

IGUALDAD, DESIGUALDAD, JUSTICIA SOCIAL, LIBERALISMO Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Por Gabriel J. Zanotti
Para el Instituto Acton

Nota: dadas las declaraciones del Presidente Argentino, Javier Milei, contra la justicia social, y sus repercusiones negativas en el diálogo siempre tenso entre la economía de mercado y la Doctrina Social de la Iglesia, re-publicamos este artículo, donde la posición de Hayek era precisamente la superadora entre Nozick por un lado y Rawls por el otro. La igualación entre Nozick, Rothbard y Hayek es, creo el principal error de muchos liberales y, a la vez, de muchos católicos. Esperamos que este ensayo, publicado ya hace casi 20 años, ayude a salir de la confusión.

IGUALDAD Y DESIGUALDAD SEGÚN DESIGUALES PARADIGMAS.^{1*}

Este artículo es un intento de comunicación entre dos paradigmas. Por un lado, explicamos la visión liberal clásica sobre la justicia y la distribución de la riqueza. Por otro, resumimos la teoría socialdemócrata sobre la misma cuestión. Se toman dos autores como modelos: Nozick y Rawls; Hayek y Buchanan, por su parte, se consideran como una especie de solución al problema. Santo Tomás de Aquino, por último, es la base de ley natural que podría ser el fundamento último de la solución propuesta.

Palabras clave: Teoría de la justicia, Derechos de propiedad, Principio de diferencia, Equidad.

This article is an attempt of communication between two paradigms. On the one hand, we explain the liberal-classical approach about justice and distribution of wealth. On the other, we sum up the social democratic theory about the same issue. Two authors are explained as models: Nozick and Rawls, taking Hayek and Buchanan as a kind of solution of the discussion. Saint Thomas Aquinas is taken as the natural law's view that could be the ultimate foundation of the solution proposed.

Keywords: Theory of justice, Property rights, Difference principle, Fairness.

Este artículo² intenta hacer ciertas aclaraciones conceptuales sobre un tema cubierto de apasionamientos políticos que a veces dificultan el necesario discernimiento. No pretende, sin embargo, hacer una propuesta de “solución” (término tal vez demasiado audaz), sino una que permita “encaminar la conversación” sin encerrarla en posiciones irreconciliables.

^{1*} “Igualdad y desigualdad según desiguales paradigmas”, en Empresa y Humanismo (2004), Vol. VII Nro. 2, pp. 259-254

² Este artículo es una versión corregida de una ponencia escrita para la Universidad Católica de Murcia, durante el segundo semestre de 2003.

El tema que se va a desarrollar, la igualdad y la desigualdad, se ha tratado en innumerables ocasiones y está prácticamente anclado en paradigmas ideológicos. En este sentido, nuestro ensayo no intentará ser un eslabón más en esa Babel de paradigmas inconmensurables. Para ello haremos algo muy simple: trataremos tres términos -libertad, igualdad y justicia- a partir de dos paradigmas enfrentados. Uno, el socialdemócrata, en el que utilizaremos como autor modelo a J. Rawls. Otro, el liberal clásico, en el que tomaremos como autores modelo a R. Nozick y F.A. Hayek.

La expresión “autor modelo” es un recurso hermenéutico a través del que analizaremos una “forma de pensar” o “esquema conceptual” (lo que en última instancia termina siendo un paradigma en Kuhn), sin borrar con ello la riqueza o sutileza del pensamiento de cada autor ni tampoco explicarlo en detalle. Simplemente, lo tomaremos como fuente de inspiración de una determinada visión del mundo.

Este texto se divide en cuatro partes. Tras una breve introducción, expondremos los dos paradigmas básicos. Por último, propondremos un programa de investigación que trate de salvar las aporías que han quedado en el camino.

I. Los iguales desiguales

Las “intuiciones valorativas” son puntos de partida admisibles para el análisis moral. Cuando vemos a millones de personas sumidas en la miseria casi al lado de otras nadando en la abundancia, nos damos cuenta de que algo anda “mal”, en primer lugar desde un punto de vista ético. Cuando decimos “miseria y abundancia” no nos referimos a cuestiones cuantitativas; aludimos a lo que Pablo VI, al tratar sobre el desarrollo de los pueblos, llamó condiciones “más humanas” o “menos humanas” de vida³. Esta intuición valorativa adquiere sentido teórico si se relaciona con cierta noción de dignidad humana. Cuando un niño, o millones de ellos, caminan descalzos y desnutridos en medio de hacinamientos malolientes, ya no se trata sólo de algo lamentable pero moralmente neutro. Es algo contrario a la dignidad humana, dignidad que tiene su origen, sin embargo, en algo ontológicamente invisible al tema del desarrollo. Se trata de la inteligencia y de la voluntad libre que todo individuo, por su sola condición de persona, tiene. Inteligencia y voluntad libre que emanan de la esencia humana y que, por ende, se refieren a capacidades, a potencias en acto primero que no dejan de estar aunque haya habido algún impedimento en su desarrollo o ejercicio⁴.

Pero esa inteligencia y esa voluntad, lejos de convertirnos en hormiguitas, sólo diferentes por su rol, nos conducen a una profundización de la individualidad (que toda cosa, por ser tal, ya tiene⁵). La inteligencia y la voluntad libre conducen al descubrimiento de nuestra vocación, de un proyecto de vida totalmente personal que identifica nuestra existencia. Por eso los seres humanos son todos diferentes. Pero lo son, precisamente, por lo que tienen de iguales. En ese sentido, hay una desigualdad natural de los seres humanos que, sin contradicción, deriva de su igualdad natural.

Por este motivo, nuestras “intuiciones valorativas” parecen oscilar, frente a la desigualdad humana, entre cierto socialismo y cierto conservadurismo en la posesión de los bienes naturales. La igual dignidad del hombre es lo que nos hace “reaccionar”

³ Pablo VI (1967), punto 20.

⁴ Sobre el tema de las potencias como facultades operativas véase Santo Tomás de Aquino (1963), I, Q. 75, 76, 77.

⁵ Santo Tomás de Aquino (1951), III, p. 75.

cuando vemos condiciones materiales de vida que ponen en peligro el desarrollo personal. Al mismo tiempo, aceptamos con naturalidad que las personas posean diferentes cosas, dada su natural desigualdad en vocaciones y proyectos de vida. Pero entonces, ¿en qué quedamos? ¿Asumimos las desigualdades más impresionantes como moralmente buenas, en función de lo anterior, o derivamos hacia cierto socialismo cuando nos enfrentamos con lo que consideramos “indigno”?

II. La igualdad socialdemócrata

El planteamiento de la socialdemocracia inspirada en Rawls parece haber respondido con éxito a este interrogante. Ya no se trata del socialismo utópico, que parecía ignorar el problema económico, y menos aún del socialismo comunista, que proclamaba una rígida igualación en el nivel de los ingresos.

En primer lugar, Rawls⁶ incorpora a su esquema cierto liberalismo clásico heredado de Locke. En una sociedad democrática, no sólo se respetan los derechos de los ciudadanos a la participación política, sino también todas las libertades “clásicas” excepto, claro está, la propiedad entendida como originaria del contrato. En este marco, el ciudadano tiene obviamente libertad de expresión, religiosa, de emigración...; esto es lo que se considera “libertad negativa”, o sea, aquella que se cumple *ipso facto* con un solo acto de no interferencia por parte de un tercero.

Decimos “del contrato” porque recordemos que, en Rawls, esto proviene de una posición original en la que las personas realizan un contrato. No se trata de una tesis histórica, sino de una hipótesis de trabajo de la que emanan los principios de justicia que las personas, en situación de igualdad, pactarían entre sí. Ésta no es una igualdad iusnaturalista, sino kantiana: todas las personas reconocen mutuamente su racionalidad en común, su autonomía moral; a partir de ahí, derivan (de forma procedimental) dos principios. Uno, de igual libertad, que responde a la “libertad negativa” referida anteriormente. Otro -y esto es clave-, de diferencia. Las diferencias en las capacidades naturales son arbitrarias desde un punto de vista moral, a no ser que quienes estén más beneficiados por la lotería natural de capacidades desiguales compensen a quienes lo están menos. ¿Y esto por qué? Porque en la posición original hay un *velo de ignorancia*: las personas pactan “como si” ignoraran otra cosa que no fuera su común condición de personas. Y dado que, como observa Rawls, a las personas no les es indiferente la distribución del producto social, cada una “se adelanta” a una eventual situación en la que sus menores habilidades naturales le pondrían en desventaja respecto a esa distribución. Podría ser que, después del pacto, alguien ganase millones jugando al fútbol, siempre que -mediante mecanismos redistributivos bien conocidos- compensase a quien hubiera sido menos dotado por la lotería natural de habilidades. Con ello se mantendría la situación de igualdad natural, sin ignorar la también natural desigualdad de ingresos que resulta de la existencia de habilidades y talentos diferentes. Simplemente se compensaría.

Observemos que nadie puede alegar en contra que tiene “derecho” al fruto de sus habilidades, porque esa forma de concebir el derecho natural, previa a cualquier tipo de pacto social, no cabe en este esquema. Aquí no hay derechos naturales, ni previos ni posteriores al pacto. Por otra parte, un esquema de derecho natural entendido como ley natural primaria no resuelve *ipso facto* la cuestión. Puesto que en Santo Tomás la propiedad como hoy la concebimos no aparece en los preceptos primarios de la ley

⁶ Rawls, J. (1971); (1986), pp. 58-101 y (1993).

natural⁷, un socialdemócrata “tomista” podría alegar que este planteamiento es compatible con un derecho “natural” de propiedad limitado, muy limitado, sobre todo en lo que se refiere a la distribución⁸.

Pero dejemos ese tema para después. Por ahora, veamos que, en este esquema de pensamiento, los términos y significados de libertad, igualdad y justicia se manejan en un sentido muy específico y, a la vez, muy generalizado como creencia cultural. Libertad es libertad de opinión, libertad religiosa, libertad política..., pero también es “libertad de necesidades materiales”. Por eso, desde este punto de vista, se maneja también la diferencia entre libertades formales y reales, con un matiz despectivo respecto a las primeras. Las “libertades negativas” clásicas, los *bill of rights* establecidos en las constituciones liberales, serían sólo libertades “formales” que no tienen peso salvo que se cumpla el principio de diferencia y, por ende, que el “estar libre de necesidades” convierta en *reales* las libertades incluidas en las “libertades negativas”. Según este esquema, no tiene mucho sentido exigir, por ejemplo, libertad de expresión, o de emigración, si la persona carece de los medios materiales para el ejercicio de esos derechos. La igualdad de oportunidades así referida es algo obvio. El derecho constitucional actual recoge ampliamente este planteamiento, para el que el constitucionalismo liberal clásico es ya una lección de historia antigua. En la actualidad, obviamente, nos encontramos en una etapa de constitucionalismo social, en la que los derechos se dividen en directamente operativos (las “libertades negativas” clásicas) y programáticos (aquellos que señalan programas a cumplir para que las personas se vean libres de necesidades materiales). En este marco, el sujeto pasivo de obligación es, evidentemente, el Estado. El no cumplimiento de esas obligaciones puede implicar incluso la declaración de una inconstitucionalidad por omisión⁹.

La igualdad ya no es la “mera” igualdad ante la ley, sino la igualdad de oportunidades que se lleva a cabo mediante la “ejecución fiscal” del principio de diferencia. En este sentido, cabe decir que el esquema conceptual socialdemócrata ha logrado una propuesta en cierto modo realista si se compara con el socialismo utópico antiguo. La igualdad está en el corazón del sistema y se transmite transitivamente desde la posición original al resto del entramado social. El socialdemócrata no reclama igualdad de ingresos. Simplemente afirma que la igualdad neokantiana de la dignidad humana, establecida en la posición original¹⁰, se expande a la vida social mediante la igualdad de oportunidades que genera la redistribución de ingresos. Ésta es, a su vez, una exigencia del principio de diferencia, deducido (atención a ese punto) de la posición original según las exigencias actuales de la *rational choice theory*. Éste es obviamente un adelanto teórico considerable en comparación con las solas propuestas utópicas y/o revolucionarias del socialismo antiguo.

Evidentemente, la justicia es la justicia de la distribución. Una sociedad justa y equitativa es aquella en la que los más favorecidos compensan a los que lo son menos o, por el contrario, la desigualdad de ingresos se vuelve *ipso facto* arbitraria. Asumida como obvia la justicia de respetar ciertas libertades individuales clásicas (entre las cuales *no* se encuentra la propiedad), el problema de la justicia se *concentra* en cómo evitar mayores desigualdades a través de una fuerte redistribución de ingresos. Los derechos se centran en los derechos sociales. Cuando se habla de derechos, se habla de

⁷ Santo Tomás de Aquino (1963), I-II, Q. 94, a. 2, 4 y 5.

⁸ Tal vez podría ubicarse en esa posición (muy moderada) el libro de G.J. Bidart Campos (1982).

⁹ Véase al respecto Bidart Campos, G. (1987).

¹⁰ Habermas reclama a Rawls que ese punto es demasiado metafísico para sus propios postulados. Sobre este punto véase Habermas, J. y Rawls, J. (1998).

derecho a la alimentación, a la salud, etc. El derecho es aquí derecho a recibir determinada cuota del producto social. Esto no puede refutarse diciendo al socialdemócrata que es injusto porque presupone quitar a unos para dar a otros lo que “no les pertenece”. Eso sería una obvia inconmensurabilidad de paradigmas. Claro que ello supone quitar a unos para dar a otros, diría el socialdemócrata. Y es así -seguiría la respuesta- porque éste es uno de los dos principios de justicia (precisamente) a partir de la situación original. Por ende, quienes “sufren” la exacción impositiva no tienen ninguna propiedad originaria que reclamar. Nada les pertenece por naturaleza. El choque de paradigmas con los liberales clásicos no podría ser mayor.

III. La igualdad liberal clásica

Ahora pasemos a otro mundo. Nunca mejor dicho otro mundo, pero no uno unívoco, sino muy diverso. Por eso, al igual que en el caso anterior, seguiremos la pauta de unos autores-modelo.

Lo que vamos a exponer a continuación no intenta ser una copia fiel del pensamiento de Nozick¹¹, sino una aproximación a cierta forma de pensar, habitual sobre todo en algunos ambientes “libertarios”¹².

En este planteamiento, el concepto de la libertad se refiere a las libertades clásicas, que son “libertades negativas” porque su cumplimiento tiene como sujeto pasivo de obligación a un tercero, cuya sola abstención u omisión implica el cumplimiento del derecho en cuestión. Las libertades de expresión, religiosa, de enseñanza, etc. implican que nadie tiene derecho a coaccionar a otro en sus decisiones al respecto y que, por ende, toda persona tiene derecho a reclamar a otra la abstención de cualquier acto coercitivo en este sentido. Obviamente, en ese esquema se incluye la propiedad privada de los medios de producción, aunque ubicada en un contexto más amplio. Ese contexto es la posesión que toda persona tiene sobre sí misma, como “axioma” de sistema de derechos. No se trata de un axioma en la línea del positivismo jurídico, esto es, como ápice del sistema legal, sino como punto de partida de todos sus derechos “en el individuo mismo”. En esta forma de pensar hay cierto “derecho natural” que es obviamente previo a cualquier tipo de contrato, aunque sus fundamentaciones filosóficas puedan variar. Esto es, la persona se posee a sí misma; ése es su derecho básico: es persona, autónoma, dueña de sí misma y, por ende, ninguna otra tiene derecho a interferir por medio de la coerción en las decisiones que emergen de ese radical poseerse a sí misma. La noción de propiedad se extiende radicalmente a toda la persona. Por eso Nozick, para contestar a Rawls, contrapone directamente este axioma al principio de diferencia¹³. La persona es dueña de sí y, por tanto, tiene pleno derecho al uso y goce de todos sus *natural assets*, de todas sus capacidades naturales que, lejos de ser arbitrarias desde un punto de vista moral, son consecuencia directa del principio moral básico: toda persona es dueña de sí misma. A partir de aquí, los resultados del libre intercambio de esas capacidades naturales son, de modo transitivo, justos (radicalmente justos). Y, por ello, cualquier intervención de un tercero, ya sea un particular o el gobierno, que intente transferir nuevamente los recursos más allá del resultado del libre mercado (redistribución) será radicalmente injusta: será un robo, liso y llano, que quitará a otro lo que le pertenece por naturaleza. En caso de que (e

¹¹ Nos referimos a su obra clásica: Nozick, R. (1974).

¹² Nos referimos más bien al anarcocapitalismo; esto es, a la afirmación del mercado libre sobre la base de la inexistencia de un gobierno mínimo.

¹³ Véase Nozick, R. (1974), parte II, sección II.

introducimos aquí una hipótesis de trabajo que iremos utilizando paulatinamente) una persona totalmente carente de habilidades naturales quede desvalida en ese proceso, este “esquema conceptual” no sostiene de ningún modo que esté mal tratar de ayudarla; al contrario, ello será perfectamente correcto siempre que se trate de algo voluntario, no fruto de un robo. Si usted considera que X necesita ayuda y lo hace con sus propios recursos o con donaciones, es un acto muy meritorio; si lo hace con recursos ajenos, obtenidos coactivamente, es un ladrón. *Y tertium non datur.*

Hay que tener en cuenta que quienes así razonan habitualmente han sido formados en la Escuela Austríaca de Economía (Mises, Hayek) y, por ende, están convencidos (yo me adhiero a ello) de que el libre mercado, contrariamente a las profecías de Marx, aumenta globalmente los ingresos por medio del incremento sostenido del salario real, fruto a su vez de una mayor capitalización. Por tanto, no hacen esta afirmación suponiendo que habrá una mayoría de personas en la miseria, a las que sólo quedará ayudar voluntariamente. Consideran, por el contrario, que el libre mercado aumentará el nivel de vida de la gran mayoría de la población. Pero éste no es el fundamento último de la propiedad privada y el libre mercado. Esa argumentación es fuertemente deontologista, *no* utilitarista. La propiedad de la persona sobre sí misma es un mandato moral originario, una especie de renovado imperativo categórico. Si sus resultados son “útiles”, mejor, pero el punto principal es que sean *justos* aunque no sean útiles (que no es el caso). Esta escisión conceptual entre justicia y utilidad no es tan fácil de encontrar, en cambio, en los trabajos de Mises y Hayek¹⁴, a pesar de que, curiosamente, esos autores son la base que este esquema conceptual utiliza para afirmar que la propiedad, además de justa, es útil (el caso de Rothbard es emblemático al respecto)¹⁵.

A partir de aquí podemos ver el fácil encadenamiento conceptual que este paradigma (totalmente incomunicado con el anterior) genera entre libertad, igualdad y justicia. La libertad se concentra en la “libertad de estar siendo coaccionado por”, como resultado del ejercicio de los derechos individuales clásicamente entendidos que surgen, a su vez, del principio moral fundamental: la persona es dueña de sí. Ésa es la *justicia* radical. Es justo que la persona sea dueña de sí y, por tanto, dueña de todo aquello que resulte de esa radical posesión. El libre mercado es justo porque la propiedad sobre sí misma es justa, y no al revés (esto es, la propiedad de los bienes de producción no es lo que fundamenta la justicia). Por eso la noción de derecho se concentra en los derechos negativos. Los llamados derechos “sociales” son una corrupción de la justicia porque implican un acto redistributivo radicalmente injusto y, obviamente, no deben estar en el texto constitucional (Hayek coincide en este punto). Este esquema conceptual no sostiene que no sea deseable que haya mayores (aunque no iguales) oportunidades para todos respecto a la salud, a la vivienda o a la alimentación. Simplemente, y colocándose enfrente del paradigma dominante actual en materia de constitucionalismo, no considera que todo ello sea un conjunto de *derechos* que la persona pueda reclamar sin atentar necesariamente contra la propiedad de otra. Para este esquema conceptual es obvio que el mercado libre es el único sistema que produce un mayor nivel de vida para todos, pero eso no es un derecho que se pueda reclamar y, menos aún, en el sistema jurídico-positivo.

La igualdad, obviamente, es la igualdad *ante* la ley, y no la igualdad “compensatoria” de ingresos diferentes que se daba por medio del principio de diferencia. Este planteamiento conceptual es muy coherente a la hora de reclamar iguales derechos para

¹⁴ Véase al respecto Mises, L. von (1977) y Hayek, F.A. (1978).

¹⁵ Rothbard, M.N. (1970).

todo tipo de personas (y por ello rechaza con energía conceptual toda forma de racismo, sexismo o nacionalismo que divida a las personas según su raza, nacionalidad, etc.). Al mismo tiempo, y precisamente por ello, se mantiene muy distante de las típicas propuestas socialdemócratas que *obligan coactivamente a los propietarios* a no cometer actos discriminatorios dentro de su propiedad.

La postura de Hayek se parece mucho al esquema anterior, tanto por algunas posiciones teóricas (que han hecho mucho ruido) como por ciertas posiciones prácticas. Entre las primeras, las principales son su radical oposición al concepto de “justicia social” y su postura de que no cabe hablar de distribución en el mercado¹⁶. Entre las segundas, son destacables sus críticas al *Welfare State*, su oposición a la redistribución de ingresos vía impuestos progresivos y su negativa a la incorporación de derechos sociales en los textos constitucionales¹⁷. Todo ello ha implicado que, en el debate público, a veces no haya diferencias entre un libertario en el sentido anterior y un partidario de Hayek. Sin embargo, en nuestra opinión, las divergencias son importantes.

En primer lugar, ningún derecho es, para Hayek, el resultado de un axioma planteado *a priori*. Todos los derechos individuales son consecuencia de un proceso histórico que concluye en ellos de modo evolutivo, como en un orden espontáneo. Los derechos individuales son normas generales de conducta justa que han ido evolucionando desde elementos de la antigua Grecia, de la antigua Roma y de fuentes medievales, hasta llegar al *common law* británico y exportado a las trece colonias norteamericanas¹⁸. El liberalismo clásico también es fruto de una evolución de las normas de limitación al poder público. Por ende, en Hayek no hay una noción de derecho “absoluto” sin historia. Todos los derechos se concentran evolutivamente en una determinada concreción histórica. La propiedad es eso: no se refiere a ninguna categoría ontológica de la posesión de la persona sobre sí misma, sino a una evolución del contrato como alternativa al conflicto. Por ello -en segundo lugar- en Hayek no hay una manera racionalista de proceder: este autor no deduce los derechos de un axioma originario *a priori* de la evolución del orden espontáneo. La teoría no es en él *a priori* de la historia, sino que implica una conjetura sobre órdenes espontáneos¹⁹ que se dan en lo concreto de la evolución histórica. Éste es un modo de plantear las cosas muy diferente al libertarismo, y me pregunto si todos los que se adhieren a las críticas *hayekianas* al racionalismo constructivista²⁰, por lo que toca al socialismo y al totalitarismo, son coherentes a la hora de obviar lo que afecta al modo libertario de plantear el tema de la propiedad, tan *a priori* de la historia concreta.

Por ello -en tercer lugar- es inútil tratar de encontrar en Hayek un claro planteamiento deontologista o utilitarista. Es evidente que utilitarista clásico no es, ya que un orden espontáneo no puede, por definición, planearse como una serie de normas útiles calculadas como la mayor felicidad para el mayor número de personas. La utilidad es, a lo sumo, al estilo de Hume (que Hayek asocia con Tomás de Aquino²¹): un conocimiento tácito de la conveniencia de ciertas instituciones sociales sobre otras. Deontologista absoluto tampoco puede ser (en el sentido de lo moral como independiente de las consecuencias sociales) porque los derechos individuales evolucionan en un orden espontáneo que, precisamente, da prioridad a aquellas

¹⁶ Hayek, F.A. (1979a), vol. II, cap. IX.

¹⁷ Hayek, F.A. (1979a), apéndice.

¹⁸ Hayek, F.A. (1978), cap. XI.

¹⁹ Véase al respecto “Scientism and the Study of Society”, en (1979b).

²⁰ Críticas, como por ejemplo las efectuadas en Hayek, F.A. (1981a).

²¹ Véase Hayek, F.A. (1979a), libro II, cap. VII, p. 28.

instituciones que permiten una mayor paz, una mayor estabilidad y un mayor aumento de los niveles de vida de grandes grupos de población. A lo sumo puede buscarse una especie de imperativo categórico implícito que considere la libertad individual como valor fundante de todo su pensamiento, tal y como opinaba J. Gray²².

Por estos motivos se comprende que -en cuarto lugar-, al lado de todas sus críticas a la “justicia social”, que apuntaban contra el *Welfare State* de los gobiernos centrales, Hayek fue asombrosamente generoso, a ojos libertarios, en lo que se refiere a las facultades distributivas de los bienes públicos por parte de los gobiernos locales (en cualquier área, salud, educación y seguridad social inclusive). Hayek no mostraba preocupación no por una noción abstracta de propiedad, sino por el crecimiento del estado central. Frente a él, los gobiernos locales podían redistribuir lo que quisieran, “siempre que” no lo hicieran de modo monopólico y financiaran el gasto con impuestos locales²³. Esto, desde luego, le alejó totalmente de los “estados providencia” vigentes en EE.UU. y Europa, *pero también, por el mismo motivo, del imperativo libertario de gobierno mínimo o no gobierno como imperativo moral inexorable*. Buchanan es un caso parecido²⁴, y no estamos hablando precisamente de dos ejemplos marginales en el liberalismo clásico actual.

El resultado externo del planteamiento de Hayek respecto a las nociones de libertad, igualdad y justicia es parecido al de Nozick, aunque con bases muy diferentes que también tienen resultados concretos. La libertad es ausencia de coacción, entendiendo por coacción el uso arbitrario de la fuerza; y la arbitrariedad, a su vez, corresponde al gobierno de los hombres y no de la ley. Esta libertad también es negativa: se refiere a los derechos individuales clásicos. La igualdad es así mismo libertad ante la ley. Hayek enfatiza la igualdad como ausencia de privilegios legales y prebendas especiales de cualquier persona o grupo de personas más allá de sus derechos individuales. La igualdad ante la ley implica ausencia de privilegios legales y, por ende, los grupos de presión son, en el sistema de Hayek, la mayor amenaza interna al proyecto democrático²⁵. Si no fuera por la “división de aguas” que produce ideológicamente el tema de la economía de mercado, se podría decir que el liberalismo clásico confluye en Hayek con las mejores tradiciones jurídicas de Occidente, presentes incluso en documentos como la *Pacem in Terris*²⁶.

Puesto que la justicia es, por tanto, conmutativa, aquella que corresponde a los derechos individuales, es inútil esperarla de los procesos de mercado²⁷. Sin embargo, a pesar de esta ruidosa oposición conceptual y práctica a la “distribución”, el sistema de Hayek alienta la subsidiariedad del gobierno -en esos términos-²⁸ en el caso de las administraciones locales, con lo cual el resultado práctico de su propuesta es una especie de punto intermedio entre el *Welfare State* de la socialdemocracia y el gobierno mínimo. Hayek se muestra más inclinado a este último, aunque con una respuesta “práctica” a la asistencia de situaciones sociales que el mercado, por las razones que fuere (y de ningún modo nos estamos refiriendo aquí al *market failure*), no quiera atender.

²² Gray, J. (1984).

²³ La explicación detallada de este tema se encuentra en Hayek, F.A. (1979a), tomo III. Para una explicación resumida, véase Hayek, F.A. (1981b).

²⁴ Buchanan, J. (1975), (1980) y (1999), vol. I.

²⁵ Véase su introducción al libro III de Hayek, F.A. (1979a).

²⁶ Especialmente su segunda parte.

²⁷ Véase Hayek, F.A. (1979a), libro II.

²⁸ Hayek, F.A. (1979a), cap. VII.

En Hayek, este tema -que algunos han visto como un grave fallo²⁹ o como una cierta inconsistencia³⁰- lleva a plantearse nuevamente la cuestión de la propiedad, que está siempre detrás de los aspectos que se refieren a la igualdad. ¿Hay aquí un punto ético que se nos escapa? ¿Es coherente adherirse a un mercado libre, como el que Hayek plantea, sin por ello apoyar *in totum* una concepción de la propiedad como la que concibe el “sistema” libertario? ¿Qué resultados tiene esto respecto a la redistribución de ingresos y a la igualdad?

IV. La propiedad privada, otra vez

Santo Tomás de Aquino describe una noción muy amplia, muy elástica, de la ley natural. Esta noción, matizada por las circunstancias históricas³¹, aparece sobre todo en su famosa distinción entre los preceptos primarios y secundarios y se relaciona, aunque no es lo mismo, con una mayor elasticidad de la ley humana positiva y con la tolerancia³². Tomás de Aquino hace sus clásicas distinciones cuando se pregunta si la ley natural es una para todos los hombres³³ o si puede cambiarse³⁴. Una de estas distinciones es la diferencia que hay entre lo universal y lo más particular en el intelecto práctico; otra, en íntima conexión con la anterior, es la que se establece entre los principios primarios de la ley natural (ceranos a lo inmutable de la naturaleza humana) y los preceptos secundarios. Estos últimos se relacionan en parte con algunos “añadidos” según su *utilidad*, cosa que aparece en el cuerpo del artículo cinco y en la respuesta a la tercera objeción, cuando Tomás de Aquino aclara que el intelecto humano puede llegar, a modo de *ad-invenio*, a ciertas cuestiones que tienen utilidad respecto a los preceptos primarios, de manera no contradictoria con éstos, aunque tampoco desprendida de ellos necesariamente. En la respuesta a la tercera objeción aparece también la propiedad tal y como la interpretaba Tomás de Aquino en plena época feudal; para él, la posesión común de todas las cosas era de ley natural.

La distinción entre los preceptos primarios y los secundarios no se advierte, ya que a la hora de tomar decisiones las circunstancias los hacen aparecer juntos. Si una persona se encuentra en un edificio de tres pisos, se abalanza sobre otra y la arroja por la ventana, eso es sencillamente un asesinato. Obvio: un precepto primario de la ley natural es no asesinar. Ahora bien, es evidente que en ese caso hay una cuestión más contingente, menos universal, en el sentido de no necesariamente deducida del aludido precepto primario: la presencia de la gravedad. Si un individuo está en el nivel tres de una estación espacial, sin gravedad, y arroja a un amigo por una ventana a otro lugar donde también hay oxígeno, eso será, a lo sumo, una falta de educación o una mala broma, pero no un asesinato. El precepto primario es no asesinar; el secundario, “no arrojarás a alguien por la ventana cuando hay gravedad”, cosa que es tan obvia en la Tierra que ni siquiera hay necesidad de enunciarla. Pero la cuestión es que “arrojar a alguien por la ventana” no es en sí un asesinato, a menos que medie la presencia de algo menos universal, en el sentido de “no necesariamente deducido a partir de” el precepto primario...

²⁹ Véase De Jasay, A. (1997), parte I, p. 6.

³⁰ Krause, M. (2003), pp. 18-19.

³¹ Santo Tomás de Aquino (1963), Q. 95, ad 3.

³² Santo Tomás de Aquino (1963), I-II, Q. 96, c.

³³ Santo Tomás de Aquino (1963), Q. 94, a. 4.

³⁴ Santo Tomás de Aquino (1963), a. 5.

Hemos dado este ejemplo porque, en el mundo social, la escasez representa el papel de la gravedad, aunque su conciencia esté muy silenciada ideológicamente. Hay escasez y, por ello, hay problema económico. En Mises y Hayek esta cuestión está intrínsecamente relacionada con el conocimiento disperso e incompleto de oferentes y demandantes. Por esa razón hay propiedad privada y precios, entendidos como interacciones e instituciones del mundo social que emergen espontáneamente para hacer frente al problema de la escasez con ahorro, inversión y formación de capital. Estos aspectos deben dirigirse hacia las necesidades prioritarias de los consumidores, señaladas por los precios. Por más extraño que parezca a quien no esté familiarizado con estos autores, la intervención del gobierno para fijar precios o eliminar la propiedad no hace más que herir de muerte la interacción social que compensa el conocimiento disperso: los precios. Es decir, cuanto más intenta un gobierno planificar, más desordena. La propiedad y el sistema de precios aparecen como instrumentos para hacer frente al problema de la escasez, como instituciones sociales *útiles* en ese sentido.

Por supuesto, con lo anterior no intentamos ni siquiera resumir el eje central de la Escuela Austríaca de Economía³⁵ para “convencer” al lector, pero sí para que al menos “comprenda” (en el sentido gadameriano de *Verstehen*³⁶) el papel que la propiedad representa en esos autores (Mises y Hayek, así como algunos de sus discípulos importantes como I. Kirzner, M. Rizzo, R. Garrison o R. Ebeling, entre otros). Si hay escasez, la propiedad es “necesaria” como medio³⁷ para minimizar sus efectos ya que, junto con los precios, se presenta como una institución social necesaria para combinar el conocimiento disperso, o impedir que el natural desajuste de expectativas entre oferentes y demandantes sea aún peor. En Mises, directamente, la propiedad privada de los medios de producción se presenta como necesaria para la realización del cálculo económico³⁸. Es una necesidad no circunstancial. No es que la propiedad pueda ser hoy necesaria y mañana no, o necesaria aquí y no necesaria allá. Es más universal que el ejemplo de la gravedad porque puede haber interacciones sociales sin fuerza de gravedad, pero allí donde hay escasez, la propiedad es necesaria para minimizar sus efectos, en potencia (allí donde no hay mercado, como en ciertas civilizaciones antiguas y autárquicas) o en acto (allí donde hay mercado y precios monetarios)³⁹. Pero, recordemos, la escasez no es un fenómeno físico. Los recursos naturales en una isla desierta no son ni escasos ni no escasos. La escasez es un fenómeno esencialmente humano (mundo social, aspecto específicamente filosófico) o al menos lo es “esencialmente” después del pecado original (aspecto específicamente teológico).

Pero, obsérvese con cuidado, a pesar de esta universalidad y necesidad de medio que la propiedad tiene en la Escuela Austríaca, no forma parte de los primeros principios de la ley natural; no puede formar parte de la *sindéresis* por la que conocemos con cierta evidencia los primeros principios del intelecto práctico. Para conocer esa necesidad de medio se requiere una ciencia social desarrollada históricamente -la Economía política- y, además, desde un punto de vista austríaco. *En ese sentido*, la presencia de la escasez, análogamente a la gravedad, tiene un margen de contingencia que coloca su implicación (la propiedad) como un precepto “secundario” en el orden moral, si se quiere considerar en ese nivel. Santo Tomás lo intuyó en su época cuando consideró, como hemos visto, la propiedad (la poca que él conocía en el sistema feudal) como una *ad-invenio* no

³⁵ Hemos intentado hacer ese resumen en Zanotti, G.J. (2002).

³⁶ Véase Gadamer, H.G. (1995), p. 61.

³⁷ Santo Tomás de Aquino (1963), I, Q. 82, a. 1.

³⁸ Véase al respecto su libro Mises, L. von (1968b). Sobre este tema, véase Gianella de Vázquez Ger, C. (1993).

³⁹ Mises, L. von (1968a), parte III.

contradictoria con la ley natural⁴⁰. En este aspecto, cabe recordar una rica y densa expresión que encontramos en la *Contra Gentiles*: “(...) aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre”⁴¹. Muchas de esas cuestiones, que son “naturalmente” convenientes al hombre (y en ese sentido cercanas a un planteamiento ontológico), necesitan la mediación (en ese sentido *gnoseológica*) de las ciencias sociales, que nos dirán qué instituciones son aquellas sin las que la sociedad humana no podría conservarse (ese es el carácter “utilitario” de tipo cualitativo presente en Santo Tomás, que implica gran parte de sus preceptos de tipo secundario). Por todo ello, las investigaciones de la Escuela Austríaca sobre la interacción de escasez, propiedad y precios nos dan material más que suficiente para calificar a la propiedad privada de los medios de producción como derecho natural secundario, no directamente deducible, sin embargo, de los primeros principios del derecho natural primario. Por esta razón, la tradición cristiana, la patrística sobre todo, y el Magisterio Pontificio han recordado siempre el “destino universal de los bienes” como algo implicado directamente en la Revelación y en la armonía razón-fe del Catolicismo. Ello no presenta ninguna contradicción, como vemos, con la concepción de la propiedad como derecho natural secundario, a partir del conocimiento *no* revelado (y en ese sentido opinable en relación con la fe) de la propiedad, como algo necesario para minimizar el problema de la escasez y, por el mismo motivo, como algo que “cumple” de manera ordinaria con el destino universal de los bienes.

Todo esto justifica que, en caso de necesidad extrema, la propiedad, como derecho natural secundario, ceda ante el derecho a la vida, que es precepto primario de la ley natural⁴². Cuando desde allí se deducen políticas estatistas y expropiatorias es porque se desconoce la interacción que los austríacos señalan entre propiedad y escasez. Que la propiedad sea precepto secundario, y no primario, de la ley natural, explica una intuición moral básica que se da en el presente caso. Si un coche se está incendiando con personas adentro y, ex hipótesis, nadie me presta un extintor, pero yo tomo uno cualquiera que no es mío y apago el fuego, ¿es ello un robo? Los libertarios deberían contestar que sí. Pero, ¿es así? ¿Es eso “robar o hurtar”?

Lo interesante es que esto es lo que da fundamento teórico a una re-distribución mínima de recursos como la que Hayek propone a nivel local. Si un niño aparece solo en medio de una plaza pública a las ocho de la mañana, el administrador de los bienes públicos que llamamos gobierno no comete ningún robo si, discrecionalmente, utiliza parte de esos bienes públicos para la atención al niño⁴³. Desde luego, esto no implica negar que sea plausible un programa de investigación en el que se investigue la posibilidad de la privatización de todos los bienes públicos, gobierno central incluido⁴⁴, aunque no como la única alternativa ética posible, sino como una de las tantas posibilidades del dinamismo de la historia.

En relación con lo anterior, el término “distribución” puede incorporarse sin incurrir en las aporías anteriormente referidas. En primer lugar, no hay por qué temer un uso analógico del término distribución aplicado al proceso de mercado. Obviamente, en el

⁴⁰ La expresión latina de la *Suma* (I-II, Q. 94, a. 5, ad. 3) dice “(...) possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, *ad utilitatem humanae vitae*” (las itálicas son nuestras); esto es, las posesiones y las servidumbres (obsérvese el contexto histórico feudal) no fueron inducidas por la naturaleza, sino por la razón humana en función de lo que es útil a la vida humana.

⁴¹ Libro III, cap. 129.

⁴² Sobre la relación entre ley natural y derecho natural véase Derisi, O.N. (1980).

⁴³ Hemos desarrollado este ejemplo más *in extenso* en Zanotti, G.J. (1989), cap. 3.

⁴⁴ Véase al respecto Benegas Lynch, A. (1993).

mercado, las relaciones de justicia son conmutativas, pero si el punto de partida es justo (la propiedad como derecho natural secundario), el *resultado del proceso* también lo será. Ese resultado es lo que llamamos distribución de los recursos según la productividad (marginal, en el caso de la Escuela Austríaca), y quiere decir que si alguien gana mucho dinero como deportista o como cantante, no por ello deberá nada a quien no gane lo mismo, de igual modo que los obreros de EE.UU., que tienen un salario real (merced a la mayor productividad marginal) mayor que los hindúes, no deben a estos últimos nada desde el punto de vista de la justicia. Porque -y esto es importantísimo- la mayor riqueza de los primeros no se debe a la mayor pobreza de los segundos. Suponer lo contrario es asumir el presupuesto marxista de la plusvalía, refutado hace más de un siglo por E. Von Böhm-Bawerk⁴⁵.

Esto último es importante porque, a veces, desde un esquema neoclásico de competencia perfecta, no austríaco, se deducen consecuencias diferentes, mezcladas además con una versión muy refinada de la plusvalía de Marx. Rawls nos ofrece, y no de casualidad, un buen ejemplo al respecto: “(...) For example -dice en *A Theory of Justice*⁴⁶-, the precept to each according to his contribution covers many cases of distribution in a perfectly competitive economy”. Pero, continua, “(...) It is easy to see that this is not the case”⁴⁷. ¿Por qué? Con toda claridad, como siempre, Rawls responde: “(...) Factors of production never in fact receive their marginal products, and under modern conditions anyway industries soon came to be dominated by a few large firms. Competition is at best imperfect and persons receive less than the value of their contribution, and in this sense they are exploited”⁴⁸. Esto es importante porque un poco más arriba afirmábamos que la distribución del ingreso resultante del mercado, que implica un mercado de trabajo y la productividad marginal consecuente, era justa. Pero si asumimos el modelo de competencia perfecta, nuestra afirmación era cierta sólo en esa hipotética situación, y la distancia entre el mercado perfecto, hipotético, y el mercado imperfecto, real, debería cubrirse con una redistribución adicional que compensase la diferencia (que marca, para Rawls, una “explotación”). Pero, otra vez, la Escuela Austríaca de Economía basa su análisis en la teoría de proceso de mercado, precisamente contrapuesta, desde el inicio, al presupuesto de conocimiento perfecto⁴⁹. Esto es clave. La Escuela Austríaca *parte* de que el mercado es imperfecto, dado el conocimiento disperso de oferentes y demandantes. Los precios sirven como sintetizadores de conocimiento disperso y son, junto con la propiedad y la capacidad de aprendizaje, factores que compensan la dispersión de conocimiento y producen una tendencia asintótica al acercamiento de la oferta con la demanda, sin alcanzar nunca, jamás, el estado final de reposo⁵⁰. Toda interferencia del gobierno en los precios y en la propiedad, por ende, tiende a alejar y descoordinar oferta y demanda. Por ello, cuanto más libre sea el mercado, más tenderá el salario a *acercarse* al valor de la productividad marginal del trabajo. Cuanto menos libre lo sea, más se alejará. Por esto, la distribución del ingreso conforme a la productividad marginal, suponiendo un mercado libre, es justa, como habíamos dicho. Pero, obviamente, no suponemos que la productividad marginal sea muy baja en un mercado libre. Al contrario, al ser este último el principal incentivo para la inversión, suponemos que la demanda de trabajo tenderá a aumentar y

⁴⁵ Véase el cap. 8 de su tratado Von Böhm-Bawerk, E. (1976).

⁴⁶ Rawls, J. (1971), p. 308.

⁴⁷ Rawls, J. (1971), p. 308.

⁴⁸ Rawls, J. (1971), p. 309.

⁴⁹ Véase al respecto el texto seminal de Hayek “The Meaning of Competition”, en Hayek, F.A. (1980). Sobre esta cuestión véase también Kirzner, I. (1982).

⁵⁰ Mises, L. von, op.cit., cap. XIV.

los salarios reales también lo harán consiguientemente. Esto producirá una tendencia a la igualación al alza de los ingresos, ya que hablamos de salario real “en general”. Por eso, contrariamente a las predicciones de Marx, los sectores con ingresos medios tenderán a crecer en un mercado libre, y no al revés.

Obviamente nada de esto *se deduce* del destino universal de los bienes como precepto primario de la ley natural, pero, a su vez, nada de ello *se contradice* con ese destino universal. Cuando agregamos a este último, como premisa mayor, los conocimientos del mercado sobre la base de la Escuela Austríaca, calificamos la propiedad privada como derecho natural secundario, al igual que en el caso de la norma “no arrojarás personas por la ventana en presencia de gravedad”. Si la visión del mercado es otra (como vimos en el caso del esquema neoclásico), es posible que la conclusión sea diferente (como en el caso de Rawls). Si usted supone que el mercado libre *aleja* los salarios de su productividad marginal, entonces es coherente que pida una mayor acción redistributiva por parte del gobierno. Por supuesto, en Rawls no hay preceptos primarios ni secundarios de la ley natural, pero si usted parte del precepto primario de destino universal de los bienes y de la suposición anteriormente aludida (esto es, que el mercado libre no coordina los recursos escasos, sino al revés), es posible que termine desarrollando un principio de diferencia al estilo Rawls, pero aplicado a un esquema conceptual iusnaturalista.

En cambio, las explicaciones austríacas sobre la propiedad, como necesaria para el cálculo económico (Mises), el papel de los precios como coordinadores de conocimiento disperso (Mises, Hayek) y el rol empresarial como tendencia equilibrante del mercado (Kirzner) implican una concepción de mercado libre, en la que éste es el modo ordinario de concreción social del destino universal de los bienes.

Sin embargo, al incluir la expresión “de modo ordinario” damos también un fundamento iusnaturalista a ese papel subsidiario que Hayek otorga a los gobiernos locales sobre los bienes públicos. Éste sería un modo “extraordinario” de distribución del ingreso, más allá de la productividad marginal del mercado o de las donaciones, ya que es lícito utilizar discrecionalmente bienes públicos en casos de emergencia. Por supuesto, para poner un “límite” a esto se encuentra, precisamente, toda la obra constitucional de Hayek, que hoy, junto con la de Buchanan, constituye una *Constitutional Political Economy*⁵¹ cuyo núcleo -que no podemos desarrollar ahora- consiste en acotar las facultades fiscales de los gobiernos centrales para evitar que la propiedad y el mercado degeneren en un juego de suma cero de intereses encontrados de grupos de presión⁵². Y otra vez el mismo modo de razonar: los conocimientos de las ciencias sociales “no se deducen de” los preceptos primarios de la ley natural aunque, al mismo tiempo, “no se contradicen con” ellos. Por eso pueden ser un motivo (al igual que la relación entre escasez, precios, conocimiento disperso y mercado) para limitar constitucionalmente el avance del gobierno central y su papel redistributivo y para dejarlo en manos de gobiernos locales, fijando pautas constitucionales al respecto.

Con esto cumplimos la promesa establecida al inicio de este texto, esto es, “reencaminar una conversación” estancada entre paradigmas inconmensurables (socialdemócrata y liberal clásico tipo Nozick) respecto al tema de la igualdad. La conversación estaba estancada por dos concepciones radicalmente diferentes de la propiedad. Lo que para Nozick es lisa y llanamente un robo, para Rawls es la justicia, que se realiza mediante el principio de diferencia. Hayek mantiene una postura muy parecida a la de Nozick, en su

⁵¹ Véase Vanberg, V.J. (1998), pp. 69-75.

⁵² Buchanan, J. (1999).

oposición al *Welfare State*, aunque a su vez se muestra muy generoso respecto a la subsidiariedad de los gobiernos locales. Éste es un punto intermedio, criticado como contradictorio desde ambos paradigmas rivales.

Pero lo que no aparece en ninguno de los tres (Rawls, Nozick y Hayek) es la concepción clásica de Santo Tomás sobre la ley natural y la distinción entre preceptos primarios y secundarios. Al combinar esta postura con elementos de la Escuela Austríaca, por un lado (Mises, Hayek y Kirzner sobre propiedad y precios), y de la Economía constitucional, por otro (Hayek, Buchanan), todo se va ordenando conceptualmente. La macro-redistribución de ingresos, al estilo Rawls, queda descartada, pero la posibilidad de una micro-redistribución, a nivel local, se admite (Hayek) sobre la base de la propiedad privada, entendida como derecho natural secundario (Santo Tomás).

¿Cómo afecta todo esto a los problemas actuales sobre la igualdad y la desigualdad? Creemos que la respuesta a esta pregunta radica en hacer una interpretación muy diferente a la que se hace a nivel mundial. Un modo habitual de ver las cosas es que, después de la caída del Muro, se produjo un gran optimismo respecto a las posibilidades del mercado en la asignación de ingresos y en la solución global de la pobreza. Las crisis financieras internacionales y el aumento de ciertas desigualdades en regiones como América Latina han demostrado, sin embargo, que ese optimismo era desmesurado. La década de los años noventa parece haber sido un “ensayo y error” respecto a las posibilidades del mercado para la solución de la pobreza y el subdesarrollo. Desde un punto de vista austriaco, ni EE.UU., ni la Unión Europea, y menos aún América Latina, fueron precisamente ensayos de las propuestas concretas de Hayek y Mises (a las que habría que agregar las de Buchanan) sobre la eliminación del *Welfare State*, las tarifas arancelarias, los acuerdos entre bloques, los privilegios legales de los grupos de presión y las políticas monetarias estatistas promovidas por los bancos centrales locales y los organismos financieros internacionales. Esas cuestiones no son un detalle para Mises y Hayek. Forman parte del intervencionismo, tal y como una y otra vez lo denunciaron a lo largo de su vida y obra⁵³. Las desigualdades pueden haber aumentado, pero la pregunta es, ¿debido al mercado libre o por falta de él? Ésta no es una pregunta sólo académica; la sufren los miles de inmigrantes que mueren diariamente y que, si sobreviven, son repatriados de forma inmediata porque todo su delito consistió en haber intentado escapar del infierno. Claro, el “estado providencia” y los salarios mínimos de las naciones “capitalistas” no los pueden absorber... ¿Es eso un mercado libre?

V. Conclusiones

1. La igualdad y la desigualdad sociales se enfocan, en la mayor parte de las ocasiones, desde dos paradigmas irreconciliables.
2. A nivel práctico, el paradigma dominante es el *Welfare State*, según el que el gobierno central debe realizar una fuerte redistribución de ingresos, sin que ello implique negar el papel que el mercado representa en el área de la producción.
3. A nivel teórico, Rawls ha hecho una de las elaboraciones más refinadas para la justificación de la redistribución del ingreso. Los partidarios del derecho natural, aunque

⁵³ Es muy significativo al respecto que la parte sexta del tratado de economía de L. von Mises (1968a) esté destinada *in totum* al análisis del intervencionismo, práctica que casi coincide con la organización de las naciones que supuestamente ejercen el libre mercado.

no coinciden con su base neokantiana, podrían fácilmente llegar a la misma conclusión teórica con una noción muy limitada de la propiedad.

4. El liberalismo clásico, que concibe sólo un gobierno mínimo, se presenta hoy como un paradigma alternativo, cuyo autor modelo es R. Nozick. Hemos visto que la noción de propiedad abarca aquí la posesión absoluta de la persona sobre sí misma y llega, por ende, a conclusiones diametralmente opuestas sobre la justicia de la redistribución, convertida *ipso facto* en una injusticia.

5. Hayek es otro autor modelo para el liberalismo clásico, pero con bases teóricas diferentes y conclusiones prácticas también distintas. Para este autor no hay un derecho absoluto, entendido como “axioma” de un sistema racional *a priori*, sino que los derechos individuales evolucionan en circunstancias históricas concretas. A su vez, aunque Hayek se opone firmemente al *Welfare State* y a la justicia social, admite sin ningún problema las facultades redistributivas y subsidiarias de los gobiernos locales.

6. Nosotros proponemos “re-encaminar” esta conversación del siguiente modo:

a) Considerar nuevamente la propiedad privada de los medios de producción desde la clasificación de Santo Tomás, distinguiendo entre preceptos primarios y secundarios de la ley natural.

b) En ese caso, necesitamos una serie de premisas adicionales para concluir que la propiedad privada de los medios de producción es un precepto secundario.

c) En su época, el sistema social de Santo Tomás era el feudal, y las bases teóricas para la propiedad, los argumentos aristotélicos.

d) En nuestra época, el mundo social ha cambiado y, además, podemos recurrir a bases teóricas diferentes para concluir que la propiedad es un precepto secundario. Encontramos esas bases en la Escuela Austríaca de Economía, dadas sus consideraciones sobre la escasez, el conocimiento disperso, los precios y la propiedad.

e) Sobre esas bases, concluimos que la propiedad privada de los medios de producción es un derecho natural secundario, a partir de lo que inferimos como justos los procesos distributivos causados por el mercado.

f) En ese caso, tomamos la palabra distribución analógicamente, como el resultado del ingreso proveniente del salario real que, a su vez, depende de la productividad marginal.

g) Hemos visto que no se puede objetar que ello presuponga competencia perfecta. La Escuela Austríaca parte precisamente de lo contrario.

h) Que el derecho de propiedad sea un precepto secundario justifica la redistribución de bienes públicos en casos de emergencia.

i) Que esa redistribución “deba” realizarse a nivel local se infiere a su vez de los estudios de la *Constitutional Political Economy*.

j) A nivel global, las desigualdades respecto al ingreso pueden haberse agravado, pero ello no se debe a que un mercado libre, tal como los austríacos lo entienden, exista. Al contrario, tanto EE.UU., como la Unión Europea, como, sobre todo, América Latina, están muy lejos de haber considerado siquiera la posibilidad de llevar adelante las reformas concretas que Mises, Hayek y Buchanan proponen para la eliminación del *Welfare State*, las tarifas arancelarias, los bancos centrales y el proteccionismo corporativo en todo tipo de sectores.

Bibliografía

Benegas Lynch, Alberto (1993), *Hacia el autogobierno. Una crítica al poder político*, Emecé, Buenos Aires.

Bidart Campos, Germán J. (1982), *La recreación de liberalismo*, Ediar, Buenos Aires.

Bidart Campos, Germán J. (1987), *Las obligaciones en el derecho constitucional*, Ediar, Buenos Aires.

Böhm-Bawerk, Eugen von (1976), *La teoría de la explotación*, Unión Editorial, Madrid.

Buchanan, James (1975), *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago.

Buchanan, James (1980), *El cálculo del consenso*, Espasa-Calpe, Madrid.

Buchanan, James (1999), *The Logical Foundations of Constitutional Liberty*, Liberty Fund, Indianapolis.

De Jasay, Anthony (1977), *Against Politics. On Government, Anarchy, and Order*, Routledge, Londres.

Derisi, Octavio N. (1980), *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Educa, Buenos Aires.

Gadamer, Hans-Georg (1995), *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid.

Gianella de Vázquez Ger, Cecilia (1993), “El cálculo económico en el socialismo: una visión contemporánea”, *Libertas*, nº 18, p. 23.

Gray, John N. (1984), “F. Hayek y el renacimiento del liberalismo clásico”, *Libertas*, nº 1, pp. 5-115.

Habermas, Jürgen y Rawls, John (1998), *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.

Hayek, Friedrich A. von (1978), *Los fundamentos de la libertad*, Unión Editorial, Madrid.

Hayek, Friedrich A. von (1979a), *Derecho, Legislación y Libertad*, Unión Editorial, Madrid.

Hayek, Friedrich A. von (1979b), *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, Liberty Press, Indianapolis.

Hayek, Friedrich A. von (1980), *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, Chicago.

Hayek, Friedrich A. (1981a), “Los errores del constructivismo”, en *Nuevos estudios en Filosofía, Política, Economía e Historia*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 3-20.

Hayek, Friedrich A. (1981b), “Libertad económica y gobierno representativo”, en *Nuevos estudios en Filosofía, Política, Economía e Historia*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 93-103.

Kirzner, Israel (1982), *The Meaning of Market Process. Essays in the Development of Modern Austrian Economics*, Routledge, Londres y Nueva York.

Krause, Martín (2003), “Cole y la justicia social”, *Laissez-Faire*, nº 18-19, pp. 23-36.

Mises, Ludwig von (1968a), *La acción humana*, Sopec, Madrid.

- Mises Ludwig von (1968b), *Socialismo*, Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires.
- Mises, Ludwig von (1977), *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid.
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York.
- Pablo VI (1967), *Populorum Progressio*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Rawls, John (1986), *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Tecnos, Madrid.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.
- Rothbard, Murray N. (1970), *Man, Economy, and State*, Nash Publishing, Los Ángeles.
- Santo Tomás de Aquino (1951), *Suma Contra Gentiles*, Club de Lectores, Buenos Aires.
- Santo Tomás de Aquino (1963), *Suma Teológica*, Marietti, Turín.
- Santo Tomás de Aquino (1975), *Tratado de la Ley. Tratado de la Justicia. Tratado sobre el gobierno de los príncipes*, Porrúa, México.
- Vanberg, V.J. (1998), “Constitutional Political Economy”, en Davis, J.B.; Hands, D.W. y Mäki, U. (eds.), *The Handbook of Economic Methodology*, Edward Elgar, Cheltenham, pp. 69-75.
- Zanotti, G. (1989), *El humanismo del futuro*, Belgrano, Buenos Aires.
- Zanotti, G. (2002), *Nueva Introducción a la Escuela Austriaca de Economía*, Libronauta edición on line, en www.libronauta.com.ar.
-