



¿Liberalismo libertario y derechos sociales? Las vías libertarias hacia el Estado más que mínimo

Libertarian Liberalism and Social Rights? The Libertarian Paths Towards a More than Minimal State

Felipe Schwember Augier*
Universidad Adolfo Ibáñez
felipe.schwember@uai.cl

DOI: 10.5281/zenodo.1320391

Resumen: El presente trabajo explora la posibilidad de obtener y defender una concepción particular de los derechos sociales a partir de la teoría del título válido de Robert Nozick. Se sostendrá que dicha teoría ofrece varios caminos hacia un Estado más que mínimo. Aquí nos detendremos en uno de ellos, que se desarrolla a partir del concepto de "voluntariedad". Para ello, después de impugnar el concepto estrecho de voluntariedad adoptado normalmente por los filósofos libertarios, se introduce la noción de "acto mixto" de Aristóteles, que refleja las condiciones bajo las cuales los agentes de hecho contratan. Se sostendrá que la celebración de acuerdos con voluntad mixta plantea una serie de problemas a la teoría del título válido, problemas que sólo pueden ser remediados introduciendo pautas distributivas. Estas pautas deberían conducir a un Estado subsidiario y a combinar la teoría de Nozick con criterios suficientaristas de distribución en favor de los necesitados

Abstract: This paper explores the possibility of obtaining and defending a particular conception of social rights based on Robert Nozick's Entitlement theory. I will sustain that this theory provides several paths towards a more than minimal State. Here, I will focus on one which was developed by applying the concept of "voluntary exchange" as a starting point. For this purpose, after questioning the narrow concept of "voluntary action" normally adopted by libertarians, we will then introduce Aristotle's notion of "mixed actions" which reflects the conditions under which agents in fact undertake contracts. We will argue that forging agreements based on mixed actions poses a series of problems for the entitlement theory, dilemmas that can only be remedied by introducing distributive patterns. These patterns should lead to a subsidiary State and the combination of Nozick's theory with sufficientarist criteria regarding distribution in favor of the most needy members of society

Palabras clave: Nozick; derechos sociales; teoría de la justicia; suficientarismo; voluntariedad.

Keywords: Nozick; social rights; theory of justice; sufficientarianism; voluntary act.

* Profesor del Centro de Investigación en Teoría Social y Política de la Escuela de Gobierno, Universidad Adolfo Ibáñez.

Agradezco a Alejandro Vigo, Luis Placencia, Alejandro Miranda y Valentina Verbal por sus sugerencias y comentarios. Agradezco también las observaciones y sugerencias de los evaluadores anónimos de la revista. El presente trabajo es parte del proyecto Fondecyt regular (Chile) N° 1160982 titulado "Crítica y recepción de las utopías y del utopismo en el liberalismo libertario y en el liberalismo socialdemócrata del siglo XX: Popper, Hayek, Nozick y Rawls".

1. Introducción

De todas las filosofías políticas contemporáneas, es el liberalismo libertario el que ha asumido en mayor medida la tan ingrata como impopular misión de presentar oposición sistemática al establecimiento y sanción de los así llamados *derechos sociales*, esto es, a los derechos que imponen al Estado el deber de garantizar el acceso gratuito y universal a ciertas prestaciones que se consideran esenciales para el desarrollo personal o social de los individuos.

Esta oposición se explica por la concepción de derechos que adoptan los liberales libertarios, y que les lleva a oponerse no sólo a los derechos sociales, sino a todas las concepciones de los derechos que impongan obligaciones positivas, esto es, a todas las concepciones que sostengan que los derechos imponen a otros no solo un deber de abstención (no matar, no robar, etc.), sino también el deber de ejecutar alguna prestación en nuestro favor. Puesto que los derechos sociales imponen obligaciones positivas, los derechos sociales deben ser, dicen los libertarios, también rechazados.

La concepción libertaria de los derechos, en cambio, es minimalista y obedece a la idea de que, cualquier concepción mayor o más robusta, incurre en inconsistencias. Los derechos, dice Nozick, deben ser “co-possibles” (1988 168)¹. Las concepciones no libertarias, empero, defenderían derechos (y obligaciones) que no son simultáneamente posibles. Las inconsistencias más obvias son las que se dan entre la libertad personal y la igualdad material (en cualquiera de sus formas), por una parte, y la libertad personal y el bienestar, por otra.

De este modo —y para efectos de la discusión que nos interesa aquí— los libertarios denuncian una suerte de dialéctica entre las libertades individuales (incluida la propiedad) y los así denominados derechos sociales. En virtud de esa dialéctica, la ejecución, por ejemplo, del derecho gratuito y universal a la educación supondría en la práctica diferentes tipos de coacción, especialmente cuando las prestaciones respectivas son directamente gestionadas por el Estado.

¹ Por ejemplo, las concepciones de Naverson (cf. 2001, 66) y Rotbhard (cf. 2009, 166), para quienes todos los derechos son versiones de o deben poder reducirse al derecho de propiedad sobre la propia persona (*self-ownership*).

Entre ellas se encontrarían el deber de instrucción obligatoria, la imposición de programas de estudios (con la consiguiente homogeneización del alumnado), la instrumentalización ideológica de la educación pública por parte del gobierno de turno; la burocratización creciente de los servicios educacionales, etcétera. Todas estas medidas asociadas a la instauración de un sistema público de educación supondrían, en el decir de los libertarios, diferentes formas de coacción, algunas más evidentes o agobiantes que otras y, en último término, el confinamiento y marginalización de la iniciativa privada de los servicios (i.e., del mercado) educacionales (Rothbard, 2002 119 y ss.).

La razón inversa que existe entre libertades individuales y derechos sociales es, en la concepción libertaria, reflejo a su vez de la relación inversa que existe entre libertad e igualdad: mientras más y más extensos sean los derechos sociales, menor será la libertad de que gozarán los ciudadanos. Esa disminución siempre puede además reducirse, en la lógica libertaria, a la coacción que el Estado ejercería sobre sus ciudadanos al cobrarles impuestos. La vinculación entre igualdad y coacción nunca se ha expresado de modo más tajante que en la famosa frase de Nozick de que los impuestos son una forma de trabajo forzado (1988 170).

En el presente trabajo examinaré las premisas de que se han servido los liberales libertarios —particularmente Nozick— para rechazar los criterios redistributivos y, con ello, rechazar los derechos sociales. Al hilo de ese examen quisiera mostrar que, pese a todo, existen razones, dentro de la misma lógica libertaria, para admitir calificadamente ciertos derechos o prestaciones sociales en favor de algunos miembros de la sociedad. Concretamente, a favor de aquellos que padecen necesidad. Dicho de otro modo, en el presente trabajo quisiera sostener que existen razones, inmanentes a la teoría libertaria de la justicia, para instaurar un Estado mayor al Estado mínimo y para establecer una pauta (re)distributiva en favor de los necesitados. Para ello, examinaré primero algunos aspectos de la filosofía política de Robert Nozick, cuya teoría del título justo se ha convertido en el epítome de la teoría libertaria de la justicia. Por eso, después de detenerme muy brevemente en el problema de las injusticias históricas y de las externalidades de ciertas actividades económicas —que por su parte también pueden conducir a un Estado mayor al Estado mínimo— me referiré a los conceptos de *voluntariedad* y *coacción*, a partir de los cuales se deslinda el alcance

y extensión de los derechos individuales. Sostendré, concretamente, que la identificación de voluntariedad y coacción con que Nozick y Hayek operan en sus respectivas filosofías políticas resulta inadecuada porque no recoge el fenómeno, ya advertido por Aristóteles, de los actos “mixtos de voluntario e involuntario”. Esta omisión no sería grave de no ser porque, como veremos, la voluntariedad constituye la medida de la justicia contractual para estos autores.

Aunque defenderé las razones para emplear una clasificación binaria voluntario/involuntario en el derecho privado, tal como hacen los libertarios, añadiré que una consideración más adecuada y diferenciada de la voluntad (i.e., una concepción no binaria), abre la puerta a la justicia distributiva, al derecho público y, por último, a ciertas formas calificadas de derechos sociales. La idea es mostrar que un libertarismo comprometido con el ideal de la libertad no puede coherentemente rechazar las obligaciones políticas y jurídicas para con aquellos que se encuentran en situación de necesidad. Si las rechaza apelando a una concepción binaria de voluntariedad, debería entonces igualmente poder renunciar a la defensa de un orden social libre.

El objetivo del presente trabajo es buscar una justificación, desde las premisas libertarias de Nozick, a la afirmación de Hayek de que: “Asegurar a todos una renta mínima, o un nivel por debajo del cual nadie descienda cuando no puede proveer por sí solo, no sólo es una protección absolutamente legítima contra riesgos comunes a todos, sino una tarea necesaria de la Gran Sociedad” (2006b 422). Paulette Dieterlen ha afirmado que “[n]o es posible escribir sobre temas como los criterios de distribución, la igualdad, los derechos y las obligaciones del Estado con los “menos favorecidos” sin basarse en la obra de John Rawls” (2003 25). Aquí tendremos el atrevimiento, sin embargo, de adoptar otro punto de partida. Desde la obra de John Rawls, la filosofía política normativa ha soslayado con demasiada facilidad lo que desde Aristóteles se conocía como justicia correctiva. Ese descuido fue vehementemente denunciado por Nozick. Una vez que se le ha concedido el punto, la tarea es buscar los vasos comunicantes entre ambas formas de justicia, la correctiva y la distributiva. Ese intento nos llevará, como es obvio, más allá del Estado mínimo.

2. Contra la justicia distributiva total: del rescate de la justicia correctiva a los límites de la teoría libertaria de la justicia

A diferencia de las teorías pautadas de justicia, las teorías libertarias adoptan criterios inductivos y descentralizados de la asignación de bienes². Esos criterios se pueden resumir en los tres principios de justicia de la teoría del título válido (o también del “justo título”) de Robert Nozick. La formulación de dicha teoría dice así:

“Si el mundo fuera completamente justo las siguientes definiciones inductivas cubrirían exhaustivamente la materia de justicia sobre pertenencias:

- 1) Una persona que adquiere una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia.
- 2) Una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro con derecho a la pertenencia, tiene derecho a la pertenencia.
- 3) Nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas) de 1 y 2” (1988 154).

Como en los hechos no todos los bienes han sido adquiridos conforme a estos principios (porque algunos roban o consiguen bienes mediante engaños, etc.), es necesario considerar un principio adicional, el *principio de rectificación*, que manda restituir a sus legítimos dueños todos aquellos bienes que se posean sin un justo título.

Ahora bien, los principios citados son muy generales y su determinación o concreción ulterior abre inevitablemente cabos de distinto tipo. Por ejemplo, qué cuenta exactamente como una adquisición originaria justa (¿es más acertado apelar a la *prima occupatio* o al trabajo?), o qué condiciones deben cumplirse para poder admitir que una adquisición, originaria o derivativa, es posible (alcance de la estipulación de Locke), etcétera. Por razones de espacio dejaré de lado estos problemas y asumiré la argumentación de Nozick, cuyos puntos de partida me parecen en general correctos³.

² Para la clasificación de las teorías en pautadas y no pautadas, (cf. Nozick 1988 158-163).

³ Me refiero, primero, a la idea de que originalmente los bienes carecen de dueño (son *res nullius*) y de que, por lo tanto, la apropiación de los mismos es en principio lícita; en segundo lugar, a la

Aunque algunos críticos han concentrado sus ataques en los dos primeros principios, lo cierto es que estos no pueden ser desechados, como dice Nozick, sin prohibir los actos capitalistas entre adultos que consienten⁴ o, podría añadirse, sin apelar a un precio justo objetivo o algo por el estilo. Es el tercer principio, el que prescribe que “nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas)” de los dos principios precedentes el que cierra los potenciales vasos comunicantes con la justicia distributiva. Este tercer principio —que podríamos denominar *principio de clausura*— se funda —o eso puede entenderse— en el argumento de Nozick de que las pautas distributivas vulneran la libertad de las personas (y el ejemplo de Wilt Chamberlain ilustra esa vulneración)⁵. Pero, además, la eficacia del *principio de clausura* exige que la noción de voluntariedad de Nozick sea cierta. Volveremos sobre eso enseguida. Por ahora puede adelantarse que esa noción de voluntariedad es verdadera solo parcialmente.

Por último, puede ofrecerse aún una defensa indirecta del proyecto de Nozick de hacer de la justicia correctiva un sistema total y autocontenido de justicia. Aquí entran en juego sus críticas a Rawls, especialmente las críticas a la noción de excedente cooperativo (y a la imagen subsecuente de la “torta” a distribuir) y al tratamiento de los bienes como “maná caído del cielo”⁶. La contundencia de estas críticas permite afirmar que una teoría de la justicia no debe partir de la perspectiva distributivista⁷. Sin embargo, si el *principio de clausura* es falso, la conclusión de Nozick —de que todo criterio distributivo es de suyo injusto— también lo será. Y si esa conclusión es exagerada, la lección que podría sacarse de la teoría de Nozick de la justicia es que, aunque una teoría de la justicia no debe

idea de que la licitud de las apropiaciones, tanto originarias como derivativas, están sujetas al cumplimiento de la estipulación de Locke, tal como Nozick la interpreta. Paso por alto, por consiguiente, las posiciones anarcocapitalistas, de Rothbard (2009) o Hoppe (2004), a quienes, entre otras cosas, se les escapa la naturaleza de los problemas involucrados en la justificación de la propiedad privada); paso por alto también las posiciones que, en las antípodas del anarcocapitalismo, asumen una comunidad originaria positiva de bienes (en cualquiera de sus versiones).

⁴ Nozick (1988 165).

⁵ Nozick (1988 163 y ss.).

⁶ Nozick (1988 183 y ss.).

⁷ Para una valoración de esas críticas, (cf. Meadowcroft 2011), (cf. Schwember 2017) y (cf. Miller 2018).

partir de una perspectiva distributivista, debe sin embargo ser capaz de poder llegar a ella.

Formulación ideal y condiciones de aplicación. Algunas dificultades

Las teorías contractualistas que suelen promover teorías distributivas de la justicia (como la de Rawls) pueden explicarse como una interpretación del principio *volenti non fit iniuria*: las normas son justas porque habrían podido ser/habrían sido escogidas por agentes racionales debidamente motivados (por ejemplo, en virtud de restricciones epistémicas que les impide perseguir su interés en desmedro de los demás)⁸. Más allá de las normas acerca de la forma de gobierno, y a la hora de tratar la distribución, estas teorías suponen una decisión conjunta, unificada del destino de los bienes y/o recursos. Esta perspectiva unificada resulta injusta, dice Nozick, porque desvincula los esfuerzos individuales (o más simplemente, lo que cada uno ha hecho) de la distribución final de esos bienes⁹.

La teoría del título válido, en cambio, defiende un criterio descentralizado de la asignación de bienes: salvo para el caso de los que son comunes, no existen decisiones conjuntas acerca del destino de los mismos. Esta perspectiva descentralizada es, a su modo, también una forma de interpretar el viejo principio *volenti non fit iniuria*. En un mundo en que se permitiera la propiedad privada y la libertad contractual, y en el que se aplicaran además regularmente los principios de la teoría del título válido, la distribución resultante sería en todo momento justa porque reflejaría sin residuos las preferencias de los agentes. En este sentido, la propiedad y la libertad contractual son condiciones de posibilidad del ejercicio de la libertad personal, y, con ello, de la posibilidad de perseguir los propios fines sin necesidad de recabar constantemente la

⁸ El ejemplo paradigmático de este procedimiento en la filosofía contemporánea se encuentra, por supuesto, en (Rawls 2002).

⁹ Además, podría añadirse, supone un peligro para la libertad individual, pues mientras mayor sea la cantidad de bienes sometidos a la decisión de un colectivo, menor será el rango de libertad o autonomía de los individuos particulares: necesitarán la autorización de la mayoría para cualquier cosa que quieran hacer con y respecto de esos bienes. El relato de “demoktesis” de ASU va precisamente sobre eso. (cf. Nozick 1988 267-283) y también (cf. Schwember 2016).

autorización de todos los demás¹⁰. En la preservación de esa independencia estriba la necesidad moral del mercado como mecanismo descentralizado de colaboración y asignación de bienes¹¹.

Como fuere, en ambos casos las teorías de la justicia mencionadas (tanto las contractualistas como las no contractualistas) parten de ciertas idealizaciones cuyos supuestos no se dan en la experiencia. Así, por ejemplo, los supuestos de imparcialidad o de ignorancia o de disposición dialógica, según el caso, de que parten los contractualistas no se verifican nunca cabalmente en la práctica. Únicamente se pueden disponer instituciones que permitan aproximar o reproducir artificialmente las condiciones empíricas de negociación o deliberación a las descritas por el ideal.

Otro tanto ocurre con la teoría del título válido de Nozick, por varias razones. Una tiene que ver con la voluntariedad que la teoría presupone en los agentes a la hora de contratar, cuestión sobre la que volveré en seguida. Otra tiene que ver con la consolidación de injusticias históricas y la dificultad para aplicar el principio de rectificación. En estos casos —o en al menos muchos de ellos— no existe una aplicación obvia de tal principio (por ejemplo, en el caso de los pueblos originarios despojados de sus territorios y que quedan como minorías dentro de Estados-nación nuevos). Es verosímil pensar que, ante la imposibilidad de ofrecer otra cosa que un resarcimiento equivalente, sean establecidas reglas redistributivas en favor de los descendientes de las víctimas de la injusticia. Como el mismo Nozick sugiere, una regla parecida al principio de diferencia de Rawls podría ser la indicada¹².

El segundo caso tiene que ver con el daño de los bienes que aún no tienen dueño —“cosas no poseídas” (*unowned things*), las llama Nozick¹³— o de las cosas que, sencillamente, no son susceptibles de apropiación privada (como por ejemplo el aire, el mar, y los demás bienes que en el derecho romano se

¹⁰ El relato de demoktesis ilustra ese problema al describir la disolución de la propiedad sobre sí mismo en una propiedad colectiva en el que todos son dueños de todos los demás.

¹¹ Esto lo saben no sólo autores liberales, sino también otros tan alejados de esa tradición como Hegel. Véase por ejemplo (Hegel *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, §§182-208).

¹² (Nozick 988 226-227).

¹³ (Nozick 2013 79).

denominaban *res communis*)¹⁴. El problema, en concreto, es cómo abordar la destrucción o depredación de los bienes no poseídos y/o bienes comunes (según se les quiera ver), desde la perspectiva de la teoría del título válido. La dificultad estriba, por una parte, en la imposibilidad de establecer incentivos o de hacer valer la responsabilidad de aquellos que externalizan sistemáticamente los costos de sus actividades productivas; por otra, en la ineptitud de los principios para, sin desdibujarse, impulsar una teoría política que no sea obsecuente con la destrucción medioambiental provocada por el capitalismo industrial. En el contexto del antropoceno y de la extinción masiva de especies, es muy posible suponer que el sentido de la estipulación de Locke de “dejar otro tanto de igual calidad y cantidad a los demás” adquiera inusitada importancia. Sin perjuicio de la contribución de las iniciativas individuales, es difícil pensar que únicamente esfuerzos descentralizados sean, en la apremiante situación actual, suficientes para enfrentar los problemas medioambientales. La misma estipulación de Locke, por ejemplo, podría requerir de una aplicación centralizada.

Estas dos dificultades en la aplicación de los principios pueden conducir fácilmente a un Estado mayor al Estado mínimo. Sin embargo, no quiero detenerme en ellas, sino en el problema de la voluntariedad que, me parece, pone de manifiesto ciertos límites intrínsecos de la teoría de la justicia, tal como Nozick la concibe.

Libertad, voluntariedad y coacción

Como para la teoría del título válido la voluntariedad constituye la medida de la rectitud de los acuerdos, el concepto de voluntariedad adquiere en ella una importancia crucial. No resulta exagerado decir que, si el concepto que Nozick adopta de la misma es falso, lo que hemos denominado *principio de clausura* también lo será.

El concepto de voluntariedad, por otra parte, queda estrechamente vinculado en el libertarismo al concepto de coacción. Esta vinculación se explica en parte

¹⁴ *Digesto*, 1.8.2. §1. “Así, son comunes a todos por derecho natural el aire, el agua corriente, el mar, y con él sus costas” (1968).

porque los libertarios tienden a pensar que la filosofía política “se ocupa únicamente de ciertas formas en que las personas no pueden usar a los demás; primordialmente: agresión física contra ellos” (1988 44).

En virtud de esta delimitación del papel de la filosofía política, y fuera de los casos de error, la conexión entre voluntariedad y coacción puede especificarse fundamentalmente del siguiente modo: *son voluntarios los actos deliberados que no son resultado de la coacción*. Y son coactivas todas las acciones por las cuales unas personas usan a otras mediante la violencia o la amenaza de algún mal grave y creíble. Dicho de otro modo, para los propósitos de la filosofía política, los libertarios identifican voluntariedad con ausencia de coacción. Antes de evaluar esta identificación, detengámonos en ella y, especialmente, en la caracterización de la voluntariedad y de la coacción que ofrecen Nozick y Hayek.

Con el objeto de anticiparse a ciertas críticas, en *Anarquía, Estado y utopía*, Nozick hace la siguiente aclaración:

“Algunos lectores objetarán que yo hable frecuentemente de intercambios voluntarios sobre la base de que algunas acciones (por ejemplo, trabajadores que aceptan una posición asalariada) no son realmente voluntarias, porque una parte se enfrenta a opciones severamente limitadas, en que todas las demás son mucho peores que la que escoge. Que las acciones de una persona sean voluntarias depende de lo que limita sus alternativas. Si los hechos de la naturaleza lo hacen, las acciones son voluntarias. (Puedo voluntariamente caminar hasta algún lugar al que yo preferiría volar sin ninguna ayuda). Las acciones de otras personas ponen límites a las oportunidades disponibles de uno. Si esto hace la acción no voluntaria, depende de si los otros tienen el derecho de actuar como lo hicieron” (1988 255).

Casi inmediatamente después añade:

“Z se enfrenta a la alternativa de trabajar o morirse de hambre; las selecciones y acciones de todos los demás no se suman para dar a Z alguna otra opción (Él puede tener varias opciones acerca de qué trabajo tomar) ¿Escoge Z trabajar voluntariamente? (¿Lo hace en una isla desierta alguien que debe trabajar para sobrevivir?)” (1988 255).

Comencemos haciendo algunas distinciones. Es claro, en primer lugar, que los límites impuestos por la conformación de la naturaleza (sus leyes, características,

etcétera) no tornan las acciones involuntarias, pues el orden natural no es, en términos generales, objeto de deliberación ni, mucho menos, de elección. Como dice Aristóteles, se delibera solo “de lo que está a nuestro alcance y es realizable”¹⁵, y por eso nadie delibera acerca de lo necesario (i.e., las leyes naturales) ni acerca de lo que no está en nuestro poder. Otro tanto sucede con la elección que sucede a la deliberación. No hay elección de lo imposible y si alguien dijera que hace elecciones acerca de lo que no está en nuestro poder “parecería un necio”¹⁶.

Podrían imaginarse diferentes réplicas u objeciones a estas observaciones de Aristóteles (que coinciden con la aproximación de Nozick, al menos hasta aquí). Alguien podría tener la tentación de decir, por ejemplo, que precisamente porque el orden natural no es objeto de deliberación, nada es voluntario (o que todo es involuntario), o que la voluntariedad no existe o que es una ilusión (o algo por el estilo). Otros podrían objetar que quien padece catástrofes naturales ni quiere sufrirlas ni es libre cuando las sufre (por ejemplo, si alguien se encuentra en el ojo de un huracán, no es libre de salir de él caminando tranquilamente) y que, en ese sentido, la naturaleza sí restringe o anula incluso la voluntariedad.

Sin embargo, ninguna de estas objeciones sería realmente grave para la posición de Aristóteles o Nozick. Contra la primera no sería en realidad necesario argumentar (o no al menos en filosofía práctica), pues si fuera verdadera, toda discusión sería vana desde el comienzo a causa de nuestra impotencia. La voluntariedad se predicaría únicamente de agentes todopoderosos. Lo mismo ocurriría si esta primera objeción se redujera a defender la tesis de que la libertad no consiste más que en un estado mental, en la decisión interior de contentarse o no con la disposición o marcha general del mundo, que no podemos cambiar. Respecto de la segunda, habría que distinguir entre el orden natural en su conjunto (que incluye los desastres naturales) y una situación o fenómeno natural particular (este huracán, este terremoto, esta erupción volcánica, etcétera). El orden natural en su conjunto es una condición de posibilidad de nuestras acciones y, por consiguiente, sería absurdo decir de él que causa

¹⁵ Aristóteles, *EN.*, III, 2 1112a30-31.

¹⁶ Aristóteles, *EN.*, III, 2 1111b20-22.

involuntario. Una calamidad concreta, sin embargo, no es condición de posibilidad de nuestras acciones, y evidentemente nadie desea pasar por una. Como el ejemplo de Aristóteles del hombre que es arrastrado por los vientos, ese tipo de desastres excluyen la voluntariedad, pues en ellos no existe ningún curso de acción posible (fuera de la alternativa de asumir o de rebelarse en el fuero interno al propio destino).

Así las cosas, nos queda únicamente la segunda de las alternativas mencionadas por Nozick: los límites que ponen las acciones lícitas de otros. Pero ¿por qué esas acciones lícitas no podrían causar involuntario? Nozick parece creer que —satisfechos los requisitos epistémicos— la ausencia de coacción es *necesaria y suficiente* para que un acto sea voluntario. El sustento de esa opinión parece descansar en el hecho de que la coacción, efectivamente, causa por sí misma involuntario (o reduce, al menos, la voluntariedad). Pero de ahí no se sigue, sin embargo, que la ausencia de coacción sea sin más suficiente para producir un acto voluntario. ¿No podrían las acciones lícitas de una persona —o tal vez las de todas ellas— disminuir *per accidens* la voluntariedad de los actos de otra, al disminuir las alternativas que le quedan disponibles?

Seguramente un libertario duro se apresuraría a responder negativamente la pregunta, para evitar la eventual conclusión de que, si los actos lícitos de otros disminuyen *per accidens* la voluntariedad de otros, entonces no son realmente lícitos. Solo serían lícitos *prima facie*. Y si ese fuera el caso —podría objetar—, sería imposible estar seguro de la rectitud de las propias acciones, de la licitud de las adquisiciones, los intercambios, etcétera.

Sin embargo, la constatación de que los actos lícitos pueden disminuir *per accidens* la voluntariedad de otros no tiene por qué arrastrarnos a esas conclusiones. El que alguien no pueda ver una función de teatro porque con anterioridad se vendieron todos los boletos no es por sí misma una razón para objetar las ventas, del mismo modo que la apropiación privada de la última parcela libre de tierra en el mundo no constituiría sin más una razón para impugnar todas las apropiaciones anteriores.

Pero, incluso más allá de todas estas consideraciones, la ecuación *voluntariedad = ausencia de coacción* resulta poco verosímil desde la perspectiva del agente cuyas

alternativas de acción se ven reducidas. Aunque para una persona pueda resultar consolador saber que la disminución de dichas alternativas ha tenido lugar únicamente en virtud de los actos lícitos de otros, ello no quita que, desde su perspectiva, todos los cursos de acción restantes sean poco halagüeños. Si hay que tener en cuenta la perspectiva del agente —y hay que hacerlo, si se quiere explicar la acción—, parece entonces poco convincente medir la voluntariedad tan solo por el factor externo “coacción”. Después de todo, ese factor tampoco puede explicar la involuntariedad sin apelar o dar por sentada a esa misma perspectiva interna. En consecuencia, *voluntariedad no puede identificarse sin más con ausencia de coacción*.

Antes de proseguir con nuestra investigación, detengámonos someramente en el concepto de Nozick de coacción, que nos permitirá examinar la pertinencia del *principio de clausura*. Tomemos, por ejemplo, el siguiente pasaje:

“Que un acto sea suyo dependerá, sin embargo, de la voluntad de aquel que esté operando. En la situación de la tormenta, su voluntad le mantiene dentro de casa —los motivos e intenciones de ningún otro se encuentran tan íntimamente conectados con su acto [como los suyos]. Mientras que, en la situación de la amenaza, es la voluntad de otra persona la que opera. En la situación intermedia en que otra persona actúa, pero sin pretender influirle para que haga el acto A, son sus intenciones las que están operando para que usted haga A” (1981 49)¹⁷.

La coacción es una amenaza capaz de motivarme a obrar según los propósitos de aquel que me amenaza. La idea de Nozick es que, en virtud de la coacción, el acto se explica y pertenece más al que coacciona que al coaccionado. En esa pertenencia a otro —que el “continuidor más íntimo” se encuentre en el que amenaza más que en el amenazado— es aquello en que consiste precisamente la coacción. Como en el caso de la tormenta, por su parte, no existe otra voluntad diferente a la cual atribuir más íntimamente el acto, no cabe hablar de coacción. ¿Cabría, con todo, hablar de involuntariedad?

La definición de Nozick de coacción coincide, en lo fundamental, con la definición de Hayek, que dice que la coacción consiste en “forzar a otros hombres a servir la voluntad propia mediante la amenaza de hacerles daño”

¹⁷ También (cf. Nozick 1999 53).

(2006a 180). Como observa Watkins, la definición de Hayek (y la de Nozick, podríamos agregar) no excluye la posibilidad de que el acto realizado de mala gana, a regañadientes sea, con todo, realizado con vistas a la satisfacción del propio interés¹⁸. De hecho, la eficacia de las amenazas depende de que los individuos prefieran el mal menor al mayor, lo que siempre (o muchas veces, al menos) puede ser visto como expresión de ese tipo de interés. En consecuencia, servir a los fines de otro u obrar para satisfacer la voluntad de otro no significa necesariamente obrar contra el propio interés. Lo involuntario estriba, en estos casos (por ejemplo, frente a un chantaje) en que alguien ha sido arrastrado, en virtud de la acción deliberada de otro, a la situación de tener que escoger entre dos males¹⁹.

Ahora bien, en otra de sus caracterizaciones de la coacción, Hayek toca un aspecto importante del problema. Concretamente cuando explica que:

“La coacción tiene lugar cuando las acciones de un hombre están encaminadas a servir la voluntad de otro; cuando las acciones del agente no tienden al cumplimiento de sus fines, sino al de los de otro. Esto no quiere decir que el que sufre coacción se vea privado de la facultad de elegir” (2006a 177).

La afirmación de Hayek de que el que sufre coacción *no se ve privado de la facultad de elegir* nos lleva a otro aspecto igualmente importante de la *voluntariedad* de los actos. Ciertamente, la coacción impide la exteriorización, la realización de la voluntad en la experiencia, pero no anula ni destruye el acto de querer mismo. La facultad y acto del querer en el fuero interno son incoercibles. Por eso siempre puede decirse que, en cierto sentido, el que está bajo coacción es libre. Así, por ejemplo, el que enfrenta la alternativa de tener que escoger entre ser asesinado por sus enemigos o revelar la ubicación de sus compañeros es libre para escoger lo primero. Pero más allá del problema del heroísmo o de la fortaleza implicadas en acciones de este tipo, o de que, en fin, en algunas de ellas el autointerés y lo finalmente elegido diverjan, lo que revelan casos como el indicado es que en ocasiones la libertad queda reducida a poco más que la

¹⁸ (Watkins 1961).

¹⁹ Para algunas de las complejidades con que se tropieza a la hora de intentar definir “coacción”, (cf. Nozick 1999 27-71).

elección estoica de darle o no nuestro asentimiento a lo que nos sucede²⁰. Y llegado este punto resulta pertinente preguntarse si acaso puede considerarse correcto rechazar este resultado (i.e., el de conformarse con la libertad, digamos, meramente estoica) para los casos en que la “limitación de las opciones” es consecuencia de la coacción, pero aceptarlo para aquellos en que es consecuencia de factores diferentes de la coacción (las acciones lícitas de otros, la mala suerte, la configuración del mundo natural, etcétera).

La pregunta es pertinente, pues para poder decir que la elección de Z de trabajar a cambio de un suelo de subsistencia es sin más voluntaria porque nadie le coacciona, es necesario haber circunscrito de antemano la involuntariedad a los casos de coacción. Según esa delimitación (en la que lo involuntario es únicamente producto de la coacción), los que obran en contextos (severamente) desfavorables o adversos, obran voluntariamente, aun cuando tales contextos de acción sean, *mutatis mutandi*, equivalentes en todo lo demás a aquellos en que la adversidad sea consecuencia de la coacción.

¿Cómo se justifica esa asimetría? Como evidentemente ella no puede resolverse mediante una simple estipulación semántica (“nosotros llamamos *voluntario/involuntario* a esto, pero no a aquello”), la diferencia en el tratamiento de las “limitación de las opciones” conduce al siguiente problema: ¿por qué al libertarismo le preocupa solo la involuntariedad derivada de la coacción y no también la derivada de otros factores? ¿Por qué en ciertos casos es política y jurídicamente relevante que un individuo vea reducida su libertad (su capacidad de obrar en el mundo) a lo que aquí hemos llamado (con bastante atrevimiento) “la libertad estoica” pero no lo sea en otros? Aunque es concebible cierto margen en la argumentación (“las acciones son diferentes y obligan de otro modo que las omisiones”, etcétera), adviértase que no es posible apelar ahora a la coacción sin incurrir en una petición de principio. La pregunta, entonces, es *por qué un*

²⁰ Por ejemplo, así lo refiere también Epicteto: “No pretendas que los sucesos sucedan como quieres, sino quiere los sucesos como suceden y vivirás sereno” (2001 7). Por otra parte, es claro que el héroe *acepta* su muerte, pero no la *quiere* directamente. Lo que él directamente quiere es la preservación de un estado de cosas o de alguna causa que le parecen nobles y valiosas. Ahora bien, esa aceptación del propio sacrificio es voluntaria e, incluso, perfectamente voluntaria, por el esfuerzo de ánimo que se requiere para sobreponerse al temor, al instinto de autoconservación, etc.

programa político de inspiración liberal debería considerar únicamente la falta de voluntariedad derivada de la coacción y no también la causada por la necesidad. Esta pregunta resulta especialmente acuciante desde el momento en que se admite que “aunque la coacción está íntimamente ligada a la libertad [...] ella no agota el rango de no-libertad (*nonliberty*) o falta de libertad (*unfreedom*)” (Nozick, 1997 15).

Una posible línea de argumentación en favor del libertarismo estricto (o duro) podría sostener que es contraproducente intentar prevenir las “limitaciones de las opciones” derivadas del azar, el destino, las acciones lícitas de otros, etcétera, del modo en que se lo hace con las limitaciones producidas por la coacción; podría añadir que es preciso ocuparse sólo de las segundas, que son a su vez resultado de las acciones de otras personas, y no de las primeras, de las que nadie tiene la culpa por ser resultado de fuerzas ciegas, etcétera. No obstante, todos estos argumentos mantienen en pie el siguiente problema: al querer salvar la libertad proscribiendo medidas que (presuntamente) se le oponen, *el libertarismo duro termina, paradójicamente, limitándose a la defensa de una libertad abstracta, reducida a una mera disposición de ánimo: aceptar o rechazar en el fuero interno lo que nos sucede.*

Sin embargo, si se concede que la libertad es esa disposición ¿por qué razón sería necesario esforzarse aún por el establecimiento de mercados libres, el reconocimiento de la libertad ambulatoria, la libertad de expresión, etcétera? Después de todo, ni bajo la peor de las tiranías se pierde la libertad de disentir en el fuero interno²¹.

²¹ Dicho aún de otro modo, yo no puedo querer la libertad para mí sin quererla al mismo tiempo para todos los demás. Ese reconocimiento del otro está presupuesto —como en otras formas de liberalismo— en toda esta exposición. Atria ha acusado al liberalismo de ser una doctrina egoísta que procede sobre la base de un razonamiento puramente estratégico e instrumental. Ha afirmado, asimismo, que los derechos liberales (negativos) no son “cooperativos”. Su crítica sería cierta si el liberalismo fuera lo mismo que los contractualismos que adoptan ese modelo de racionalidad. En esas formas de contractualismo no hay ni son concebibles razones para el reconocimiento del otro, más allá del interés que a mí podría reportarme dicho reconocimiento. Sin embargo, aplicada tanto al liberalismo como al contractualismo en su conjunto, la crítica es manifiestamente falsa. No todos los liberales creen que el derecho y el mercado sean sistemas autocontenidos de reglas y/o prácticas que puedan sostenerse al margen o con independencia de criterios morales (entendidos como criterios diferentes de la maximización del propio interés). Tampoco todos los contractualistas. Dicho de otro modo, la ecuación que hace Atria

3. En contra de la justicia correctiva total: hacia los derechos sociales liberales

La teoría de la justicia libertaria —como tantas otras— procede sobre la base de ciertas idealizaciones. La teoría del título válido, por ejemplo, de agentes que obran regularmente de modo voluntario en un mundo en el que la coacción no es endémica. Por esa razón, su enunciación va precedida de una cláusula condicional: “si el mundo fuera completamente justo...”. Si lo fuera, la teoría tendría una aplicación inmediata, digamos, sin paliativos ni sustitutos, pues en ese mundo “completamente justo” *todas* las relaciones e intercambios serían voluntarios y la vida de cada individuo no sería nada más (ni nada menos) que lo que cada uno escogió para sí.

Ahora bien, puesto que es preciso distinguir entre la teoría y sus condiciones de aplicación, resulta pertinente preguntarse qué forma debería adoptar la primera bajo la presión de las segundas. Las condiciones de aplicación no son inocuas, y la teoría deberá ser adaptada a tales condiciones si no quiere pasar por poco más que un ejercicio intelectual estéril o, peor, un discurso destinado a justificar y encubrir los intereses de clases de quienes la profesan (i.e., a pasar por una ideología). Por eso, y con vistas a su aplicación, habría por de pronto que tener en cuenta que muchas apropiaciones han sido (y serán) injustas; que se han consolidado situaciones producidas por injusticias históricas (desplazamientos de población, colonizaciones, discriminación racial, etcétera) que no pueden solucionarse por medio de una simple restitución (si es que acaso pueden realmente “solucionarse”); que la estipulación de Locke no ha sido (ni será) puntualmente satisfecha en la adquisición y/o en el intercambio de muchos bienes, lo que, entre otras cosas, contribuye gravemente al deterioro del medio ambiente. Habría que considerar también —una vez que hemos admitido la ampliación de los conceptos de voluntariedad e involuntariedad a casos diferentes de aquellos producidos por la mera coacción— que en determinados contextos la gente obra con voluntad mixta, esto es en parte voluntaria y en

entre contractualismo (hobbesiano) y liberalismo es errónea (y todo eso sin contar con que toma a Hayek como a un contractualista más). Como sus críticas al “neoliberalismo” dependen de esa ecuación, muchas de ellas resultan, o bien exageradas, o bien injustas. Por ejemplo, (cf. Atria 2010 59) o (cf. Atria 2014).

parte involuntariamente. Nos detendremos en este último punto, sobre todo porque este se relaciona directamente con el desideratum libertario de que la vida de cada persona sea el resultado de lo que cada una ha decidido libremente para sí.

a) Actos mixtos, liberalismo y justicia

Para efectos de este artículo, la voluntariedad se opone tanto a la coacción como a la necesidad²². Esta oposición admite grados, evidentemente, pues no toda coacción destruye la voluntariedad, del mismo modo que no cualquier carencia produce involuntario. En cualquier caso, es claro que, en esas situaciones intermedias, los individuos escogen en parte voluntaria y en parte involuntariamente, esto es, en parte queriendo y en parte no queriendo escoger lo que escogen. Aunque Nozick no lo presente de este modo, su ejemplo de Z que se enfrenta a la alternativa de tener que aceptar un sueldo de subsistencia o morir de hambre, es un caso de acto mixto de voluntario con involuntario, pues ningún curso de acción disponible resulta halagüeño. Podrían mencionarse muchísimos ejemplos más de actos mixtos: el que menciona Aristóteles del comerciante que debe escoger entre naufragar o tirar la carga por la borda en plena tormenta; el de aquel que debe vender bajo el precio de mercado algún activo importante (supongamos, su casa) porque el dinero le apremia (para

²² Hay involuntario también por error, esto es, cuando se ignora información relevante acerca de lo que se hace, de modo que, de haber contado con dicha información, no se habría obrado o se lo habría hecho de modo diverso al que se lo hizo. Cohen apela a la finitud de nuestro conocimiento y, particularmente, a la ignorancia de las consecuencias de nuestras acciones para argumentar en favor de un modelo económico fuertemente igualitario. Si los agentes supieran, dice, que en virtud de ciertos acuerdos e intercambios algunos adquirirán mucho más poder que otros, entonces dichos agentes no habrían cerrado tales tratos, que les dejan expuestos a la explotación (Cohen 1995 19 y ss.). Respecto de este argumento es preciso advertir dos cosas. Primero, que la dificultad que observa Cohen acerca de las limitaciones epistémicas de los agentes vale para *cualquier* contexto de acción, de modo que es dudoso que de su argumento se siga todo lo que él pretende concluir. En segundo lugar, es preciso reparar en que la apelación a la ignorancia puede servir —y ha servido, de hecho— para argumentar *a favor* del establecimiento de un mercado libre y en contra del socialismo, por ejemplo: (cf. Hayek 2010). Más aún, sin necesidad de elaborar un argumento tan sofisticado como el de Hayek, se podría simplemente sostener, por ejemplo, que, de haber podido prever la escasez endémica y la tiranía a la que invariablemente conduce, los individuos habrían rechazado *ex ante* el socialismo (y no solo *ex post*, como de hecho ocurrió). Y lo mismo puede decirse respecto de otras decisiones menos dramáticas de política económica (por ejemplo, que los individuos tampoco habrían querido una regulación laboral muy estricta, de haber sabido que ésta tiende a desincentivar la contratación).

pagar un tratamiento médico); el del individuo que cede a un chantaje o el del que entrega sus pertenencias a un asaltante; en las teorías contractualistas, el de los individuos hobbesianos que consienten por miedo en la instauración del *Leviatán*²³.

Evidentemente, puede ser difícil dilucidar si en un caso concreto una situación produce un acto mixto o un acto involuntario *simpliciter*, sobre todo porque no existen reglas que permitan distinguirlos *a priori*. Además, como observara Aristóteles, las acciones son difíciles de juzgar correctamente, pues en ellas hay que considerar todas las variaciones que introducen los accidentes (quién, cuándo, cómo, dónde, etcétera). De hecho, incluso considerando estos casos en toda su generalidad resulta difícil juzgar si pertenecen más bien a los actos voluntarios o más bien a los involuntarios. El mismo Aristóteles parece vacilar a la hora de tener que dar una respuesta a este problema. Primero dice que las acciones mixtas “se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento”²⁴. Sin embargo, inmediatamente después añade: “Son, pues, tales acciones voluntarias, pero quizás en sentido absoluto sean involuntarias, ya que nadie elegiría ninguna de estas cosas por sí mismo”²⁵.

Nozick, por su parte, advierte también esta gradación cuando, a propósito de la coacción, afirma que quien cede a una amenaza “no realiza una acción completamente voluntaria [*fully voluntary action*]”; o cuando, algo más adelante, y en concordancia con su caracterización de la coacción, afirma que alguien puede ser parcialmente coaccionado, ligeramente coaccionado, casi completamente coaccionado, etcétera (1997, 44). Hayek, por su parte, parece tener en vista el mismo fenómeno cuando distingue diferentes formas y niveles de coacción (2006a 183-184).

²³ Hobbes, sin embargo, considera que son voluntarios los pactos celebrados por temor (cf. *Leviatán* I XIV) por eso son válidos. Afirma: “Los pactos estipulados por temor, en la condición de mera naturaleza, son obligatorios”. Su validez se explica porque “no sólo son voluntarias las acciones que tienen su comienzo en la codicia, en la ambición, en el deseo o en otros apetitos con respecto a la cosa propuesta, sino también todas aquellas que se inician en la aversión o en el temor de las consecuencias que suceden a la omisión” (*Leviatán* I VI).

²⁴ (Aristóteles *EN*. III, 2 1110a11-13).

²⁵ (Aristóteles *EN*. III, 2 1112a17-19).

Pues bien, ¿cómo debería repercutir la constatación —elemental, por lo demás— de la existencia de este tipo de actos en una teoría de la justicia como la teoría del título válido, que básicamente entiende que los acuerdos son justos cuando son voluntarios y en tanto que lo son?

La voluntariedad es, al mismo tiempo, la causa y la medida de la justicia de los contratos. Los contratos son justos porque las partes quieren celebrarlos y en la medida en que quieren hacerlo²⁶. Por consiguiente, mientras mayor sea el grado de involuntariedad con que se cierra un contrato o con el que un agente se aviene a un acuerdo, más injusto será dicho contrato o acuerdo. O, dicho de otro modo, la (in)justicia se encuentra en proporción directa con la (in)voluntariedad. Por esta razón, aun si se estimara que los actos con voluntad mixta son en último término voluntarios —y, consecuentemente, tienen una justa causa—, el hecho de que sea ese el grado de voluntariedad con que se los celebra no permite decir que sean sin más justos. Idealmente, la causa y la medida de la voluntariedad convergen y, de hecho, en abstracto son indistinguibles. En la práctica, sin embargo, pueden divergir. El caso del trabajador asalariado a que se refiere, “Z”, que debe consentir en duras condiciones de trabajo es un ejemplo de ello. Otro, el de aquel que debe vender muy por debajo del precio de mercado un bien raíz para sufragar algún gasto médico urgente. En ambos casos, respecto de esas partes, el contrato es parcialmente injusto o, más precisamente, injusto en proporción al grado de involuntariedad con que contratan.

Para ilustrar el punto, pueden imaginarse circunstancias que empeoren crecientemente la posición de uno de los contratantes, de modo de hacer el acuerdo cada vez más oneroso o gravoso a su respecto, hasta llegar a convertirlo en apenas algo más que un medio de aprovechamiento o instrumentalización del más desaventajado. Esto ocurriría, por ejemplo, si un contratante se da cuenta

²⁶ Se podría creer que es necesario añadir aún otro requisito, como el de la equivalencia de las prestaciones o el justo precio. Nozick, por ejemplo, exige que los intercambios sean mutuamente productivos. Sin embargo, una vez admitida la teoría subjetiva del valor y el papel del mercado como indicador o referente del valor relativo de cada cosa en un tiempo y lugar dado, esa exigencia probablemente pueda reducirse (o reconducirse) a la prohibición general de instrumentalizar al otro contratante. Con respecto a este problema, así como con otros relacionados con el del justo precio en Nozick, (cf. Schwember 2017).

de la necesidad o apuros del otro y, decidido a sacarle partido, endurece aún más los términos de contratación para aumentar todavía más su margen de ganancia; o si, ante una catástrofe (terremoto, huracán, etcétera), el vendedor se aprovecha de las circunstancias para aumentar varias veces los precios de productos de primera necesidad. Aunque en muchos de estos casos podría operar la estipulación de Locke, aun si no operara (como en el caso del que trata de sacar ventaja de aquel que debe pagar urgentemente una intervención quirúrgica), aún podría afirmarse que el contrato es manifiestamente injusto en razón de la necesidad/involuntariedad, por mucho que la parte necesitada se haya avenido a celebrarlo. La razón de la injusticia estriba en que los contratos existen para el beneficio y provecho de todos los contratantes, y no únicamente de alguno de ellos²⁷. Ese beneficio se mide, por su parte, en función de las preferencias personales y, en último término, de la voluntariedad con que actúan los contratantes.

Todo lo anterior puede formularse aún del siguiente modo: puesto que los contratos —como las demás instituciones jurídicas— descansan en el reconocimiento de la libertad y dignidad de los agentes jurídicos, la admisión de contratos celebrados bajo necesidad o coacción (con voluntariedad mixta o muy imperfecta) contraviene la razón de ser de los mismos y, consecuentemente, de los principios del derecho en general.

Ahora bien, una vez aceptada esta línea de razonamiento, aceptado que la voluntad no siempre es perfecta y que, en consecuencia, las condiciones ideales señaladas por la teoría para la justicia de los intercambios no se cumplen a cabalidad en la práctica ¿qué remedios podrían arbitrarse que fueran compatibles con la teoría del título válido?

Sin contar con los casos cubiertos por la estipulación de Locke²⁸, algunas situaciones pueden ser resueltas según los principios generales de la misma

²⁷ (Tomás de Aquino *Suma Teológica* II-IIae q. 77, a.1).

²⁸ En realidad, la estipulación de Locke ordena al dueño tolerar el uso que otros hagan de sus bienes, cuando su adquisición ha empeorado la situación de esos otros, en el preciso sentido de impedirles de usar un bien que de otro modo podrían haber usado. Para que se aplique la estipulación no debe haber otros bienes de la misma clase disponibles. Sin embargo, la estipulación cubre sólo ciertos casos de necesidad, a saber, aquellos que han sido consecuencia directa de una adquisición, y no otros. Por lo demás, en virtud de la estipulación, un dueño

teoría. Así, por ejemplo, el que se ha aprovechado maliciosamente de la necesidad, está obligado a restituir todo lo que obtuvo por sobre el precio de mercado, *pues nadie puede aprovecharse de su propio dolo*; lo mismo sucede en los casos en que aplican otras reglas, como aquella que dice que los contratos se deben celebrar de buena fe y en provecho de ambas partes o, en fin, todas las demás que quepa imaginar y que reflejen el “principio kantiano subyacente” que prohíbe usar, en las relaciones externas, a los demás como meros instrumentos de mi arbitrio.

Sin embargo, en otros casos no parecen existir procedimientos para remediar la injusticia que se sigue de la falta de voluntad. Pensemos en el ejemplo del trabajador asalariado Z a que se refiere Nozick. Este caso es particularmente difícil para la teoría del título válido, porque, primero, puede ocurrir que el valor de mercado del trabajo que ofrece o pueda realizar “Z” sea muy bajo (tenga poco valor agregado, haya muchos otros dispuestos a hacerlo, etcétera). De hecho, y como cualquier libertario estaría dispuesto a admitir, si el valor de mercado fuera más alto, muy probablemente el empleador no tendría mucho margen para ofrecer menos. En segundo lugar, y dado que las circunstancias anteriores no son imputables al empleador ¿por qué debería recaer sobre él la responsabilidad de remediarlas?²⁹ Si además ese fuere el caso —o, mejor, si se quisiese gravar al

podría estar obligado a tolerar el uso de alguno de sus bienes (u ofrecer compensación equivalente) por parte de alguien que no padece necesidad.

²⁹ A propósito de este problema, es oportuno recordar la referencia de Fernando Atria al pasaje bíblico en que Yahvé pregunta a Caín por su hermano Abel, a quien acaba de matar. Caín le responde “acaso soy yo el guardián de mi hermano”. La cita de Atria tiene por finalidad ilustrar el pretendido egoísmo “neoliberal”, indiferente al destino del prójimo (2014 47). La pregunta retórica hecha aquí acerca del empresario y el trabajador no cualificado parece justificar la posición de Atria. Sin embargo, más allá de la reconstrucción tendenciosa del “neoliberalismo”, y más allá de la descontextualización del propio ejemplo (Caín acaba de matar a Abel, no sólo negado auxilio o mostrado indiferencia), ¿en qué consistiría ser el “guardián” de mi hermano? Si todos somos indistintamente guardianes de todos, muy probablemente ocurriría con el prójimo lo mismo que con los niños en la *República* de Platón: nadie se haría cargo de ellos, pues todos esperarían que otros lo hicieran. El remedio de esta dificultad será, presumiblemente, más Estado. Pero ¿por qué la respuesta de Caín a Yahvé hubiese sido mejor o más noble si hubiere rezado algo así como “mis funcionarios se están ocupando de él”? Es difícil saber, por otra parte, en qué o cómo deberían traducirse políticamente los mandatos evangélicos, si es que acaso deberían traducirse en algo. ¿Sería muy inadecuado si se dijera, por ejemplo, que la teoría política liberal que se ocupa de aliviar la necesidad o de mejorar la posición relativa de los más desaventajados, cumple mejor que sus competidoras el precepto que manda, no tanto alimentar al hambriento como enseñarle a pescar? Atria parece creer que un socialismo democrático como el que él profesa es la única traducción plausible en el terreno político de la

empleador con esa responsabilidad—, podría arribarse a la conclusión contraproducente (en la medida que puede empeorar más la posición de Z) de que para el empleador hubiese sido mejor no haber ofrecido nunca nada a Z.

Llegado este punto, la teoría del título válido no tiene nada más que ofrecer. Llega a un punto muerto en tanto está condenada a no hacer otra cosa que defender la rectitud del acuerdo y, por tanto, o negar que Z se encuentre en estado de necesidad u obviar el hecho de que lo está.

b) Necesidad y derechos sociales

¿Significa lo anterior que la teoría libertaria de la justicia deba ser abandonada? No, pues ella parece ofrecer el punto de partida correcto de una teoría de la justicia³⁰. Significa que el *principio de clausura* preconizado por Nozick debe ser abandonado en favor de algún principio de justicia distributiva, que permita lidiar con todos aquellos casos de necesidad que no pueden ser resueltos por medio de la aplicación de la estipulación de Locke. El principio debe apuntar a hacer realidad la aspiración —o la utopía, si se quiere— libertaria de que cada individuo sea dueño de su propia vida, no solo en el sentido de mantenerse libre de la coacción arbitraria, sino en el sentido más amplio y ambicioso de que tenga la oportunidad de configurarla según su propia elección. En este sentido, el que cada uno sea dueño de sí (la propiedad sobre sí mismo, *self-ownership*)³¹ funciona como principio normativo e ideal regulativo, al mismo tiempo: que todos sean y lleguen a ser libres es el deber ser común de una sociedad liberal.

La regla para el establecimiento de derechos sociales encaminados a asegurar la voluntariedad de los actos por la vía de liberar a los individuos de la necesidad y

dignidad humana. Supongo que le alegraría —y sorprendería seguramente también— saber que la misma convicción tienen los liberales respecto del liberalismo.

³⁰ Alguien podría hacer la prueba de transitar el camino inverso para comprobar si, transitándolo, se puede llegar a alguna versión satisfactoria del derecho privado y la justicia correctiva/conmutativa (i.e., que reconozca la autonomía de la voluntad, la primacía de los derechos individuales, la importancia de la propiedad como expresión y garantía de la libertad, etc.). Rawls sugiere que su teoría permite recorrer ese camino (cf. Rawls 2001 §15.2-3).

³¹ Tomado aquí en un sentido más próximo al concepto de ser *sui iuris* que emplea Kant (cf. Kant Ak. VI 237-238).

resguardarlos de la coacción puede obtenerse del siguiente *dictum*, que contiene una paráfrasis de Rousseau:

Que ningún ciudadano sea lo bastante poderoso como para poder coaccionar a otro, y ninguno lo bastante pobre como para ser constreñido a venderse³².

La primera parte de este principio recoge una idea fundamental del liberalismo clásico (y del propio libertarismo) en la medida en que garantiza la igualdad formal y un trato equitativo: nadie debe ser sometido a un poder arbitrario; todos deben gozar de un mismo poder de coacción (igualdad ante la ley); el poder coactivo se debe ejercer siempre conforme a ciertas reglas imparciales, públicas y universalmente conocidas (lo que supone, entre otras cosas, un debido proceso, el respeto al principio de inocencia, el establecimiento de tribunales imparciales, etcétera). Sin embargo, como todo lo anterior requerirá de un Estado, y como, además, en virtud del esfuerzo compartido por erradicar la necesidad (i.e., la pobreza) habrá que tomar decisiones conjuntas o centralizadas que vayan más allá de la defensa de las libertades individuales, la primera parte del principio precedente conducirá a la adopción de un sistema político que permita la discusión pública, la libre circulación de ideas, las elecciones periódicas, la existencia de sistemas de partidos que compitan por el favor del electorado y, consecuentemente, el sufragio universal. Para prevenirse de la instrumentalización de la democracia por parte de facciones o grupos particulares, así como de las amenazas a la libertad individual por parte de las mayorías, además de la división de poderes, habrá que adoptar mecanismos contramayoritarios, constitucionalizar los derechos y libertades individuales y particularmente la propiedad (incluyendo la propiedad de los medios de producción), que es uno de los más expuestos a los accesos o derivas demagógicas de las democracias.

Evidentemente, sería posible extenderse mucho más en cada uno de estos principios o reglas —así como añadir algunos otros— derivados de la

³² La igualdad no consiste en que el poder y la riqueza sean absolutamente los mismos, dice Rousseau, sino en que el poder “esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes, y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para poder comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse” (1998 76).

interpretación de la primera parte del *dictum* arriba referido. Como no es posible hacerlo ahora, me referiré brevemente a la segunda parte del mismo, que es el que tiene que ver con los derechos sociales admisibles dentro de una teoría liberal de la justicia: *nadie debe ser lo bastante pobre como para ser constreñido a venderse*.

En principio, en una sociedad libertaria pura —i.e., una en la que no se aplica otra teoría de la justicia que la teoría del título válido— no hay cabida para los derechos sociales, como sea que se los conciba. Todos los razonamientos que podrían llevar a ellos se consideran inválidos o arbitrarios. En consecuencia, en tal sociedad:

- a) No se admite ni apela a un concepto unificado de “mérito”. Las distribuciones se hacen en virtud de las decisiones individuales que, a su vez, reflejan las preferencias de los agentes. Así, el que un deportista profesional gane más que un académico se reputa justo porque, en general, son las preferencias de la gente la que producen ese resultado.
- b) Se rechaza la idea de que exista un patrimonio común bajo la forma de una torta que se deba distribuir. En un mercado libre siempre es posible distinguir y retribuir la contribución marginal de cada cual según el precio de mercado.
- c) No se admiten tampoco metas ni criterios unificados conforme a los cuales juzgar el éxito o el fracaso o, en general, el curso que deba tomar la vida de un individuo³³. Por lo mismo, tampoco existe una perspectiva desde la cual juzgar si acaso dos personas han tenido o no oportunidades iguales y, en

³³ “Una carrera en la que algunos comenzaran más cerca de la línea de meta que otros sería injusta, como lo sería una en la que algunos fueran obligados a llevar objetos pesados o a correr con guijarros en los zapatos. Pero la vida no es una carrera en la que todos competimos por un premio que alguno ha establecido; no hay una carrera unificada, en que algunas personas juzgan la velocidad. Por el contrario, hay diferentes personas que separadamente dan a otras personas cosas diferentes [...] Ningún proceso centralizado juzga el uso que las personas hacen de las oportunidades que tienen; no es para eso el proceso de cooperación social e intercambio” (Nozick 1988 231).

consecuencia, afirmar que la trayectoria de una ha sido injusta comparada con la de la otra³⁴.

Sin embargo, estas razones o sus implicancias se debilitan desde el momento en que se sustituye el concepto de coacción por el concepto más amplio de voluntariedad. Respecto de a), podría alegarse que el mercado no refleja *perfectamente* el conjunto de preferencias totales de los individuos, pues no todos escogen con voluntad perfecta, ni mucho menos³⁵.

De igual forma, podría matizarse b) en los siguientes términos: aun cuando no exista una “torta distributiva” y el mercado distribuya conforme a la contribución marginal de cada uno, si dicha distribución es resultado de la voluntad mixta, entonces ya no es perfectamente justa. Y mientras más extendida sea esa voluntad, menos justa será la repartición resultante. No es lo mismo una distribución fiel a la contribución marginal de cada uno, que una distribución fiel a las elecciones libres de cada uno. Es esta y no aquella la que justifica moral y jurídicamente el mercado. Y como yo no puedo querer la libertad de arbitrio únicamente para mí sin quererla al mismo tiempo para los demás (ni mucho menos quererla para mí en desmedro de otros), es preciso rechazar los intentos de apelar a b) para justificar el *principio de clausura*. Podría incluso añadirse que las microinjusticias pasadas y presentes dispersas a lo largo del universo total de intercambios (representadas en todos los acuerdos celebrados con voluntad mixta) dan pábulo a la introducción de medidas redistributivas y, en esa misma medida, a tomar —únicamente con vistas a la erradicación de la necesidad— el producto total de bienes como si éste formara una torta a distribuir. Después de todo, si el argumento de la “torta” tiene

³⁴ Omito aquí los argumentos que apelan al carácter “arbitrario” y por tanto “no merecido” de los dotes naturales.

³⁵ Evidentemente, no es necesario para la justificación del mercado que *todas* las elecciones se realicen a partir de una voluntad plena. Eso no es posible ni probable, ni en el mercado ni en otros contextos de acción. El punto es que, aun admitiendo que habrá un margen importante para la voluntad mixta, esta no lo sea a *causa de la necesidad*. El que alguien diga que tuvo que consolarse con unas vacaciones por el Caribe porque las del Sudeste asiático eran muy caras, no nos obliga a nosotros a considerarlo como una víctima de las circunstancias, o algo por el estilo. Pese a las dificultades, por tanto, es de esperar que exista un amplio margen de acuerdo acerca de la determinación de las carencias que producen presumiblemente a la voluntad mixta. En lo que no, habrá espacio para una argumentación más o menos verosímil, la casuística, etc.

alguna verosimilitud, es a causa de tales injusticias, que empañan (normativamente) la distribución resultante de los mecanismos de mercado.

En el caso de c) ocurre algo similar, pues de lo que se trata no es de comparar los desempeños, sino de que cada individuo pueda hacer sus propias elecciones libre del apremio de la necesidad. Como hemos dicho, no resulta plausible afirmar que el que padece necesidad obra libremente *simpliciter*. Por eso, lo que se defiende aquí es, si se quiere, la postura liberal de que lo que importa es erradicar la necesidad y la pobreza y de que, en consecuencia, la disminución de la desigualdad material sólo es importante en la medida en que está incluida en ese propósito, esto es, en el propósito de evitar que haya gente que caiga por debajo de un cierto umbral. Ese propósito debe llevar a asegurar el acceso a ciertas prestaciones básicas. Eso significa (en términos de Nozick) adoptar una pauta (re)distributiva en favor de los necesitados. La diferencia con, por ejemplo, la pauta que se suele atribuir al marxismo (“de cada quien, según su capacidad, a cada quien según su necesidad) estriba en que su realización no exige la desaparición de la propiedad privada ni de los medios de producción ni de la libertad contractual. El propósito es que todos disfruten de la libertad de su arbitrio, no intentar un proyecto contraproducente que termine en la supresión de esa libertad. Por eso, la máxima libertaria “de cada quien como escoge, a cada quien como es escogido” subyace a la pauta en favor de los necesitados que, idealmente (utópicamente), será mantenida sólo de modo transitorio.

4. Conclusión: derecho público, derechos sociales calificados y Estado subsidiario

La argumentación ofrecida hasta aquí ha intentado, por una parte, demostrar el carácter irrenunciable que la teoría del título válido (o del derecho privado, si se quiere, del que ella es epítome) tiene para la preservación y realización de la libertad del arbitrio en la vida social. Por otra, ha intentado subrayar ciertas limitaciones estructurales de la teoría con el objeto de demostrar la necesidad de perfeccionarla y de renunciar a sus pretensiones totalizantes (la pretensión de

hacer una teoría de la justicia correctiva/conmutativa *total*)³⁶. Tales limitaciones nos empujan naturalmente a buscar criterios de justicia suplementarios (o, dicho de otro modo, nos empujan más allá del liberalismo libertario). La perífrasis de Rousseau reproducida más arriba procura precisamente lidiar con una de esas limitaciones, pues la teoría del título válido no podría hacerlo por sí misma. Así, por ejemplo, aunque teóricamente podría sostenerse que, conforme a sus principios, sería posible pedir la nulidad de los actos o contratos celebrados con voluntad mixta, en la práctica una solución como esa es impracticable y contraproducente: introduciría demasiada incertidumbre en los intercambios, obligando a las partes a tomar resguardos para precaverse, por ejemplo, de las eventuales demandas maliciosas u oportunistas de rescisión. Con todo ello perjudicaría presumiblemente aún más a aquellos que se encuentran en una posición desventajosa. Si la teoría del título válido se ve excedida, la solución a esos problemas debe quedar entregada al derecho público.

Eso significa que deben adoptarse las medidas —financiadas con impuestos progresivos— encaminadas a la erradicación y prevención de la necesidad. Por medio de las mismas el Estado debe —ciñéndose a reglas generales, imparciales, públicas, etcétera—, por sí mismo o a través de privados, proporcionar, a quienes padecen necesidad o corren riesgo de padecerla, los bienes cuyo disfrute es condición del ejercicio de una libertad individual no sometida al apremio de las privaciones y carestías. La idea, naturalmente, es que todos los individuos puedan obrar con voluntad perfecta y, en ese sentido, la posibilidad de obrar con dicha voluntad se convierte en un ideal regulativo del sistema político y jurídico.

Ahora bien, la determinación de los medios para alcanzar este fin requeriría, por ejemplo, incorporar a la teoría del título válido algún listado de los bienes que sean objeto de la (re)distribución. Esa incorporación importaría una transformación de dicho listado de acuerdo con los principios de justicia de la propia teoría del título válido. Así los “bienes primarios” de Rawls —i.e., el

³⁶ Tales limitaciones eran: la dificultad para lidiar con ciertas injusticias históricas, la dificultad para atajar la destrucción de “bienes comunes” y, finalmente, la imposibilidad de remediar las microinjusticias dispersas a lo largo de todo el océano de intercambios, derivadas de la voluntad mixta.

conjunto de bienes que cabe esperar todo ser racional desee para sacar adelante su plan de vida, cualquiera que este sea³⁷— quedarían presumiblemente reducidos a la riqueza, las oportunidades y a las bases sociales del autorrespeto, pues los demás derechos y libertades individuales se encuentran recogidos y/o presupuestos en la teoría del título válido.

Aquí menciono los bienes primarios de Rawls de modo tentativo. Tal vez, y si se estima que los bienes objeto de la (re)distribución constituyen condiciones del ejercicio de la propia agencia, podría adoptarse parte de la concepción de Fichte, que precisamente concibe los derechos como condiciones para “el ejercicio de la causalidad libre en el mundo sensible” durante un tiempo indefinido³⁸. Prescindiendo de los aspectos insatisfactorios de la teoría de Fichte —su concepción de la propiedad y su economía política, que terminan en una economía centralmente planificada que destruye las libertades individuales— su listado de derechos podría ser adaptado a una teoría como la aquí defendida. Suponiendo que eso es posible ¿cuáles serían las condiciones que deben satisfacerse para el aseguramiento del ejercicio de la libertad libre de la necesidad? Para Fichte tales condiciones son la propiedad personal (todos los individuos deben tener alguna propiedad), el alimento, el vestido, la habitación o vivienda, el derecho de poder vivir de un trabajo u oficio y, por último, el derecho a contar con un tiempo de ocio³⁹.

La concepción liberal que aquí defendemos selecciona parte de esta lista de derechos, pero con modificaciones, pues se aparta de la teoría de la propiedad y de la economía política fichteana, para proponer una política “suficientarista”, propia de un Estado subsidiario⁴⁰. El alimento, el vestido y la vivienda o habitación se admiten como condiciones de posibilidad del obrar libre de

³⁷ (Rawls 2002 95-96; 359 y ss).

³⁸ (Fichte *GN*, GA I/4, 22).

³⁹ (Fichte *GNR* GA I/3-4; *gHS* GA I/7); también (Fichte 2012 116-134) y (2012 134).

⁴⁰ Para una explicación del “suficientarismo” y sus diferentes formas, (cf. Hirose 2014). Para una crítica al suficientarismo desde una perspectiva igualitaria, (cf. Casal 2016); para una crítica acerca de la viabilidad del suficientarismo como tal, (cf. Widerquist 2010). Puesto que aquí sólo queremos establecer la posibilidad de arribar a cierta concepción de los derechos sociales a partir de ciertas premisas libertarias, dejaremos el tratamiento de estas (y otras) dificultades para otra ocasión. Para una exposición de tres posibles combinaciones —diferentes de la que hemos intentado aquí— entre el liberalismo libertario y el suficientarismo. (cf. Wendt 2018b). Para la propia versión de Wendt (cf. 2018a).

necesidad. A ello habría que añadirles aún medios que Fichte no tenía ni podía tener en cuenta, como el derecho a la educación y el derecho a prestaciones médicas⁴¹. El tiempo de ocio, por su parte, es una consecuencia del obrar libre de necesidad⁴².

En cualquier caso, más allá del (importante) problema de la determinación del conjunto idóneo de bienes primarios (Rawls) o del conjunto de condiciones para el ejercicio de la causalidad libre en el mundo (Fichte), es claro que la teoría del título válido puede conducir, por los derroteros que hemos señalado, a una concepción acotada o calificada de derechos sociales como *el conjunto de prestaciones que la sociedad —a través del Estado— otorga a los individuos que padecen necesidad, de modo de ponerlos en condiciones de obrar libres de esa necesidad*⁴³.

Se trataría, en conformidad con esta definición, de prestaciones que se ejecutan de modo focalizado y transitorio. La razón para preferir una política de esas características no es la eficiencia —que de todos modos no es ninguna minucia— sino, como se sigue de lo anterior, que ella es la única política congruente con la teoría de justicia descrita hasta aquí. Si los títulos para demandar la (re)distribución son la necesidad, entonces la política debe diseñarse para paliar esa necesidad. Eso significa, dicho de otro modo, que el liberalismo aquí defendido procura erradicar la pobreza y la necesidad, no

⁴¹ Aquí no es necesario que el umbral sea fijo e inamovible para cada persona según, supongamos, sus ingresos. La determinación de la necesidad presumiblemente variará según las circunstancias.

⁴² Pero ¿por qué no ahorrarse la ímproba tarea de tener que confeccionar una lista de bienes primarios que resulte convincente para todos y abogar, en su lugar, derechamente por la “renta mínima” de que habla Hayek en el pasaje reproducido al principio de este trabajo? Entre otras, ella tendría la ventaja, al menos, de que los beneficiados por ella podrían proceder según sus propias estimaciones acerca de sus necesidades. Tal vez las observaciones de Nozick acerca de la utilidad simbólica que nos reportan ciertas acciones conjuntas, podrían ser pertinentes para explicar las reticencias que produce la solución de la “renta mínima” de Hayek (cf. Nozick 1992 227 y ss.) y (1995 49 y ss).

⁴³ Freeman afirma, con razón, que las argumentaciones a favor de los derechos y libertades individuales que descansan en la necesidad del florecimiento humano, la autonomía o la capacidad para perseguir proyectos —o, como aquí, en vena fichteana, en la capacidad para ejercer la propia causalidad eficiente libre— difícilmente pueden evitar comprometerse con el aseguramiento de un mínimo social (cf. Freeman 2018 118-119). Una teoría libertaria que no quede presa de las idealizaciones necesarias para su propia formulación y considere, por el contrario, sus condiciones de aplicación, tampoco puede evitar comprometerse con ese mínimo.

producir igualdad material⁴⁴. La única brecha que intenta cerrar, en consecuencia, es la que existe entre los que tienen y los que no. Y una vez cerrada, no sería lícito hacer más para modificar la distribución de bienes, pues toda redistribución que no derive de la aplicación directa de los otros principios de la teoría del título válido, se justifica por la existencia de la voluntad mixta producto de la necesidad.

⁴⁴ La caracterización de la pobreza, los modos de medirla, así como las políticas más eficaces para combatirla, son problemas en los que aquí no nos podemos detener. El lector puede encontrar una exposición de estas y otras dificultades en Dieterlen (2003).

Bibliografía

- Aristóteles. (1994). *Ética a Nicómaco* (J. Marías & M. Araujo, trads.): Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Atria, F. (2010). Socialismo hayekiano. *Estudios Públicos* (120), 49-105.
- Atria, F. (2014). Derechos sociales y educación: un nuevo paradigma de lo público: Lom ediciones.
- Casal, P. (2016). Por qué la suficiencia no basta. In J. Gallego S. & T. Bullmore L. (Eds.), *En Igualitarismo. Una discusión necesaria* (pp. 269-301). Santiago: Centro de Estudios Públicos.
- Dieterlen, P. (2003). *La pobreza: un estudio filosófico*: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Epicteto. (2001). *Manual. Disertaciones por Arriano* (P. O. García & F. Arrià, trads.). Madrid: Gredos.
- Fichte, J. G. (1962-2012). *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (R. F. Laut, Eric; Gliwitzky, Hans, Schneider, Peter K.; et al. Ed.). Stuttgart-Bad Cannstat: Frommann-Holzboog Verlag.
- Fichte, J. G. (2012). Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen: Rechtslehre 1812, Sittenlehre 1812 (H. G. von Manz Ed. Vol. III). Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Freeman, S. (2018). Liberal and Illiberal Libertarianism. In J. Brennan, B. van der Vossen, & D. Schmidtz (Eds.), *The Routledge Handbook of Libertarianism* (pp. 128-144). New York: Taylor & Francis.
- Hayek, F. A. (2006a). *Los Fundamentos de la Libertad* (J. V. Torrente, trads.): Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2006b). Derecho, legislación y libertad: una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2010). *La fatal arrogancia: los errores del socialismo* (L. R. Albiol, trad. 3 ed.): Unión Editorial.
- Hegel, G. W. F. (1999). Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política (J. L. Verma, trad.). Barcelona: Edhasa.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (M. Sánchez Sarto, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hoppe, H. H., & Cano, J. M. (2004). *Monarquía, democracia y orden natural: una visión austriaca de la era americana*: Gondo.
- Kant, I. (1969). *Kants Gesammelte Schriften* (Vol. Bd 6 (I/6)). Berlin, Boston: De Gruyter.

Marciano. (1968). *El Digesto de Justiniano: Constituciones preliminares y libros 1-19* (A. D'Ors, F. Hernández Tejero, P. Fuentesca, M. García Garrido, & J. Burdillo, trads. A. Ors Ed.): Aranzadi.

Meadowcroft, J. (2011). Nozick's critique of Rawls: distribution, entitlement, and the assumptive world of A Theory of Justice. In R. M. Bader & J. Meadowcroft (Eds.), *The Cambridge companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia* (pp. 168-196). New York: Cambridge University Press.

Miller, R. W. (2018). Learning from Libertarianism: Thanks from an Unrepentant Social Democrat. In J. Brennan, B. van der Vossen, & D. Schmidtz (Eds.), *The Routledge Handbook of Libertarianism* (pp. 23-41). New York: Taylor & Francis.

Narveson, J. (2001). *The libertarian idea*: Broadview Press.

Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*: Harvard University Press.

Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía* (R. Tamayo, trad.): Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Nozick, R. (1997). *Socratic Puzzles*: Harvard University Press.

Nozick, R. (1999). *Puzzles socráticos* (A. Coletes, trad.): Cátedra.

Nozick, R. (2013). *Anarchy, state, and utopia: Basic books*.

Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement* (E. Kelly Ed.): Harvard University Press.

Rawls, J. (2002). *Teoría de la justicia* (M. D. González, trad.): Fondo de Cultura Económica de España.

Rothbard, M. N. (2002). *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*. New York - London: Ludwig von Mises Institute.

Rothbard, M. N. (2009). *La ética de la libertad*: Unión Editorial.

Rousseau, J.-J. (1998). *Del contrato social* (M. Armiño, trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Schwember, F. (2016). Demoktesis: Property, rights, and democracy in Robert Nozick's *Anarchy, State and Utopia*. *Filosofía Unisinos*, 17(2), 95-104.

Schwember, F. (2017). ¿Igualdad o igualitarismo? Dos perspectivas acerca de la justicia. *Estudios Públicos*, 147, 207-239.

Watkins, J. W. N. (1961). Philosophy. In A. Seldon (Ed.), *Agenda for a Free Society: Essays on Hayek's The Constitution of Liberty* (Vol. 2). London - New York: Routledge Library Editions: The History of Economic Thought. Taylor and Francis.

Wendt, F. (2018a). The sufficiency proviso: A case for moderate libertarianism. In J. Brennan, B. van der Vossen, & D. Schmidtz (Eds.), *The Routledge Handbook of Libertarianism*. New York: Taylor & Francis.

SCHWEMBER AUGIER, Felipe. «¿Liberalismo libertario y derechos sociales? Las vías libertarias hacia el Estado más que mínimo». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 9 N° Especial: *Debates contemporáneos sobre Justicia Social*. ISSN 0718-8382, Julio 2018, pp. 117-150

Wendt, F. (2018b). Three Types of Sufficiency Liberalism. *Res Publica*. doi:<https://doi.org/10.1007/s11158-018-9400-y>

Widerquist, K. (2010). How the sufficiency minimum becomes a social maximum. *Utilitas*, 22(4), 474-480.