la libertad siempre altera las pautas igualitarias. Sin embargo, como ha demostrado G.A. Cohen, un procedimiento justo puede arrojar resultados legítimos, pero no necesariamente justos; es decir, igualitarios (Cohen, 2011: 124 y ss.).

La decisión nozickeana de negar la igualdad inicial apela a las evidentes y profundas desigualdades existentes en el capitalismo de hoy y de siempre, y se da de bruces con toda la tradición contractualista. Ni Hobbes, con su lúgubre estado de guerra de todos contra todos, ni Locke con sus primeras sociedades, ni Rousseau con sus inocentes salvajes sin palabra: ninguno de ellos postuló la desigualdad como punto de partida. Más aún, las desigualdades físicas y de

<sup>3</sup> Algunas lecturas más “generosas” del Principio de Diferencia rawlsiano interpretan que el mismo se satisface también si los menos aventajados no empeoran su situación inicial. De todos modos, estas miradas contradicen la concepción general rawlsiana que, explícitamente, exige que los menos favorecidos mejoren su posición inicial.

<sup>4</sup> Brian Barry, uno de los más sofisticados intérpretes de Rawls, se pronuncia en desacuerdo con la idea nozickeana de que “los individuos tienen derechos” que de algún modo existen antes o por fuera de la sociedad”. Y añade: “Tanto Rawls como Scanlon son claros en que la función de la Posición Original es la de generar un sistema de derechos [...] Por lo tanto, el mito de los derechos ‘pre-adánicos’, tal como los denominaba Bentham, no debería desempeñar ningún lugar en el razonamiento de las partes en la Posición Original” (Barry, 1996: 125).

<sup>5</sup> Hemos desarrollado un análisis de esta secuencia formal y la discusión planteada por G.A. Cohen en: Lizárraga, 2003.

ingenio fueron debidamente compensadas, en cada una de estas teorías fundacionales, por la astucia, las coaliciones o circunstancias en las que tales desigualdades no podían ser aprovechadas en beneficio propio. Pero Nozick no ve ningún motivo para comenzar a razonar desde la igualdad (por hipotética que sea). Al considerar que su teoría es “histórica” y no “pautada”, puede alegar que un proceso límpido de apropiaciones y transferencias resultó en desigualdades de las que nadie puede quejarse. Quizás, al querer evitar una “robinsonada” como aquellas que Marx repudiara en su crítica a los contractualistas, Nozick no hace sino incurrir en la falacia naturalista de obtener el deber ser desde aquello que simplemente es. En otras palabras, al consagrar la desigualdad como punto de inicio y como punto de llegada, Nozick realiza uno de las más contundentes apologías del *statu quo*.

La discrepancia con Rawls no puede ser más notoria. El Principio de Diferencia rawlsiano está diseñado, precisamente, para justificar las desigualdades económicas y sociales: éstas son justas *si, y sólo si*, tomando a la igualdad estricta como punto de partida, benefician a todos y especialmente a los menos aventajados. La teoría de Rawls -ya desde su concepción general- se asienta sobre la idea de que la igualdad es fundamental y que sólo puede abandonarse si alguna desigualdad *mejora la posición de todos* los miembros de la sociedad y, en particular, de los que quedan en peor situación. Nozick, en cambio, no supone ningún punto de partida igualitario, ni exige que todos mejoren. Al contrario, piensa que la estipulación lockeana que manda dejar “suficiente e igualmente bueno” para los demás tras cada apropiación de recursos es demasiado severa, y por eso la flexibiliza, postulando una regla que sólo exige que las apropiaciones *no empeoren* la posición de los otros. En consecuencia, Nozick no sólo no presupone ninguna igualdad inicial, sino que no fija límite alguno a las desigualdades. La estipulación lockeana modificada impide que algunos empeoren en lo que hace a las apropiaciones iniciales, pero las transferencias posteriores pueden generar niveles ilimitados de desigualdad (Nozick, 1991: 177-183).

En efecto, la convicción nozickeana no sólo rechaza la igualdad inicial sino también la posibilidad de que tal igualdad pueda mantenerse en presencia de amplias libertades negativas garantizadas como derechos absolutos. Estas inexpugnables restricciones laterales derivan de la muy lockeana tesis de autopropiedad o propiedad de sí, según la cual cada persona tiene sobre sí misma los mismos derechos que un amo tiene sobre su esclavo<sup>6</sup>. El corolario es que, así como no debe presumirse igualdad inicial, tampoco debe estipularse un resultado igualitario. La igualdad no tiene cabida en el universo de Nozick. Su concepción retributiva de la justicia “*no establece ninguna presunción a favor de la igualdad*”, ni de cualquier otro estado final superior o establecimiento de pautas. No se puede simplemente suponer que la igualdad tenga que estar integrada en cualquier teoría de la justicia” (Nozick, 1991: 228, énfasis propio).

La rebelión conservadora de Nozick también arremete contra algunos aspectos de lo que luego vino a conocerse como igualitarismo de la suerte (*luck egalitarianism*). Para esta perspectiva igualitaria, las instituciones deben corregir todas las desigualdades moralmente irrelevantes, esto es, aquellas que vienen dadas por nacimiento y se originan en factores naturales o contingencias sociales. La justicia y su contenido igualitario tienen que ver con cómo las instituciones administran las desigualdades de las que nadie puede ser tenido como responsable. Rawls, a quien se le atribuyen las primeras insinuaciones del igualitarismo de la suerte -luego desarrollado por Ronald Dworkin, entre otros- considera que nadie puede sacar ventaja indebida de su buena suerte ni ser perjudicado doblemente por su mala suerte<sup>7</sup>. Más aun, en un giro profundamente radical, considera que la distribución los talentos naturales es parte de un “acervo común”, de modo que dichos talentos inmerecidos deben ser puestos al servicio de los demás y en especial de los menos favorecidos. Si bien no es exactamente un principio de compensación, el Principio de Diferencia, dice Rawls, alcanza algunos de los propósitos de aquél, ya que remedia algunas desigualdades originadas en la mera suerte (Rawls, 2000: 103-104). Nozick, en cambio, no se inmuta ante la mala o buena fortuna de nadie; no hay nada que las instituciones puedan hacer para corregir o mitigar las desigualdades iniciales. Esto no es otra cosa que el más puro fatalismo conservador.

<sup>6</sup> Dado que el concepto de “autopropiedad” aparece muy pocas veces de manera explícita en *Anarquía, Estado y Utopía*, la lectura convencional sobre Nozick dar por buenas sus invocaciones a las libertades negativas como idea fundamental. Sin embargo, a tono con la tradición de Locke, el principio nozickeano de justicia en la adquisición *presupone* la autopropiedad; y todo lo demás se deriva de la afirmación de este concepto. En tal sentido, Gargarella sostiene que “[l]os derechos ‘naturales’ en los que piensa Nozick se fundan en una intuición básica, que es la de la propiedad de cada uno sobre sí mismo -cada uno es legítimo propietario de su cuerpo-” (Gargarella, 1999: 46). Del mismo modo, las restricciones laterales - libertades negativas- tienen por finalidad evitar que, por ejemplo, principios distributivos pautados instituyan la “propiedad (parcial)” o “co-propiedad” de unas personas sobre otras por medio de los gravámenes recaudados por el Estado (Nozick, 1991: 174).

<sup>7</sup> Sobre el igualitarismo de la suerte, ver, entre otros: Anderson, 1999; Dworkin, 2000; Cohen, 2011. Sobre la polémica en torno a los orígenes rawlsianos de esta forma de igualitarismo ver, en particular: Scheffler 2003.

## 2.2. La quimera de la cooperación social

Como señalamos, para Rawls, la justicia es la “primera virtud de las instituciones sociales”, fórmula que explicita - contra las tesis neoliberales- que existe algo llamado justicia y que tal virtud puede predicarse de algo llamado sociedad, porque lo social existe. Estas certezas rawlsianas no son tales en el universo perfectamente atomista de Nozick y los demás libertaristas. En efecto, para Nozick, hay algo profundamente problemático en el planteo rawlsiano de que la sociedad es una “empresa cooperativa para beneficio mutuo” (Rawls, 2000: 126). Por un lado, porque lo social mismo está puesto bajo sospecha, y por otro, porque es precisamente la idea de cooperación social la que parece exigir una distribución pautaada o de estado final, ya que los aportes y derechos individuales no resultan fácilmente identificables en un marco cooperativo. Nozick supone que la idea de cooperación social sólo genera confusión; en su mundo preferido, en cambio,

[l]as personas cooperan al hacer cosas, pero trabajan separadamente; *cada persona es una empresa en miniatura*. Los productos de cada persona son fácilmente identificables y los intercambios se hacen en mercados abiertos con precios establecidos competitivamente, dados límites de información, etcétera (Nozick 1991: 186; énfasis propio).

Los vínculos sociales se reducen a “intercambios mutuamente convenidos”, de lo cual se sigue que la distribución de ingresos y riqueza sólo refleja la operación de estas empresas en miniatura en sus interacciones a lo largo del tiempo. Entonces, si las cosas funcionan según las leyes de la competencia, y se respetan los principios justicia en las pertenencias (apropiaciones acordes con la estipulación lockeana modificada) y en las transferencias (que no haya fuerza ni fraude), no hay razón para objetar el resultado de esta dinámica, porque dicha distribución ya está en manos del mercado. El conjunto apropiado de pertenencias -esto es, la distribución justa- es “el que *ocurre realmente* a través de este proceso de intercambios mutuamente convenidos” (Nozick, 1991: 186).

El héroe del relato nozickeano, el individuo propietario de sí mismo y protegido por irreductibles libertades negativas, apenas una “empresa en miniatura”, concurre con otros en el mercado, pero sin construir lazo social alguno; en el universo de Nozick, como se ha dicho alguna vez, no hay “ningún otro vínculo que el interés desnudo, que el insensible ‘pago al contado’” (Marx & Engels, 1998: 42). Para Nozick, si de estas operaciones surgen profundas desigualdades, las mismas no serán consideradas injustas, puesto que todo lo que resulta de la dinámica del mercado -libre de fuerza y fraude- no puede sino ser justo. Según la certera observación de Van Parijs,

[l]a regulación por el mercado conduce inevitablemente a disparidades considerables en los ingresos. Pero [los libertaristas] no se conmueven. Lo que, para ellos, determina la justicia o la injusticia de una distribución particular de los ingresos, no tiene nada que ver con su vinculación con tal o cual estructura ideal preestablecida, por ejemplo, igualitaria. Lo que cuenta, exclusivamente, es si la distribución observada es el producto de transacciones voluntarias, no obligadas, entre individuos cada uno de los cuales tiene un derecho igual a disponer libremente de su propio cuerpo y de su propiedad legítimamente adquirida (Van Parijs, 1992: 98).

Los resultados distributivos del mercado desregulado, en el que interactúan sólo empresas en miniatura que persiguen sus propios intereses, no generan, desde luego, ninguna clase de sentimientos de fraternidad, comunidad, solidaridad, etcétera. Más aún, Nozick presupone que siempre habrá ricos y pobres, y que sería absurdo sostener que la riqueza de unos es la causa de la pobreza de los otros. Negada esta vinculación causal, Nozick se lanza a negar también que los primeros le deban algo a los segundos, o que pueda ser justo que los ricos tengan que remediar, aunque sea en parte, la situación de los menos afortunados (Nozick, 1991: 190-191). Concretamente: la riqueza de los ricos no origina la pobreza de los pobres; y si alguien tuviera la peregrina idea de plantear que los ricos *tienen* que ayudar a los pobres, estaría proponiendo nada menos que la esclavización de los primeros a los segundos. Y esto sería violatorio no sólo de la propiedad sobre uno mismo, sino también del imperativo kantiano que prohíbe, en la interpretación de Nozick, usar a otros como medios sin su pleno consentimiento.

Por supuesto que también está, al menos en teoría, la opción de la cooperación voluntaria entre ricos y pobres, pero en la concepción nozickeana hay un profundo escepticismo sobre la posibilidad y deseabilidad de la cooperación intergrupos. En este sentido, Nozick desliza que los pobres debieran cooperar con los pobres, y los ricos con los ricos y que, de ningún modo, puede imponerse institucionalmente una cooperación cruzada. Más aún, Nozick aprueba sin tapujos la “huelga de los talentosos”; esto es, la negativa de los más favorecidos a cooperar con los menos aventajados a menos que a los primeros se les reconozcan beneficios especiales. Nozick imagina que, en un mundo

rawlsiano, dadas las asimetrías generadas por las contingencias naturales y sociales, los menos favorecidos podrían poner severas condiciones a su cooperación; es decir, seguirían cooperando con los más aventajados si, y sólo si, pudieran obtener “tanto como sea posible”. De otro modo, retirarían su cooperación. Un planteo como éste implica una potencial huelga de los menos talentosos, o lo que el filósofo canadiense G.A. Cohen (1992: 307) denomina “enojo no cooperativo” de los menos afortunados. Sin embargo, alega Nozick, los mejor dotados podrían contraatacar exigiendo condiciones exactamente inversas: demandar que sean ellos, los ricos, quienes obtengan “tanto como sea posible” a cambio de cooperar con los pobres. Así, frente a condiciones que cada una de las partes demandadas consideraría inaceptables (en ambos escenarios), no quedaría otro camino que la separación completa de los grupos lo cual, como dijimos, es una de las alternativas que Nozick contempla y que, de hecho, se ha traducido en políticas públicas concretas durante el apogeo neoliberal a escala planetaria. La situación resultante de este mundo habitado por “empresas en miniatura” es, en suma, estremecedora: “[s]i una sociedad, por más rica que sea, deja morir a sus indigentes, es posible que los libertarios encuentren que esto es deplorable. Pero mientras que ningún derecho de propiedad haya sido violado, no hay allí nada de *injusto* a sus ojos” (Van Parijs, 1992: 151).

En la teoría de la justicia como equidad rawlsiana, como ya señalamos, se concibe a la sociedad como una “empresa cooperativa para beneficio mutuo”; por lo tanto, los menos aventajados pueden esperar que los más favorecidos pongan sus talentos inmerecidos al servicio de todos. En el sistema rawlsiano no podría hablarse de imposiciones redistributivas en perjuicio de los más favorecidos, ya que ellos mismos habrían aceptado estas condiciones en la escena contractual originaria. Así, en uno de los más sutiles y creativos análisis del Principio de Diferencia, G.A. Cohen (1992) argumenta que, en un esquema rawlsiano, quienes exigen incentivos especiales como recompensa por desplegar sus talentos inmerecidos se comportan, lisa y llanamente, como extorsionadores respecto de los menos aventajados. Es decir: hacen valer sus dotes moralmente irrelevantes para obtener ventajas especiales, conducta prohibida desde la lectura *estricta* del Principio de Diferencia propuesta por Cohen. El argumento de Cohen es una respuesta directa al argumento nozickeano sobre los términos de cooperación entre los más dotados y los menos dotados, según los cuales los primeros sólo cooperan si obtienen tanto como sea posible (y viceversa). Nozick sugiere que ningún mejor dotado tendría el “descaro” de formular explícitamente esta “escandalosa” condición (Nozick, 1991: 194). Pero de inmediato aclara que esta propuesta es *tan* escandalosa como la propuesta de los menos dotados.

Sin embargo, escandalosa o no, la propuesta, formalmente vista, está justificada por el Principio de Diferencia para el caso de los menos aventajados, pero no lo está para los más aventajados, ya que el principio rawlsiano supone la prioridad de los que están en peor situación. En rigor, según el Principio de Diferencia, los menos aventajados tienen derecho a veto sobre las desigualdades permitidas (Rawls, 2000: 148). Y como dicho principio ha sido escogido en circunstancias donde no pueden influir los factores de poder (los factores derivados de las loterías natural y social), también es esperable que los mejor dotados acepten las condiciones exigidas por los menos favorecidos. Se espera que cooperen, fundamentalmente, porque en la Posición Original nadie conoce el lugar que ocupará en la sociedad para la cual se elaboran los principios de justicia y porque, en teoría, quienes ahora son los más aventajados habrían sido, ellos mismos, creadores de los principios que los obligan a participar en un esquema cooperativo para beneficio mutuo. El relato “histórico” de Nozick, en cambio, permite la secesión de los ricos y/o la huelga de los talentosos, ya que la cooperación social no es ni esperable ni deseable entre empresas en miniatura, diseñadas sólo para competir.

Como se advierte, uno de los focos de la crítica nozickeana es el Principio de Diferencia, un principio pautado que fija límites a las desigualdades permitidas y que autoriza, por supuesto, transferencias redistributivas desde los más aventajados hacia los menos favorecidos, algo impensable en el mundo de Nozick, donde esto sería posible sólo por medio del contrato entre partes. Están en juego sistemas teóricos inconmensurables; Nozick construye a partir de los derechos como premisas, mientras que Rawls no tiene como premisa ningún derecho: estos se construyen como tales en la Posición Original. Por ende, en el sistema rawlsiano, las transferencias de los mejor dotados hacia los menos aventajados están justificadas por los términos del contrato hipotético que se realiza tras el Velo de la Ignorancia. En una sociedad rawlsiana ideal, los más talentosos deberían aceptar sin protesta alguna las condiciones pactadas para el beneficio prioritario de los menos favorecidos. Todo esto supone, claro está, la existencia de instituciones con funciones redistributivas y, junto con ello, de un cierto *ethos* imbuido del ideal de la fraternidad. En efecto, Rawls considera que su Principio de Diferencia realiza la noción tradicional de fraternidad, entendida como el deseo de no querer obtener ventajas a menos que éstas también beneficien a los menos favorecidos. En términos clásicos, alega Rawls, se trataría del ideal aristotélico de abstenerse de la *pleonexia*, es decir, de abstenerse de buscar y obtener ventajas indebidas (Rawls, 2000: 23). Pero en el mundo de Nozick, nadie le debe nada a nadie, excepto aquello que ha sido objeto de contrato explícito entre las partes. Los deberes naturales de justicia no existen, y mucho menos dispositivos normativos que corrijan las desigualdades naturales y sociales.

### 2.3 Los talentos y los fines

En la perspectiva de Nozick, la negación de todo lazo social, la imposibilidad de la cooperación, el atomismo exasperado, etc., todo esto no es otra cosa que la consecuencia directa del ya mencionado principio de autopropiedad. En la afirmación de este principio por parte del libertarismo y en su negación por parte del igualitarismo radica otra diferencia crucial entre los sistemas de Nozick y de Rawls. Como ya adelantamos, el principio de autopropiedad sostiene que cada individuo posee derechos de “propiedad privada total sobre sí mismo y sus poderes” y, por consiguiente, “un extenso conjunto de derechos morales [...] sobre el uso y los frutos de su cuerpo y sus capacidades, comparable, en contenido, a los derechos de los que disfruta quien tiene irrestricta propiedad privada sobre una porción de propiedad física” (Cohen 1990: 25). La plena autopropiedad implica que, dado un conjunto de posesiones individuales legítimas, sólo están permitidos los intercambios voluntarios mutuamente convenidos y que nadie puede ser obligado a asistir a otros o a transferirles parte del producto, ya sea en forma directa o por medio de un sistema redistributivo estatal.

La afirmación (o negación) de la autopropiedad remite sin escalas al problema de los talentos naturales, su propiedad y el uso legítimo que pueda hacerse de ellos según diferentes sistemas sociales. Para sorpresa de nadie, Nozick rechaza la idea rawlsiana de que los talentos surgidos de la lotería natural y social son moralmente irrelevantes al momento de fijar las porciones distributivas. También deplora, por supuesto, que Rawls considere que la capacidad de esforzarse dependa de factores contingentes. Para Nozick, esto es una forma de “denigrar” la autonomía de las personas. En consecuencia, se pregunta por qué las pertenencias no deberían depender, aunque sea parcialmente, de los atributos naturales. Es una pregunta retórica, puesto que él mismo está convencido de que no hay ninguna necesidad de justificar las desigualdades, ya que éstas son consecuencia inexorable (natural) de la operación de la libertad. Considera, entonces, que no merecer los dones naturales y no merecer porciones distributivas desiguales son ideas que sólo pueden combinarse cuando se “*presupone*” la igualdad; una pauta inaceptable, como toda pauta, para formular principios de justicia.

Desde luego, ni Rawls ni Nozick creen que las personas “merezcán” sus dotes naturales. El punto que es Rawls intenta neutralizar su influencia en la distribución de bienes sociales primarios, mientras que Nozick no ve por qué tiene que ser así. Para él, basta con que una persona tenga “derecho” sobre sus dotes naturales; y si este derecho no viola el derecho de otros, y por medio de estos atributos obtiene cosas sin violar los derechos de otros, entonces “que las personas tengan las dotes naturales que tienen no viola las retribuciones o derechos (en el sentido de Locke) de ningún otro” (Nozick, 1991: 221). En otras palabras, “[s]i las dotes naturales de las personas son arbitrarias o no, desde un punto de vista moral, las personas tienen derecho a ellas, y a lo que resulte de ellas” (Nozick, 1991: 222). Por consiguiente, desde esta interpretación de derecho (como autopropiedad), Nozick rechaza tajantemente la idea rawlsiana de que los talentos representan un “acervo común”, puesto que esto significaría, nuevamente, una violación de derechos individuales e instauraría la esclavitud parcial de los más talentosos para favorecer a los menos aventajados.

Si no hay lazo social porque las personas son empresas en miniatura; si no hay lazo social porque la autopropiedad absoluta impide que existan deberes no-contractuales; entonces, como es característico del pensamiento neoliberal, se infiere que no hay sociedad. Al considerar posibles esquemas redistributivos, Nozick sostiene:

no hay ninguna *entidad social* con un bien, la cual soporte algún sacrificio por su propio beneficio. Hay sólo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros. Nada más (Nozick, 1991: 44).

Que el Estado cobre impuestos para sostener redes de asistencia social o subsidios a los desempleados sería, obviamente, según Nozick, una violación a la separabilidad y autonomía de las personas, un avasallamiento de su autopropiedad y sus libertades más elementales. Partiendo desde un argumento que rechaza la pretensión utilitarista de maximizar el bienestar agregado a expensas de ciertos grupos o individuos, Nozick va mucho más allá y se aventura a negar la existencia misma de la sociedad. Así, mientras para Rawls -quien también rechaza al utilitarismo teleológico- la justicia es una virtud aplicable a la estructura básica de la sociedad, para Nozick, vale recalcarlo, no puede haber justicia social porque, sencillamente, no hay otra cosa que “personas individuales”. El hecho de que la sociedad no deba tener un bien en nombre del cual deban sacrificarse intereses o aspiraciones individuales es,

además, una postura antiperfeccionista que el mismísimo Rawls avalaría sin dudar. El problema no está aquí, sino en la radical negación nozickeana de lo social.

Pero los individuos que habitan suelo nozickeano son muy peculiares. En verdad, Nozick adhiere a la clásica línea smithiana según la cual es el egoísmo del panadero el que nos proporciona el pan, y no su empatía con nuestras necesidades. Por lo tanto, en términos de Nozick, las actividades humanas no persiguen fines inherentemente valiosos, y los otros individuos son simples instrumentos al servicio de nuestros intereses egoístas. Además, si se toma en cuenta el temor walzeriano a la tiranía entre esferas de la justicia (Walzer, 1997: 30-34), en Nozick encontramos una de las más radicales expresiones de dicha tiranía o, lo que es lo mismo, de aquello que el sentido común ha asumido como verdad incontrastable del capitalismo: el dinero puede comprarlo todo, incluso la felicidad.

En rigor, para Nozick, no hay fines virtuosos asociados a las acciones personales. Su crítica a Bernard Williams ilustra cabalmente este punto. Para Williams, “dejando aparte la medicina preventiva, el fundamento apropiado de la distribución de la atención médica es la mala salud: esta es una verdad necesaria” (en Nozick, 1991: 229). Así, este pensador objeta que, en ciertas sociedades, la mala salud no sea condición suficiente para recibir tratamiento y que sólo puedan acceder a los servicios médicos quienes pueden pagar por ellos. Para Williams, esta situación no igualitaria constituye un estado de cosas “irracional”. Para Nozick, el problema del argumento de Williams es que presupone “fines internos” para cada actividad y que tales fines sean los fundamentos para la realización de cada actividad. Luego, si cada actividad tiene un fin que le es intrínseco, el criterio distributivo preferido a escala social debe ser la necesidad que se tiene de la actividad en cuestión. Por ende, -ironiza Nozick- si se acepta la postura de Williams, resulta una “verdad necesaria” que “el único criterio apropiado para la distribución de la atención médica es la necesidad de atención médica [y, presumiblemente], entonces, el único criterio propio para la distribución de servicios de barbería es la necesidad de servicios de barbería”. “¿Necesita un jardinero repartir sus servicios entre aquellos céspedes que más lo necesitan?” (Nozick, 1991: 229), se pregunta Nozick (sin ruborizarse).

Para el filósofo libertarista, entonces, no habría ningún problema en que un cirujano confesara que su fin preferido es amasar una gran fortuna para pasear en un yate de lujo y no la buena salud de sus pacientes. A su entender, un médico es igual a un jardinero o a un peluquero; es decir, no puede exigírsele que su actividad sea distribuida en función de un fin interno o de necesidades externas. Nadie puede impedir que el médico persiga sus propios fines personales (que pueden ser muy distintos de la atención de la salud); la sociedad no tiene por qué pagar por este servicio para todos y mucho menos forzar a que el servicio se preste independientemente de las decisiones de quienes pueden prestarlo. Nuevamente, la estipulación lockeana (modificada por Nozick) hace su juego: si una persona pobre y enferma no puede pagar por la atención del médico cuyo fin no es curar sino enriquecerse, la situación de aquella persona no habrá empeorado: las cosas siguen tal como están, nadie pierde y la justicia se ha realizado. Nozick observa impasible los estragos de esta “libertad natural” y su utopía neoconservadora alcanza su plenitud. Pero hay más; al negar fines internos de las acciones y, como en el caso del médico, aprobar que éste se valga de los demás para hacerse rico, Nozick niega aquello que él mismo sostiene una y otra vez: que su concepción es fiel al imperativo kantiano de no usar a los demás como medios. Volveremos sobre el problema del imperativo de Kant al analizar las implicancias de la autopropiedad sobre el concepto marxista de explotación (ver 3.2).

### 3. Contra (algunos de) los saberes marxistas

#### 3.1. Avatares de la explotación

Al estilo de aquellos que Marx llamaba “librecambistas vulgares”, Nozick construye su teoría retributiva, basada en la autopropiedad y las libertades negativas absolutas, sin preocuparse por mirar lo que ocurre más allá del reino de las apariencias. Sin rodeos, declara que la teoría marxista del valor-trabajo no tiene vigencia alguna, declaración con la que busca justificar su mirada puesta exclusivamente en la esfera de la circulación mercantil en el capitalismo. Así, en una extensión de su noción de justicia en las transferencias, considera que, si se siguen los pasos justos (libres de fuerza y fraude), un trabajador *nunca* es forzado a vender su fuerza de trabajo a un capitalista; es decir: cuando un trabajador ingresa a la relación salarial lo hace por medio de un intercambio perfectamente voluntario. Como se sabe, Marx pensaba que el trabajador está obligado a vender su fuerza de trabajo a causa de la “sorda compulsión de las relaciones económicas”. El truco de Nozick consiste en darle a la noción de explotación tal generalidad que pierde cualquier contacto con su formulación marxista. Alega que hay explotación “en *cualquier* sociedad en la que los incapacitados para trabajar productivamente son *subsidiados* por el trabajo de otros” (Nozick, 1991: 246). De este



modo, en una exacerbación de la fábula burguesa, sostiene, por un lado, que los asalariados *no son forzados* a vender su capacidad productiva a cambio del salario; *ergo*, tampoco puede haber injusticia alguna en la relación salarial. Y por otro, que los capitalistas no son ociosos ni parasitarios (al contrario, son imprescindibles organizadores que asumen altos riesgos), mientras que los desocupados (los incapacitados para trabajar productivamente) explotan el trabajo de los laboriosos obreros y empleados en el *kosmos* capitalista.

Para demostrar que los trabajadores no son forzados a trabajar, Nozick sostiene que las acciones voluntarias dependen de las alternativas disponibles y de las características propias de aquellas cosas que limitan a dichas alternativas. Si la naturaleza fija límites a las alternativas, entonces nadie está forzado a elegir entre una cosa u otra (el hecho de no tener alas no obliga a elegir entre volar y caminar). Del mismo modo, cuando las acciones legítimas de otros ponen límites a las alternativas disponibles, estos límites no son injustos y no hay elecciones forzadas entre las alternativas restantes. Si todos menos Juan ya eligieron entre los diversos trabajos disponibles, y sólo queda elegir entre el peor trabajo imaginable y no trabajar, por muy repulsiva que sea la alternativa esto no significa que Juan esté forzado a trabajar. Siempre puede elegir. En palabras de Nozick: “[l]a opción de una persona entre grados distintos de alternativas desagradables no se convierte en no voluntaria por el hecho de que otros voluntariamente decidieron y actuaron, dentro del marco de sus derechos, de una manera que no le dejó una alternativa mejor” (Nozick, 1991: 256). Aunque no lo dice expresamente, puede pensarse que Nozick lamenta que las alternativas disponibles sean desagradables, pero esto no hace que haya alguna injusticia en la generación de esta situación y/o en la situación misma. Ahora bien: aunque el razonamiento nozickeano no resiste los más simples contraejemplos<sup>8</sup>, lo que aquí interesa remarcar es que el mismo tiene como corolario una frase que ha campeado en el sentido común más reaccionario de nuestros días: “los desocupados no trabajan porque no quieren”. Nozick no utiliza estas palabras, pero la idea está muy presente en su argumento. El problema de fondo, como bien apunta Cohen, es que el libertarismo de derecha “sacrifica la libertad en aras del capitalismo, una verdad que sus partidarios pueden negar sólo porque están dispuestos a abusar del lenguaje de la libertad” (Cohen, 1995: 37).

En esta misma línea argumental, que apunta a probar que los obreros son auténticamente “libres” en el capitalismo, Nozick se pregunta si en una sociedad de mercado sería posible democratizar las empresas para que el trabajo deje de ser alienante y resulte significativo. En principio, aventura que tal idea es viable, siempre y cuando las pretensiones democráticas de los trabajadores no se extiendan hasta el punto de exigir la propiedad colectiva de todos los medios de producción. Pero, para Nozick, la alternativa de las empresas cooperativas tropezaría inevitablemente con serios problemas de eficiencia, porque existe por parte de los obreros un compromiso con la justicia distributiva (especialmente de los salarios) y porque la toma de decisiones democráticas demanda demasiado tiempo. Suponiendo que, como concede con desgano Nozick, dichas empresas cooperativas llegaran a ser exitosas, y suponiendo, además, que el Estado o una coalición de capitalistas se abstuvieran de destruir tales emprendimientos obreros, cabe preguntarse por qué no proliferaría la creación de empresas cooperativas. Nozick cree -y lo dice- que tales experiencias no se extienden simplemente porque los trabajadores no quieren asumir los riesgos que implica formar una nueva empresa. En cambio, los empresarios son, esencialmente, tomadores de riesgos. Sostiene Nozick:

[l]os trabajadores de la sucursal Edsel de la Ford Motors Company no corrieron los riesgos de la empresa, y cuando se pierde dinero ellos no devuelven una porción de su salario. En una sociedad socialista uno comparte los riesgos de la empresa en la cual trabaja [...] No hay modo de *despojarse* de estos riesgos [...] como se puede hacer en una sociedad capitalista (Nozick, 1991: 248-49).

Huelgan los comentarios.

### 3.2. El factor kantiano

Como ya señalamos, Nozick se precia de ser fiel al imperativo kantiano que prohíbe las relaciones instrumentales entre personas y, al mismo tiempo, no tiene prurito en afirmar que un médico puede ejercer su profesión con el solo fin de enriquecerse (lo cual implica que está usando a sus pacientes sólo como medios para acumular dinero). En este último caso, Nozick diría, simplemente, que la relación médico-paciente es consentida y que, por ello, en nada inciden los fines del médico respecto del paciente (rico) que puede pagar por sus servicios. Además, no hay ninguna relación contractual que obligue al médico a asistir a quienes no pueden afrontar el costo de una consulta o un tratamiento. El punto es que, en el entramado argumentativo de Nozick, lo decisivo es el consentimiento y no el imperativo kantiano.

<sup>8</sup> Para una devastadora refutación del argumento de Nozick, ver: Cohen, 1995, 35-37.

Recordemos que el principio de autopropiedad afirma el derecho de propiedad absoluta sobre uno mismo, e implica la prohibición de transferencias no consentidas y la ausencia del deber de asistir a otros a menos que exista una obligación contractual. Una sociedad organizada en torno a principios de justicia pautados que recauda impuestos para redistribuir la riqueza, alega Nozick, instituye “la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo”, lo cual refleja “un cambio: de la noción liberal clásica de propiedad sobre uno mismo a una noción de derechos de (co)propiedad sobre *otras* personas” (Nozick, 1991: 174). Así, cuando un Estado redistribuye no sólo viola la autopropiedad, sino que, además, quebranta el imperativo kantiano según el cual -en la interpretación de Nozick-, “*los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados ni usados sin su consentimiento para alcanzar otros fines*” (Nozick, 1991: 43; énfasis propio). Al pararse sobre los hombros de Kant, Nozick pretende atacar a Rawls en su propio territorio. Sin embargo, como ha demostrado G.A. Cohen, esta combinación de imperativo y consentimiento resulta inconsistente.

Cohen distingue dos principios yuxtapuestos en la formulación de Nozick (Cohen, 1995: 238 y ss.). Por un lado, el principio kantiano puro, según el cual los individuos son fines y no sólo medios; y por otro, el principio nozickeano según el cual los individuos no pueden ser sacrificados ni usados sin su consentimiento. Cohen subraya que, en su formulación original, el imperativo kantiano no prohíbe usar a otros como medios en forma absoluta, sino que condiciona este uso a que los otros *también* sean tratados como fines. En efecto, la segunda formulación del imperativo categórico dice: “*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*” (Kant, 1998: 74). Así, la autopropiedad (que exige consentimiento) y el principio kantiano no se implican necesariamente. Se puede rechazar la autopropiedad y al mismo tiempo cumplir el imperativo kantiano; y también es posible afirmar la autopropiedad y rechazar el principio de Kant. En el primer caso, se puede sostener que los más ricos deben asistir a los pobres por medio de impuestos sin dejar de tratar a los primeros como fines al evaluar que sus vidas no serán arruinadas por tal carga tributaria. En el segundo, se puede sostener que la autopropiedad prohíbe cobrar impuestos y, al mismo tiempo, ser completamente indiferente a la suerte de los más ricos; esto es, ignorarlos como fines. El imperativo kantiano y el principio del consentimiento, entonces, no son uno y el mismo. Tal como señala Cohen, “para Kant, es correcto usar a otros siempre y cuando trates a la persona que usas (también) como un fin, mientras que para Nozick, es correcto siempre y cuando obtengas su consentimiento” (Cohen, 1995: 241).

Una distinción analítica relevante para este argumento reside en que el “consentimiento real” no es igual al consentimiento “normativamente posible”. Es decir: uno puede consentir una determinada relación en ciertas circunstancias, pero nunca lo haría en un sentido más profundo; hay cosas a las que nunca se podría prestar consentimiento, aunque de hecho esto ocurra en el mundo real. Por lo tanto, el principio del consentimiento no es estrictamente kantiano, y la pretensión de Nozick de cobijarse en Kant queda severamente debilitada. Así, por ejemplo, si un patrón contrata a un obrero para un empleo repugnante y en condiciones deplorables, y lo hace con el consentimiento *real* del trabajador, esto no asegura que esté respetándose el principio kantiano, ni que este haya sido un consentimiento *normativamente posible*. De hecho, se respeta solamente el principio del consentimiento real, pero Kant se desvanece por completo. El mundo de Nozick es heredero de Locke; no de Kant.

### 3.3 Marx y la autopropiedad

Heredero de Locke, y de Smith, entonces, Nozick no puede invocar correctamente a Kant en favor de su argumento contra las acciones redistributivas o las políticas exigidas por principios pautados. Puede decirse, además, que los obreros sí son forzados a trabajar porque su consentimiento siempre es real y nunca normativamente posible. En otras palabras; si no estuvieran sometidos “la sorda compulsión de las relaciones económicas”, nunca aceptarían una relación de explotación como la que se da en el capitalismo. Ahora bien; Nozick todavía es capaz de seguir inquietando a la teoría marxista de la explotación con el dispositivo clave de su arsenal: el principio de autopropiedad.

Al respecto, G. A. Cohen se ha ocupado de ilustrar hasta qué punto Nozick debe ser tomado en serio, precisamente porque el mencionado principio arroja algunas sombras sobre la concepción marxista de la explotación. Baste mencionar simplemente que, más allá de lo que Marx haya dicho explícitamente, la teoría de la explotación condena al mismo tiempo (aunque en niveles normativos diferentes) la desigual distribución de los medios de producción y la extracción forzada y no remunerada de plus-valor, de modo que puede sostenerse que, en la explotación, el capitalista “roba” parte del tiempo del trabajo o del valor producido por el trabajador. Por eso, la noción de “robo”, según Cohen, implica que el marxismo lleva implícita la tesis de autopropiedad, por cuanto no puede ser robado algo que no pertenece legítimamente a otro. ¿Por qué la afirmación de la autopropiedad representaría un problema para el marxismo? Primero, porque se trata del fundamento último del libertarismo. Segundo, porque los principios

distributivos marxianos -como veremos- son incompatibles con la autopropiedad en un sentido normativo profundo. Tercero, porque deja al marxismo incómodamente expuesto al siguiente argumento de corte nozickeano:

el Estado de bienestar le hace a los trabajadores que pagan impuestos exactamente lo mismo que, en la queja marxista, el capitalista le hace a los trabajadores: les extrae producto [que les pertenece] por la fuerza y, según añadirían los libertarios, sin el beneficio del contrato que los trabajadores firman con el capitalista (Cohen, 1995: 151).

En otras palabras, el Estado hace por fuerza de ley lo que el capitalista hace merced a las circunstancias económicas. En esta línea de argumentación podría incluso decirse que los desempleados y los que no pueden trabajar “explotan” a los trabajadores por medio de los impuestos que recauda el Estado.

El desafío, entonces, consiste en cómo eludir, desde el socialismo, la afirmación del principio de autopropiedad. El camino más directo es rechazarlo sin más trámite, porque, como argumenta Cohen, es casi imposible refutarlo. Esto es precisamente lo que hacen los igualitarios liberales, como Rawls, quienes no se preocupan por la autopropiedad y, en cambio, construyen principios igualitarios sin molestarse por las implicancias normativas de la explotación en términos de robo o hurto. Pero además de negar la autopropiedad, los marxistas deberían demostrar que su propia tradición no adhiere al principio libertarista.

En este sentido, Cohen sostiene que el marxismo no ha rechazado la autopropiedad con suficiente contundencia y que incluso la ha incorporado a sus postulados distributivos. En primer término, la autopropiedad aparece, aunque de manera “truncada”, en el principio socialista de distribución, según el cual, durante la fase inferior del comunismo, cada quien recibe una parte proporcional a su contribución laboral, luego de realizadas algunas deducciones para un fondo común. La autopropiedad opera aquí de manera limitada, puesto que la retribución proporcional al trabajo implica un reconocimiento de dicho principio, mientras que las deducciones al producto total y la obligación de contribuir suponen su negación. Se trata entonces de una “forma truncada del principio de autopropiedad”, puesto que la proporcionalidad socialista “demanda aquello que la autopropiedad demandaría en un mundo de medios de producción poseídos en común sólo *luego* de que las deducciones perjudiciales para la autopropiedad han sido aplicadas” (Cohen, 1990: 34). En segundo lugar, según Cohen -y Rawls coincide y se apropia de este argumento (Rawls, 2008: 367-368) -, el marxismo no ha rechazado la autopropiedad ya que, al pronosticar una plena abundancia en la fase superior del comunismo, las demandas inherentes al principio libertarista devienen superfluas; esto es: nadie necesita invocar derechos originados en la autopropiedad allí donde la absoluta abundancia permite que cada quien satisfaga sus necesidades sin límite alguno. Vista en este contexto, la autopropiedad es, en efecto, un problema para el marxismo, toda vez que de no lograrse la abundancia plena en el comunismo, la autopropiedad seguiría regulando la asignación de bienes de consumo a escala individual y, por ende, consagrando y profundizando desigualdades basadas en atributos moralmente contingentes. Además, en caso de mantenerse, el principio libertarista impediría la aplicación del principio comunista de distribución según las necesidades.

Sin embargo, a nuestro entender -y aquí discrepamos con Cohen y con Rawls- el marxismo sí rechaza suficientemente la autopropiedad<sup>9</sup>. Primero, cuando el principio de distribución proporcional asigna bienes de consumo en función de la productividad, lo hace consciente de que está avalando la incidencia de “privilegios naturales”, es decir, de los atributos personales inmerecidos que hacen que algunos sean más productivos que otros (Marx, 1973: 425). Así, en términos normativos, el marxismo condena la autopropiedad, aunque permite su operación transitoria y “truncada” durante la primera fase del comunismo. Segundo: es muy discutible la afirmación de que Marx pronosticaba un comunismo de abundancia plena, capaz de volver superflua a la autopropiedad; sobran indicaciones de que la abundancia marxiana es mucho menor a la que presentan las versiones cornucopianas. Tercero: el principio distributivo comunista, “de cada quien según su habilidad, a cada quien según su necesidad”, adoptado por Marx como sucesor del principio de proporcionalidad, sí rechaza la autopropiedad al escindir por completo la contribución de la retribución. Cuarto: Marx no era, como ha demostrado Stuart White, un socialista lockeano, puesto que pensaba que el derecho sobre los frutos del trabajo no es individual sino colectivo. En sus palabras, la exigencia de que todos contribuyan a la riqueza social, “naturalmente sugiere la idea de que los trabajadores tienen un *‘derecho colectivo sobre el producto de su trabajo’* y es [...] un derecho de este tipo el que Marx tácitamente invoca cuando describe a la extracción de plusvalía capitalista usando el lenguaje de robo o hurto, y no el más individualizado derecho lockeano sobre el producto del trabajo” (White, 1996: 100). En definitiva, Marx afirma la autopropiedad sólo de manera limitada y transitoria, puesto que su posición *normativamente fundamental* es el rechazo al principio libertarista. En la

<sup>9</sup> Hemos examinado con más detalle la crítica de Cohen a Nozick en torno al problema de la explotación y a los desafíos que plantea la tesis de autopropiedad en: Lizárraga, 2003 y 2013.

letra marxiana hay elementos suficientes para hacer precisamente lo que Cohen recomienda; negar la autopropiedad para no sucumbir frente al desafío nozickeano.

#### 4. Consideraciones finales

La recuperación de la discusión sobre la justicia social y la igualdad, lograda en buena medida gracias a la obra rawlsiana, halló en figuras como Robert Nozick -entre otros exponentes del libertarismo de derecha y el anarcocapitalismo- adversarios decididos a dar batalla teórica sin tregua. El furor libertarista -que, como dice Cohen, abusa del lenguaje de la libertad- no sólo pretende llevar a sus extremos las implicancias de la autopropiedad, sino, sobre todo, quebrar las tendencias igualitarias -por modestas que sean- de los pensadores de cuño rawlsiano y de aquellos marxistas que han aceptado la necesidad de dotar al materialismo histórico de una mayor densidad ética.

Nozick no ha perdido actualidad. En esa “tribuna de doctrina” que es el diario argentino *La Nación*, es habitual hallar fervorosos encomios a Nozick, especialmente por parte de Mariano Grondona, autor de una de las columnas más influyentes desde hace décadas<sup>10</sup>. No faltan, por supuesto, artículos sobre economía que recomiendan crecer primero y distribuir después (Ferrerres, 2010), ni otros que tratan con supino desprecio a las protestas estudiantiles, recomendando como nueva utopía nada menos que la utopía del Estado mínimo nozickeano (Krause, 2011).

Es que, como argumentamos, la apuesta de Nozick y sus seguidores no es menor. Contra buena parte de la tradición clásica y moderna, desprecian la noción misma de justicia distributiva; contra todos los impulsos en dirección a la igualdad -y en particular de aquellos gestados desde el igualitarismo liberal de inspiración rawlsiana-, reafirman la autopropiedad y, de este modo, resisten una de las tesis más radicales de Rawls: que los talentos no sólo son inmerecidos sino que su distribución constituye un “acervo común” de la cual todos deben beneficiarse. Contra el ideal moderno de fraternidad, especificado por Rawls en el Principio de Diferencia, exaltan el individualismo y niegan la existencia de lo social; contra cualquier pretensión de transferencia de ingresos entre grupos erigen las barreras infranqueables de las libertades negativas asentadas en la propiedad sobre uno mismo. Contra las incluso muy moderadas políticas redistributivas ensayadas ahí y allá, claman, con fatalismo, que la igualdad no puede sostenerse en el tiempo porque la libertad (entendida como subproducto de la autopropiedad) hace añicos cualquier arreglo igualitario. Y frente a las terribles desigualdades que el capitalismo no hace sino acentuar, se encogen de hombros y dicen, a coro con Hayek, que sólo deben sobrevivir aquellos que pueden alimentarse a sí mismos.

#### Referencias

- ANDERSON, E. (1999). “What is the point of equality?”. En: *Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, (109: 2), 287-337.
- ANDERSON, P. (2001). “Un sentido de la izquierda”. En: *El Rodaballo*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto (Año VII, n. 13), invierno, 86-89.
- BARRY, B. (1996). *Justice as impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
- BOSOER, F. (2002). “Despedidas para el Estado mínimo”. En: diario *Clarín*, Buenos Aires, 16 de febrero. Consultado en: <http://edant.clarin.com/diario/2002/02/16/o-347389.htm>.
- COHEN, G.A. (1990). “Self-ownership, communism and equality”. En: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* (64), 25-61.
- COHEN, G. A. (1992). “Incentives, Inequality, and Community”. En Peterson, G. (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*. Utah: University of Utah Press (13), 263-329.
- COHEN, G.A. (1995). *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge-Paris: Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme.

<sup>10</sup> Ver, por ejemplo, Grondona, 2006. También en el diario *Clarín* ha habido referencias elogiosas hacia Nozick, adjudicándole el triunfo sobre Rawls, nada menos que en el decisivo campo de la traducción de las ideas a la práctica. Ver Bosoer, 2002.

- COHEN, G.A. (2011). *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*. Princeton-Oxford: Princeton University Press-Oxford University Press.
- DWORKIN, R. (2000). *Sovereign virtue. The theory and practice of equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- FERRERES, O. (2010). “La farsa de ‘primero distribuir y después crecer’”. En: diario *La Nación*, Buenos Aires, 3 de marzo. Consultado en: <http://www.lanacion.com.ar/1239161-la-farsa-de-primero-distribuir-y-despues-crecer>.
- GRONDONA, M. (2006). “Es el nuestro un ‘reino sin justicia’”. En: diario *La Nación*, Buenos Aires, 9 de abril. Consultado en: <http://www.lanacion.com.ar/795966-es-el-nuestro-un-reino-sin-justicia>.
- KANT, I. (1998) [1785]. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Buenos Aires: Eudeba.
- KRAUSE, M. (2011). “Revolucionarios eran los de antes”. En: diario *La Nación*, Buenos Aires, 5 de diciembre. Consultado en: <http://www.lanacion.com.ar/1430133-revolucionarios-eran-los-de-antes>.
- LIZÁRRAGA, F. (2003). “Diamantes y Fetiches. Consideraciones sobre el desafío del Robert Nozick al marxismo”. En: Boron, A. (comp.). *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Buenos Aires: Clacso, 239-258.
- LIZÁRRAGA, F. (2013) “Marxismo, autopropiedad y abundancia”. En: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* (México DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas), Vol. 45, nro. 134, agosto 2013, 43-68.
- MARX, K. (1973). “Crítica del Programa de Gotha”. En: Marx, K. y Engels, F. *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Editorial Ciencias del Hombre (Tomo V), 416-436.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1998) [1848]. *Manifiesto Comunista*. Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori.
- NOZICK, R. (1991) [1974]. *Anarquía, Estado y Utopía*. Buenos Aires-México-Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J. (2000) [1971]. *Teoría de la Justicia*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J. (2008). *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SCHEFFLER, S. (2003). “What is egalitarianism?”. En: *Philosophy & Public Affairs*. Wiley-Blackwell, Vol. 31, No. 1, Winter, 5-39.
- VAN PARIJS, P. (1992). *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- WALZER, M. (1997). *Las Esferas de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WHITE, S. (1996). “Needs, Labour and Marx’s Conception of Justice”. En: *Political Studies* (London: PSA), (44: 1), 88-101.