

Sergio I. Moya Mena*

Estado e individuo en Robert Nozick y Ayn Rand: *las bases frágiles de la justicia libertaria*

*El afán por lo justo no puede realizarse
en el individuo sino sólo en la comunidad humana.
Martin Buber*

Resumen: *Este artículo analiza las dimensiones de la justicia en el pensamiento de dos autores libertarios, Robert Nozick y Ayn Rand. Se pretende demostrar que un individualismo extremo, una concepción negativa de los derechos y un Estado limitado a labores de seguridad, constituyen bases endebles para una concepción robusta de la justicia en el libertarismo. La concepción libertaria de la justicia no ofrece una norma de convivencia sólida para la sociedad, que posibilite que los individuos se traten entre sí como fines en sí mismos y no como simples instrumentos.*

Palabras clave: *Justicia - Liberalismo - Estado - Individuo - Nozick - Rand.*

Abstract: *This article analyzes the dimensions of justice in the thought of two libertarian authors: Robert Nozick and Ayn Rand. It aims to demonstrate that extreme individualism, a negative conception of rights and a government strictly limited to security activities, are weak bases for a robust conception of justice in libertarianism. The libertarian conception of justice does not offer a solid standard of living for society, which enables individuals to treat each other as ends in themselves and not as mere instruments.*

Key words: *Justice - Liberalism - State - Individual - Nozick - Rand.*

I. Introducción

A partir de la obra de John Rawls la justicia se posiciona como uno de los temas más relevantes de la teoría política contemporánea. La *Teoría de la Justicia* abre una dinámica de reacciones y réplicas que trasciende los límites del liberalismo, para involucrar a autores afincados en otras corrientes como el comunitarismo, el feminismo e incluso el marxismo. Sin embargo, las reacciones dentro de la variopinta “familia liberal” seguramente van a constituir algunas de las objeciones más interesantes.

En efecto, la crítica libertaria vendrá a cuestionar la teoría de justicia de Rawls precisamente por no ser “suficientemente liberal”. Autores ubicados dentro de la tradición libertaria como Robert Nozick y Ayn Rand, esgrimen perspectivas antagónicas frente a muchos de los supuestos filosóficos, políticos y morales del liberalismo igualitarista de Rawls, concretamente respecto al Estado y el individuo. A partir de una concepción negativa de la libertad y los derechos y de un individualismo extremo, los libertarios plantean una concepción de la justicia que consideran moralmente superior. Esta idea libertaria de justicia, ¿es sólida y capaz de proporcionar un marco de convivencia social? ¿Es consecuente con la tradición liberal y efectivamente superior en el plano moral?

El artículo analiza las perspectivas de ambos autores en función de las preguntas arriba planteadas y respecto de una premisa: el carácter

fundamental de la relación recíproca entre individuo y Estado para la “configuración” de la justicia.

2. Antecedentes: las teorías modernas de la justicia

Es precisamente Nozick quien reconoce que “hoy en día no se puede hacer filosofía política sin confesarse en acuerdo o en desacuerdo con las ideas de John Rawls” (citado por Puyol, 2001: 39). Así de relevante parece ser la contribución de este filósofo a la discusión sobre el papel de la justicia en las sociedades modernas. Las tesis de Rawls difícilmente dejan a nadie indiferente, exigen reaccionar, a favor o en contra.

Cuarenta años después de la primera edición de la *Teoría de la Justicia*, el balance del debate parece haber generado muchas más reacciones dentro de la gran familia liberal, que en los sectores comunitaristas, republicanos o marxistas. Desde la izquierda a la derecha, las reacciones dentro del liberalismo conforman un debate intenso y diverso.

Parece existir en las deliberaciones sobre la justicia no solo una natural y obvia referencia a la libertad, sino también cierta preocupación por la igualdad. En aquellos que han sido denominados como *liberales igualitaristas*, se intenta escapar del viejo igualitarismo (desacreditado especialmente a partir de las experiencias del socialismo histórico), anulador de las libertades y las diferencias individuales, aunque no se desea sucumbir al conservadurismo de la nueva derecha, que condena a infinidad de personas al maltrato y las injusticias del mercado (Puyol, 2001: 10). La igualdad es entonces el valor que inspira una justicia distributiva. La igualdad como ideal de una sociedad que obliga a sus miembros a responder a las siguientes preguntas: 1) ¿Qué se distribuye: dinero, poder, derechos?, etc. 2) ¿Cómo se distribuye? Es decir, ¿con qué criterios de justicia? 3) ¿Entre quiénes se distribuye?

Ahora bien, más allá del marco del liberalismo igualitarista en donde podríamos clasificar tanto a Rawls como a Dworkin, Sen y Habermas, las actitudes de lo que podríamos denominar

como un *liberalismo individualista fuerte*, varían notablemente. Aquí la preocupación por la libertad (*al menos en su sentido de libertad negativa*) persiste, pero la actitud frente a la igualdad va a ser diferente y por lo tanto, también frente a una justicia distributiva.

3. El libertarismo

Durante casi dos siglos el liberalismo pareció estar en condiciones de proporcionar una genuina y completa filosofía política. Sin embargo, a partir de la segunda mitad siglo XIX experimentará un proceso de dispersión que empezará a mostrar criterios sumamente disímiles en asuntos como el mercado, la democracia, el Estado, los derechos, la libertad, la igualdad, etc. El liberalismo deviene en el siglo XX en una filosofía política incapaz de proporcionar pautas orientativas medianamente precisas en asuntos como los mencionados. Como lo dice Félix Ovejero, hay liberalismos para todos los cultos: liberales que defienden la democracia y otros que sospechan de ella; liberales que afirman ciertos principios como innegociables (*la libertad*) y otros que son utilitaristas, que creen que “depende”, que hay que valorar en cada caso las consecuencias de las acciones, lo que con frecuencia recomienda desatender algunos principios; liberales que ven en la libertad un simple medio para la “realización” y quienes creen que la libertad es un valor por sí mismo (Ovejero, 2002: 33).

El libertarismo es una de las corrientes liberales que en su forma pura empieza a configurarse a finales del siglo XIX, como una crítica a los esfuerzos para someter al mercado a más controles democráticos. Como el liberalismo mismo, el libertarismo va a estar lejos de constituir una corriente monolítica. No expresa tanto una ideología coherente como la necesidad de definir un concepto particular del individuo en el marco del Estado moderno. El libertarismo busca *-en todos los sentidos-* ampliar las responsabilidades del individuo en torno de su propia felicidad y bienestar y reducir sus obligaciones y con esto, los poderes, del Estado (Hammond, 2009: 189). Radical en su individualismo y

comprometido con la necesidad de la autosuficiencia, el libertarismo generará un gran atractivo después de la II Guerra Mundial, no solo para los liberales sino también para los conservadores y los anarquistas.

Aunque el libertarismo abreva de varias fuentes ideológicas y son diversos sus referentes a lo largo del siglo XX, este artículo considerará a dos de los más influyentes libertarios de la segunda mitad del siglo XX: Robert Nozick y Ayn Rand. El primero fue uno de los pensadores estadounidenses más prominentes de los años setenta y ochenta, haciendo importantes contribuciones en diversas áreas del pensamiento, desde la epistemología a la filosofía política. Por su parte Ayn Rand, es autora de obras como *El Manantial* o *La Rebelión de Atlas*, que aunque tienen un formato más novelesco que filosófico, contribuyeron significativamente al nacimiento del moderno movimiento libertario. Aunque Rand llamó a su filosofía “objetivismo”, su filosofía política era libertaria (Boaz, 2005).

4. Justicia, individuo y Estado en Nozick

Robert Nozick dibuja su teoría libertaria en la obra *Anarquía, Estado y Utopía* que constituye una respuesta a la *Teoría de la Justicia* de Rawls y en la que se presenta como tema central la dialéctica entre los derechos individuales y las funciones y la legitimación del Estado. En la primera parte de esta obra Nozick pretende justificar la legitimidad del Estado, rebatiendo las posturas de los anarquistas individualistas, a quienes se planteará demostrar que el Estado “puede surgir sin violaciones de derechos” (Nozick, 1988: 9). En la segunda parte, Nozick aporta argumentos para demostrar que un Estado más extenso que aquél que asegura unos derechos negativos y exhaustivos, no tiene justificación, contrastando su teoría *retributiva* de los derechos con teorías de justicia distributiva como la de Rawls. Finalmente, en la tercera parte, Nozick expone lo que considera un “marco para la utopía”.

5. El Estado moralmente justificado

A través de un esquema de mano invisible no-contractualista, Nozick establece que el tránsito del Estado de naturaleza al Estado mínimo sólo es posible si en el proceso no se violan los derechos que los individuos tienen originalmente. Siguiendo la línea argumental de John Locke en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Nozick señala que los individuos viven en ese Estado de naturaleza “en perfecta libertad”, aunque no obstante, deben afrontar varias situaciones que se consideran preocupantes: el derecho natural no puede estimular cada contingencia en forma apropiada, los individuos suelen sobreestimar la cantidad del daño y perjuicio que han sufrido y la pasión les conduce a intentar castigar a los otros más allá de lo proporcional así como a exigir compensaciones exageradas. De esta manera, la aplicación privada y personal de los propios derechos conduce a contiendas interminables. Además, no hay mecanismos seguros para resolver las disputas (Nozick, 1988: 24). Todo esto conduce a mecanismos de auto-tutela que carecen de bases seguras.

A partir de estas condiciones, Nozick considera que no parece muy prometedora la aparición del Estado. En primer lugar, su principal rasgo, concentrar el uso legítimo de la fuerza, parece amenazar el derecho de cada individuo a la autodefensa, y en segundo lugar, el principio de que la protección que brinda dicho Estado debe extenderse a toda la población (*ricos y pobres*), plantea también ciertos interrogantes: ¿No serán los ricos los que indefectiblemente terminarán pagando por estos servicios? ¿No vulnerará eso sus derechos de propiedad?

Nozick tiene una alternativa: la posibilidad de que un Estado mínimo surja por medio de un proceso de *mano invisible* que no violente los derechos de los individuos. Dicho proceso inicia con la constitución de “asociaciones de protección mutua”, que permiten a los individuos poner límite a los reclamos irrazonables de los individuos más poderosos. Los altos costos de estas asociaciones propician el surgimiento de otras entidades similares especializadas en proporcionar seguridad, que posibilitan a los individuos no

cargar ellos mismos con la responsabilidad de asegurar la justicia en cada una de las disputas en las que se veían involucrados.

El proceso de mano invisible hace que los individuos se unan a la asociación protectora más fuerte y que distintas agencias se unan entre sí, dando origen a una única organización que viene a constituir algo así como un proto-Estado o Estado “ultra-mínimo” (Nozick, 1988: 35). Se trata de un Estado similar a los convencionales, pues ostenta ya el monopolio del uso de la fuerza, pero todavía no garantiza completa protección a todos los individuos, pues existen todavía individuos fuertes e individualistas que quedan sin protección. Darles esa protección implicaría violentar los derechos de otros, mientras que no protegerlos no viola por sí sus derechos, aunque ello haga más fácil que algún otro viole los derechos de los mismos. Este constituye un aspecto básico de la concepción de Nozick sobre el Estado: la no-violación de derechos, como “restricciones morales indirectas” para la consecución de cualquier fin, que según él emana del principio kantiano de “considerar a cada individuo como un fin y no como un medio”. Lo anterior quiere decir que, el Estado no puede emplear los derechos de los individuos en favor de un bien social, como podría ser el dar protección a todos.

Luego de brindar argumentos y contra-argumentos en favor de las diferentes alternativas, Nozick sostiene que “debe consentirse que los individuos *-así como a las agencias de protección a las que los primeros ceden sus derechos-* castiguen a los independientes, que llevan a cabo procedimientos de justicia no confiables, pues al utilizarse este tipo de procedimientos se genera un miedo general, que además en el caso de emplearse frente a una persona inocente, se convierte en un miedo no compensado” (Nozick, 1988: 73).

Sin embargo, los clientes de la agencia de protección dominante tienen la obligación de aplicar el principio de compensación, es decir, deben indemnizar a los independientes no asociados a la agencia para compensarles las desventajas que les supone la prohibición de sus procedimientos de justicia. El modo menos oneroso de compensar a estos individuos independientes que se resisten a comprar los servicios de la agencia y prefieren

aplicar sus propios procedimientos de justicia es, de acuerdo con Nozick, brindarles protección a cargo de los clientes de la asociación. Consiguientemente, son los operadores y miembros de la agencia de protección dominante los que tienen la obligación moral de convertir al Estado “ultra-mínimo” en “mínimo” (Nozick, 1988: 39).

De esta manera, Nozick explica cómo se constituye un Estado sin violar los derechos de los individuos, dando paso a una situación que es mucho más conveniente que el previo Estado de naturaleza.

Ahora bien, este proceso crea un Estado mínimo que se limita a la protección contra la violencia, el robo, el fraude y el cumplimiento de los contratos (Nozick, 1988: 7), más allá de estas tareas no se justifica la existencia de un Estado que lleve a cabo políticas redistributivas inspiradas en algún afán igualitario. No es que Nozick objete *ad portas* la idea de la igualdad, lo que objeta es el establecimiento de pautas que pretenden establecerla, algo que “violaría los derechos de los individuos” (Nozick, 1988: 153). Nada hay de malo en que las personas se auto-organicen y formen una sociedad de iguales. Lo que resulta incorrecto es que se imponga sobre otros, contra su voluntad, pautas igualitarias. Las personas son naturalmente diferentes entre sí, por lo que cualquier emprendimiento orientado a igualarlas termina frustrándose (Gargarella, 1999: 54). ¿Por qué *-se pregunta Nozick-* deben justificarse las diferencias entre personas? (Nozick, 1988: 220). En una sociedad libre la mayor porción de la distribución no llega a través de acciones del gobierno y no cambiar los resultados de intercambios individuales localizados tampoco constituye “acción estatal” (Nozick, 1988: 220).

Según Ángel Puyol, lo que está en juego no es una batalla entre la *libertad* y la *igualdad*, pues no hay un argumento contra la igualdad como valor. Lo que se debate es qué interpretación de la libertad es la más adecuada. En ese debate, Nozick supone que la igualdad se acaba con el derecho igual a la libertad, porque cualquier intento de limitar o de poner trabas a un derecho tal atenta contra nuestra naturaleza moral (Puyol, 2001: 21).

Nozick estima que una teoría de la justicia distributiva pautada o de estado final, como

la de Rawls, sólo se puede llevar a cabo a través de intervenciones continuas en la vida de las personas, tales como la prohibición de transacciones o las confiscaciones de bienes, como los impuestos, y nadie tiene el derecho a quitarle al individuo sus recursos, aun si se hace con el objeto de impedir que los menos favorecidos mueran de hambre.

Nozick presenta como alternativa su principio de la justicia de las pertenencias, compuesto a su vez por tres principios:

- 1) El principio de justicia en la adquisición.
- 2) El principio de justicia en las transferencias.
- 3) El principio de rectificación.

En esta teoría, básicamente, los dos primeros principios son los medios legítimos que permiten que una distribución sea justa, por tanto, se adquiere el derecho de propiedad sobre los bienes distribuidos, pues cualquier distribución que resulte de transferencias libres a partir de una situación justa es justa en sí misma. Por su parte, el principio de rectificación se encarga de resolver las injusticias en las pertenencias producidas por actuaciones ilegítimas pasadas.

Una transacción justa para Nozick es un acto voluntario sin intervención de fuerza ni de fraude, dada una apropiación inicial igualmente justa. “Una distribución es justa si surge de otra distribución justa a través de medios legítimos,” o como principio más general, “cualquier cosa que surge de una situación justa, a través de pasos justos, es en sí misma justa” (Nozick, 1988: 54-55).

La teoría de las transferencias de Nozick implica que la libertad, asumida como ausencia de coerción y fraude, desbarata cualquier ordenamiento de justicia pautado como el de Rawls, esto es, donde ninguna dimensión natural -*mérito moral, inteligencia, necesidad, utilidad, etc.*- o ninguna combinación de un número de ellas sirven de pauta para la distribución de bienes. De este modo, el elemento que posibilita que la distribución de bienes beneficie a todos no es otro que la libre transmisión individual, lo que constituye el epicentro del sistema retributivo defendido por Nozick:

De cada quien según lo que escoge hacer, a cada quien según lo que hace por sí mismo (tal vez con la ayuda contratada de otros) y lo que los otros escogen hacer por él y deciden darle de lo que les fue dado previamente (según esta máxima) y no han gastado aún o transmitido o más simplícidamente en “De cada quien como escoja, a cada quien como es escogido” (Nozick, 1988: 163).

La teoría de las transferencias justas de Nozick ha sido sometida a una extensa crítica por parte de autores como Thomas Nagel o Will Kymlicka, que por razones de espacio no se puede reseñar en este artículo¹. En todo caso, esta teoría configura el marco general de la posición *nozickiana* sobre el Estado y la justicia. Se trata evidentemente de un Estado policía, que no interviene más allá de las competencias anteriormente señaladas y mucho menos, impone impuestos al producto del trabajo, que para Nozick, equivalen a “trabajo forzado”. (Nozick, 1988: 170). El autor añade:

Apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y a dirigirlo a realizar actividades varias. Si las personas lo obligan a usted a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un periodo determinado, deciden lo que usted debe hacer y los propósitos que su trabajo debe servir, con independencia de las decisiones de usted. Este proceso por medio del cual privan a usted de estas decisiones los hace copropietarios de usted, les otorga un derecho de propiedad sobre usted (Nozick, 1988: 174).

Nozick sostiene que bastan los principios de justicia en la adquisición y en la transferencia para regular la distribución de bienes en una sociedad, no siendo necesario un Estado más extenso que el “mínimo”. Más allá de la protección, todas las demás actividades estatales violan derechos. No hay espacio para labores típicas de los gobiernos como un banco central, un ministerio de obras públicas, un ministerio de educación y por supuesto nada que se parezca a un Estado de bienestar. El Estado sólo debe garantizar libertad negativa de las personas. No

hay ningún intento de institucionalizar el alivio de la pobreza, los individuos no pueden solicitar ayuda del Estado, no importa lo necesitados que estén y no existen mecanismos justificados para la transferencia de la riqueza de un individuo a otro. ¿Qué alternativa queda frente a problemas como la pobreza? Únicamente la posibilidad de donaciones voluntarias.

6. El individuo en Nozick

Tal y como se ha reseñado, Nozick dice basar su posición sobre el individuo a partir del imperativo categórico kantiano (Nozick, 1988: 44). La idea es que el ser humano, como ser racional dotado de auto-conciencia, libre albedrío y la posibilidad de formular un plan de vida, tiene una dignidad inherente y no puede ser correctamente tratado como una *mera cosa*, o usado en contra de su voluntad, como un instrumento o recurso en la forma en que un objeto inanimado puede serlo. Sobre esta base, Nozick describe a los seres humanos como “auto-propietarios”. La tesis de la auto-propiedad, concepto que se remonta en la filosofía política, al menos a John Locke, implica que “los individuos se poseen a sí mismos”: sus cuerpos, sus talentos y habilidades, el trabajo, los frutos o productos de su ejercicio de sus talentos, habilidades y trabajo.

Pero si los individuos son fines inviolables en sí mismos y dueños de sí mismos, se sigue *-dice Nozick-* que tienen ciertos derechos, en particular derechos a la vida, la libertad y a los frutos de su trabajo y “nadie puede interferir de manera justificada en la vida o en la libertad de otro con la excepción de legítima defensa o castigo legítimo”. Los derechos de propiedad son absolutos, en el sentido de que si usted posee algo, usted puede hacer lo que quiera con eso siempre que no se violen los derechos de los demás: “puedo usar mi cuchillo como quiera, pero no puedo clavarlo en tu pecho” (Nozick, 1988: 172).

Las libertades individuales son así, libertades absolutas. En el espacio absoluto de los derechos individuales no hay cabida para otra clase de derechos. Cualquier otro tipo de derecho tiene como límite infranqueable el derecho natural a

la propiedad y la libertad (Puyol, 2001: 20). El control social ejercido a través del Estado, deberá salvaguardar los intereses fundamentales de los individuos, entre los que no se encuentra la protección de unos “hipotéticos derechos sociales”. En el espacio absoluto de los derechos individuales no hay cabida para otra clase de derechos. Cualquier otro tipo de derecho tiene como límite infranqueable el derecho natural a la propiedad y la libertad.

La comunidad, al disponer de los bienes de los individuos está, de hecho, disponiendo de ellos mismos. Cuando el Estado interviene en los bienes de las personas, es como si dispusiera de sus talentos. En ese sentido, no hay una diferencia de principios entre un Estado que establece un impuesto a los ricos para obligarles a ayudar a los pobres y otro que les obligue a trabajar.

7. Justicia, individuo y Estado en Rand

7.1. Justificación del Estado

De forma similar a los planteamientos de Nozick, Rand considera que para excluir la violencia de las relaciones sociales se necesita una institución que se encargue de la tarea de proteger los derechos de los individuos. Esta es la misión del Estado y por cierto, la única que posee “justificación moral”. El único propósito correcto y moral es la protección de los derechos del individuo, lo cual significa protegerlo de la violencia física, proteger su derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad privada y a la prosecución de su felicidad. Sin embargo, Rand advierte que, potencialmente, un gobierno es la “amenaza más peligrosa a los derechos del hombre”, ya que tiene el monopolio legal del uso de la fuerza física contra víctimas legalmente desarmadas. Un gobierno es el “enemigo mortal del hombre cuando no está limitado y restringido por los derechos de los individuos” (Rand, 2009b: 184). Una sociedad en la que el gobierno (*los poderes públicos*) escoge e impone los objetivos por ser perseguidos, los fines a ser logrados y la manera de lograrlos, no es más que un “Estado totalitario” (Rand, 2009a: 390).

Para Rand, en una sociedad capitalista todas las relaciones humanas son voluntarias y los hombres son libres de cooperar entre ellos o no. La propiedad privada es la institución que protege e implementa el derecho a disentir y así, mantiene el camino abierto al atributo más valioso del hombre: “la utilización de su mente creativa” (Rand, 2009a: 24). El principio ético más relevante viene a ser una relación indisoluble entre el derecho a la vida, como fuente de todos los derechos, y el derecho a la propiedad, como única forma de implementarlo. Sin el derecho a la propiedad ningún otro derecho es posible y consecuentemente, es moralmente obsceno considerar la riqueza como un producto anónimo, tribal, y hablar de “redistribuirla” (Rand, 2009a: 36).

El principio básico que guía la justicia en todos los casos establece que ningún hombre puede obtener valores de otros sin el consentimiento del propietario. No existe tampoco algo así como un “excedente social”, pues toda riqueza es producida por alguien y le pertenece a alguien. Es por esto que para la autora, la imposición de gravámenes o impuestos significa “una iniciación al uso de la fuerza”. ¿Cómo entonces se financiarían las labores mínimas del Estado en cuanto a policía, fuerzas armadas, tribunales, únicas tareas legítimas del Estado? Según Rand a través de “impuestos voluntarios” que los ciudadanos pagarían tal y como lo hacen con los seguros. El principio del financiamiento voluntario de las actividades gubernamentales se fundamenta sobre en la premisa de que el gobierno “no es el dueño de las rentas de los ciudadanos” (Rand, 2009b: 219).

7.2. El individuo en Rand

El principio *social* básico de la ética objetivista es que, así como la vida es un fin en sí misma, todo ser humano viviente es un fin en sí mismo, y no el medio para los fines o el bienestar de los otros (Rand, 2009b: 48). La vida es el fin último del hombre. La alternativa fundamental que se le presenta a un ser vivo es la vida o la muerte.

Rand redefine el sentido y fines de la moralidad excluyendo cualquier tipo de preocupación social: “un hombre tiene un código ético

primordialmente por su propio bien, no para el de los demás” (Burns, 2009: 42). A partir de supuestos como este, Rand plantea una explícita apología del egoísmo.

La autora reconoce que el egoísmo tiene *mala prensa* y es visto incluso como “sinónimo de maldad”. La imagen que invoca el egoísta es la de un “bruto sanguinario capaz de pisotear un sinnúmero de cadáveres para lograr su fines” (Rand, 2009b: 10). Sin embargo, Rand señala que el significado real de egoísmo, según el diccionario, es “preocupación por los intereses personales”. Ese genuino sentido ha sido tergiversado por la “ética del altruismo” que afirma que “preocuparse del interés personal es malo, mientras que toda acción realizada en beneficio de los demás es buena”. A esta “ética del altruismo” Rand contrapone la “ética objetivista,” que postula que el hombre debe ser el beneficiario de sus acciones y tiene que actuar a favor de su propio interés racional. Su derecho a actuar así, deriva de su propia naturaleza humana y de la función de los valores morales; en consecuencia, es aplicable únicamente en el contexto de un código racional de principios morales, demostrado y validado de manera objetiva, que defina y determine sus auténticos intereses personales. La preocupación por el propio interés es la esencia de una existencia moral y el hombre debe ser beneficiario de sus propias acciones (Rand, 2009b: 14). No caben a partir de esta lógica preocupaciones de tipo colectivo:

Por ejemplo, los objetivistas oyen muchas veces una pregunta como esta: “¿Qué se hará por los pobres o lo incapacitados en una sociedad libre?”

La premisa altruista-colectivista implícita en esta pregunta es que los hombres deben ser los “protectores de sus hermanos” y que la mala fortuna de algunos es una hipoteca sobre los demás. El que hace la pregunta ignora o evade las premisas básicas de la ética objetivista e intenta torcer el curso de la conversación hacia su propio terreno colectivista. Obsérvese que no se pregunta: “¿Se debería hacer algo?” sino: “¿Qué se hará?”, cual si la premisa colectivista hubiera sido aceptada tácitamente... (Rand, 2009b: 151).

El colectivismo inherente a la moral altruista, no predica -según Rand- el sacrificio como medio temporal para algún fin deseable. El sacrificio es su fin: *el sacrificio como forma de vida* (Rand, 2009a: 176). El altruismo implica falta de autoestima, pues la primera preocupación del individuo, en el terreno de los valores, no es cómo habrá de vivir su vida, sino cómo habrá de sacrificarla. Implica también ausencia de respeto por los demás, dado que se considera a la humanidad como “una caterva de mendigos condenados que claman por ayuda.” Al plantear el tema de la ayuda a los demás como la cuestión central y primordial de la ética, el altruismo ha destruido el concepto de toda *auténtica caridad* o buena voluntad entre los hombres (Rand, 2009b: 78). Sólo en forma individual tienen los hombres el derecho de decidir cuándo desean ayudar a los demás, o si desean hacerlo: la sociedad, como sistema político organizado, no tiene derecho alguno a determinarlo (Rand, 2009b: 152).

La humanidad no es una entidad o un organismo. La entidad involucrada en la producción y el comercio es el hombre. Es con el estudio del hombre, no el agregado impreciso conocido como la “comunidad”, donde tiene que comenzar cualquier ciencia humana (Rand, 2009a: 18). Para Rand no existe una entidad como la sociedad, pues no más que “un número de hombres individuales” (Rand, 2009b: 24).

La vida humana es el patrón de valor, y la vida, el propósito ético de cada individuo. El trabajo productivo es el propósito fundamental de la vida de un hombre racional, el valor central que integra y determina la jerarquía de todos sus valores. La racionalidad es la virtud básica del hombre, la fuente de sus demás virtudes. La ética objetivista defiende y apoya orgullosamente el egoísmo racional, a saber, los valores requeridos para la supervivencia del hombre como hombre. El bien humano no requiere sacrificios humanos, y no puede lograrse inmolando a unos en beneficio de otros (Rand, 2009b: 55).

El papel concedido a la justicia en Rand es limitado. Como “virtud” implica únicamente que nunca se buscará o concederá lo no ganado o lo inmerecido, ni en materia ni en espíritu. (Rand, 2009b: 45). El principio de intercambio comercial es el único principio ético racional para todas las

relaciones humanas, personales, sociales, privadas y públicas, espirituales y materiales. Es lo que Rand denomina el “principio de justicia” (Rand, 2009b: 55).

No hay como en Nozick una preocupación por la el origen de las apropiaciones. Se supone que las partes poseen algún derecho que es válido (Rand, 2009b: 127).

8. Los límites de una teoría libertaria de la justicia

La diversidad de posiciones dentro del liberalismo contemporáneo ha quedado manifiesta particularmente en el debate abierto a partir de la publicación de la *Teoría de la Justicia* de Rawls. La sofisticada propuesta *rawlsiana* demanda un posicionamiento alternativo tanto de quienes la cuestionan por no ser lo suficientemente igualitaria, como por los que la cuestionan por ser insuficientemente liberal, como los libertarios.

Rawls utiliza el término “justicia” para referirse a la distribución, no sólo de los derechos y deberes legales, como han hecho la mayoría de los filósofos, sino también de las oportunidades sociales y económicas, beneficios, riqueza, facultades y en realidad todo lo que sea producto, “resultado” o “fruto” de la cooperación social. Para Rawls, la cuestión de la justicia surge “siempre que hay una asignación de algo considerado como ventajoso” por parte de la sociedad. En su segundo principio de la justicia, Rawls requiere que se asegure una justa y eficaz igualdad de oportunidades, que concretamente tiene que ver con educación, salud e ingresos mínimos. La justicia requiere de los individuos - *a los que se considera libres, iguales y colaboradores* - el reconocimiento público de su realización en el sistema social. Aunque Rawls elude explicitarlo, todo lo anterior demanda un Estado fuerte, que interviene decididamente en la vida de las personas.

El libertarismo reacciona ante esta propuesta liberal igualitarista y presenta una teoría de la justicia alternativa (*al menos en Nozick*), en la que “no se violan los derechos de los individuos” y que si bien reivindica el valor

de la libertad, se desmarca de la igualdad como valor prescriptivo.

La perspectiva libertaria opera a través de una teoría deontológica, que afirma la existencia de ciertos derechos básicos inviolables y que, como tal, rechaza la posibilidad de que los derechos de algún particular resulten violentados a favor del *mayor bienestar* de otros, como sucedería en Rawls. Tanto Nozick como Rand rechazan la posibilidad de que algunos individuos sean “sacrificados” por otros en aras del altruismo o del “bien común” y manejan una concepción de los derechos que se distinguen por tres características fundamentales: son solo derechos negativos, actúan como restricciones laterales frente a las acciones de los demás y son exhaustivos. Los únicos derechos positivos son los que devienen de las transacciones voluntarias entre las personas. A partir de esto, lo único que debe hacer el Estado es asegurar la libertad negativa de las personas y si se pretende resolver los problemas de la sociedad, la única cosa estrictamente prohibida en la ley es la violación de los derechos de los demás. Este es el principio central de la propuesta de teoría de la justicia de cuño libertario, cuyos principios se podrían resumir de la siguiente manera:

- 1) Los seres humanos adultos son soberanos sobre sus vidas, acciones y pertenencias. Tienen derechos como la vida, la libertad y la propiedad. En cuanto al individuo, la concepción libertaria estima que debe siempre ser beneficiario de sus acciones y desempeñarse siempre a favor de su propio interés racional (*esencia de una existencia moral*), lo cual hace impropcedente la determinación social de principios como “distribución” o “cooperación social”. La mala fortuna de algunos no puede constituir una hipoteca sobre los demás. Es más, no existe algo a lo que pudiéramos llamar “sociedad”, pues no hay más que “individuos aislados”².
- 2) Los seres humanos deben desarrollar instituciones que garanticen la protección de su soberanía, delegando las facultades necesarias a los agentes (*gobiernos o su equivalente*) para tal fin.
- 3) Esta delegación de poderes debe darse sin incurrir en la violación de la soberanía o los

derechos negativos. Los organismos a los que se delega el poder de la protección de los derechos deben ejercer este poder con el único propósito de proteger esos derechos. El papel del Estado es claramente marginal (*policía, justicia y defensa*) y siempre sospechoso. Cualquier intento por definir objetivos sociales por ser perseguidos o fines por ser logrados lo convierte en un *Estado totalitario*.

- 4) La justicia libertaria tiene un carácter meramente contractual-mercantil. Las relaciones sociales son esencialmente relaciones interesadas.

Ahora bien, si las interacciones entre el individuo y el Estado, en cuanto a responsabilidades derechos y deberes, constituyen el basamento fundamental de cualquier planteamiento sobre la justicia, los planteamientos libertarios sobre el individuo y el Estado no constituyen una idea de la justicia robusta capaz de definir un horizonte de bienestar.

En primer lugar, una idea de la justicia que tiene como sujetos a individuos confesamente egoístas, atomizados e insolidarios y que tienen entre sí relaciones estrictamente instrumentales, no puede ser el basamento de una buena sociedad, racionalmente aceptable que haga posible el ejercicio libre y autónomo (*y la materialización*) de una vida activa en la práctica de las mejores capacidades humanas. El individuo libertario sólo atiende las normas porque le “resulta beneficioso” pero no está comprometido con ellas y su comportamiento acaba por hacer imposible cualquier sentimiento de comunidad cívica, que es indudablemente un elemento central de la convivencia.

El *homoeconomicus* libertario es un egoísta, un individuo racional y calculador. Aunque no disfruta del mal ajeno como el envidioso o el malicioso, los demás no le preocupan, pues solo le interesa su propio beneficio. Le da igual que a los demás les sonría la fortuna o los parta un rayo. El egoísmo no se reprime, al contrario se exalta y en todo caso se canaliza. La tarea de las instituciones es asegurar que el inevitable y virtuoso egoísmo resulte compatible con la coordinación de los procesos sociales. La sociedad de

mercado muestra de qué modo se puede orientar el egoísmo. En el mercado hay penalizaciones, pero no hay sujeto penalizador. Las penalizaciones son consecuencia de la acción de todos, pero no son voluntarias ni existe agente “penalizador”. Este *Homoeconomicus* no solo constituye una abstracción unidimensional, tampoco soporta la crítica ni de la economía moderna ni de las comparaciones transculturales. Las sociedades humanas están formadas más bien por una tupida red de lazos sociales que implican un despliegue de afectos, solidaridad, capacidad de compartir y de implicarse, sentimientos de reciprocidad y, *por supuesto*, altruismo.

En segundo lugar, la factibilidad de una concepción sólida de la justicia que no reconoce siquiera la existencia de la sociedad, resulta altamente cuestionable. Tanto el “Estado mínimo” de Nozick como el mero conjunto de “hombres individuales” de Rand, no constituyen más que ficciones que no soportarían el peso de las circunstancias objetivas. Ambas imágenes podrían convivir sin problemas con situaciones de carencia de democracia o explotación, que muchos podrían considerar como injustas. En el caso de Nozick y tal como lo ha demostrado G. A. Cohen, no es cierto que todas las transacciones libres de fuerza y de fraude preservan la justicia inicial. La mezcla de justicia con justicia no resulta necesariamente en una situación justa y no sólo los actos deliberadamente fraudulentos pueden arruinar la pulcritud de las transacciones de mercado. Las transacciones justas pueden tener resultados injustos en términos de desigualdad no advertida por los participantes.

El libertarismo de Nozick y Rand no tiene una cómoda convivencia doctrinal con la democracia. La política tiene un límite intocable: los derechos negativos. Las decisiones públicas, de todos, empiezan donde acaban los derechos. En ese sentido la democracia se opone a los derechos y a la libertad: hay que evitar que la voluntad de todos se entrometa en la vida de los individuos violando su libertad. La máxima libertad es la que es mínimamente política, y el mejor Estado es el más inactivo (Ovejero, 2002: 71). Frente a una democracia que “ha dado plenos derechos a las mayorías”, convendría más bien una “democracia de los superiores”, como lo planteó expresamente Rand (Burns, 2009: 44).

En tercer lugar, la perspectiva de la libertad dentro de la visión libertaria de la justicia termina siendo una libertad de la que inevitablemente no puede disfrutar más que una pequeñísima minoría que viviría rodeada de una mayoría insatisfecha y crecientemente descontenta. Es una libertad negativa aislada de los demás elementos de una existencia social satisfactoria y elevada a una supremacía normativa incuestionable que ni siquiera es fiel a los mejores puntos de vista de la tradición liberal, pues como lo afirma Thomas A. Spragens, en la corriente principal del liberalismo histórico, las libertades individuales no son el todo y el fin de una buena sociedad. En su lugar, se asocian con otros bienes y obligaciones sociales (Etzioni, 1998: 23). En efecto, la tradición liberal había reconocido que ciertas acciones destinadas a mitigar las injusticias de la naturaleza y la herencia social eran intrínsecamente correctas en términos morales, así como necesarias para la preservación de la libertad y para el sustento de una comunidad política viable. Como habría insistido J.J. Rousseau, la ciudadanía democrática sería incompatible con una situación en la que unos puedan comprar a sus conciudadanos y otros se vean obligados a venderse a sí mismos (Rousseau, 1999: 83). Por otro lado, los autores de *El Federalista* abrazaron la importancia de la libertad y la descentralización del poder, pero no con el objeto de maximizar la libertad *per se*, sino para alcanzar la meta más compleja de la justicia, que “es la meta del gobierno, la meta de la sociedad civil” (Madison, 1986:133).

Los libertarios distorsionan la visión liberal de una buena sociedad cuando subestiman a la comunidad como un objetivo social importante. Por ejemplo, la palabra comunidad o las frases “bien común”, “bien público,” “bien general”, o “bien del pueblo”, figuran prominentemente en los argumentos de John Stuart Mill sobre la legitimidad del poder. En *Consideraciones sobre el Gobierno Representativo*, Mill rechaza la idea de que la sociedad no puede ser nada más que una concatenación de proyectos públicos y privados. En una sociedad puramente *privatista*, dice Mill:

El prójimo sólo aparece como un rival, y en caso necesario como una víctima. No siendo el vecino ni un aliado ni un asociado, no se ve en él más que un competidor. Con esto se

extingue la moralidad pública y se resiente la privada. Si tal fuera el estado universal y el único posible de las cosas, las aspiraciones más elevadas del moralista y del legislador se limitarían a hacer de la masa de la comunidad un rebaño de ovejas paciendo tranquilamente unas al lado de otras (Mill, 1976: 77).

Resulta particularmente interesante remitirse al mismo Adam Smith, a quien el libertarismo considera un referente indiscutible. Smith dice en su *Teoría de los sentimientos morales*:

El hombre sabio y virtuoso está en todo momento dispuesto a que su propio interés privado debe ser sacrificado ante el interés público de su propio orden o sociedad en particular. Él está también dispuesto a que el interés de ese orden o la sociedad debe ser sacrificado ante el interés superior del Estado o la soberanía, de la cual es sólo una parte subordinada. Debe, por tanto, estar igualmente dispuesto a que todos esos intereses inferiores deben ser sacrificados ante el interés superior del universo, a los intereses de esa gran sociedad de todos los seres sensibles e inteligentes, de los cuales Dios mismo es el administrador y director inmediata. (Smith, 2007: 279).

Finalmente, un Estado mínimo que se limita a la protección contra la violencia, el robo, el fraude y el cumplimiento de los contratos y que no da cabida para otros derechos (*como los derechos humanos*), no es sólo un Estado no funcional y que tampoco crea justicia. No es funcional - *entre otras razones* - porque suponer, como lo hace Rand, que podría financiar sus actividades (*justicia, policía, defensa*) a través de “impuestos voluntarios” es irrisorio. La evidencia reciente muestra más bien que el Estado es necesario, no precisamente en función de la lógica “esclavizante” del altruismo, sino para salvar al capitalismo de su propia lógica auto-destructiva.

9. Reflexiones finales

A partir de las concepciones libertarias de individuo y Estado parece difícil poder constituir

una teoría de la justicia *robusta*, que efectivamente haga de este valor una norma de convivencia profunda en la sociedad y no un principio meramente contractual. El libertarismo de Nozick y Rand carece de una idea de bien social y entiende los derechos (*negativos*) como anteriores a cualquier idea de justicia que, en todo caso, queda relegada a árbitro de unas mercantilizadas relaciones sociales.

La justicia libertaria parece no violar los derechos contractuales libremente establecidos por los individuos. ¿Pero qué pasa cuando nuestra capacidad contractual está inhibida por circunstancias ajenas a nuestra voluntad, como la pobreza, la explotación o la discriminación? ¿Qué pasa además con otros derechos, como los derechos humanos o los derechos positivos, plenamente compatibles con la libertad política?

La justicia libertaria falla no solo en presentar una alternativa al liberalismo igualitarista de Rawls, falla también al proporcionar un modelo de justicia robusta que sirva de base a una buena sociedad, en la que los individuos se traten entre sí como fines en sí mismos y no como simples instrumentos; como totalidades personales y no como fragmentos; como integrantes de una comunidad, vinculados por lazos de afecto y compromiso mutuo, y no exclusivamente como “partes contratantes”. El modelo del *Homo economicus*, socialmente indiferente y egoísta, constituye no solo una pobre y unidimensional abstracción de la compleja naturaleza humana, es también una degradación de la ciudadanía y - *tal y como se ha probado* - es dudosamente fiel a la tradición histórica liberal.

Tal y como lo plantea Solís, “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” (Solís, 2010: 42). Este es el peligroso contorno de la utopía libertaria.

Notas

1. Véase de Thomas Nagel: *Libertarianism without Foundations*. The Yale Law Journal Vol. 85, No. 1 (Nov., 1975), pp. 136-149, y Will Kymlicka: *Filosofía política contemporánea*. Ariel, Barcelona, 1995.
2. Ver: Robert Nozick: *Anarquía, Estado y Utopía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988. p. 44; Ayn Rand: *La virtud del egoísmo*. Grito Sagrado, Buenos Aires, 2009, p. 24.

Bibliografía

- Bass, R. H. (2006) "Egoism versus Rights. A Dialogue on Ayn Rand's Ethics". *The Journal of Ayn Rand Studies* 7 (2), 329-49.
- Block, W. (S.F.) *Radical Libertarianism: Applying Libertarian Principles to Dealing with the Unjust Government*. New Orleans: Loyola University Press.
- Boaz, D. (2005) *Ayn Rand at 100*. Cato Institute. <http://www.cato.org/publications/commentary/ayn-rand-100>. Fecha: 2 /07/2012. Hora: 14:00
- Borón, A. (compilador) (2003) *Filosofía política contemporánea*. Buenos Aires: CLACSO.
- Burns, J. (2009) *Goddess of the market. Ayn Rand and the American right*. Oxford: Oxford University Press.
- Etzioni, A. (editor) (1998) *The essential communitarian reader*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gargarella, R. (1999) *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Hammond, S. J. (2004) *Political theory: an encyclopedia of contemporary and classic terms*. Westport: Greenwood Press.
- Kymlicka, W. (1995) *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- Lacey, A.R. (2001) *Robert Nozick*. New Jersey: Princeton University Press.
- Madison, A. (1986) *El Federalista, el debate por la unión*. San José: Libro Libre.
- Mann, S. (2003) *Libertarianism, markets and distributive justice*. University of Western Sydney Law Review.
- Nagel, T. (2000) *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*. Barcelona: Gedisa.
- Nozick, R. (1998) *Why Do Intellectuals Oppose Capitalism?* Cato Policy Report, January/February.
- Nozick, R. (1998) *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nozick, R. (1989) *The Examined Life*. New York: Simon and Schuster.
- Ovejero, F. (2002) *La libertad inhóspita*. Barcelona: Paidós.
- Osterfeld, D. (1980) *Internal Inconsistencies in Arguments for Government: Nozick, Rand, and Hospers*. The Journal of Libertarian Studies, Vol. 4 No. 3.
- Rand, A. (S.F.) *¿Qué es el capitalismo?* The New American Library.
- Rand, A. (2009) *Capitalismo: el ideal desconocido*. Buenos Aires: Grito Sagrado.
- Rand, A. (S.F.) *The Nature of Government*. Ayn Rand Institute. http://www.aynrand.org/site/PageServer?pagename=arc_ayn_rand_the_nature_of_government. Consultado el 12 de Julio de 2012.
- Rawls, J. (1986) *Justicia como equidad*. Madrid: Tecnos.
- Rawls, J. (1990) *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2004) *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Rousseau, J. J. (1999) *El Contrato Social*. Barcelona: Planeta.
- Solís, M. (2010) "Libertarismo y justicia social: la libertad como valor político". *Revista de Filosofía de la UCR* 48 (125), 41-52.
- Smith, A. (2007) *The Theory of Moral Sentiments*. FQ Classics.
- Iván Moya Mena: Magister Philosophiae, Sistema de Estudios de Posgrado, Universidad de Costa Rica, 2009. Bachiller en teología, Universidad Nacional, 2009. Licenciado en Relaciones Internacionales, Universidad Nacional, 1998. Profesor e investigador de la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de Costa Rica y de la Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional.*