

BORJA BARRAGUÉ



LARGA VIDA A LA
SOCIAL
DEMO
CRACIA

Cómo evitar que el crecimiento de la desigualdad
acabe con la democracia

Ariel

Borja Barragué

Larga vida a la socialdemocracia

Cómo evitar que el crecimiento
de la desigualdad acabe con la democracia

Ariel

Primera edición: abril de 2019

© 2019, Borja Barragué Calvo

© 2019, J. Mauricio Restrepo, por el diseño del socialdemócratometro

Derechos exclusivos de edición en español:

© Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona

Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.

www.ariel.es

ISBN: 978-84-344-2993-2

Depósito legal: B. 4.845-2019

Impreso en España

El papel utilizado para la impresión de este libro
es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita
fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Índice

INTRODUCCIÓN	9
Dos fantasmas recorren Europa	9
No estaba muerta, estaba de parranda	15
El regreso al futuro de la socialdemocracia: el giro redistributivo	19
1. JUSTICIA SOCIAL: UN ÉXITO DE LA SOCIALDEMOCRACIA	25
¿Qué es una sociedad justa?	25
La visión popular: a cada cual según sus méritos	28
La revolución rawlsiana: a cada cual con equidad	29
La contrarrevolución ultraliberal: a cada cual aquello a lo que tiene derecho	36
El reformismo de Tercera Vía: a cada cual según sus decisiones	40
Resumen en 4 tuits (un poco largos)... ..	53
... y enlace a lo que viene	54
2. EL PARAÍSO PERDIDO: EN BUSCA DE LOS SOSPECHOSOS HABITUALES	57
Desigualdad y dualidad en los mercados de trabajo	60

La joya de la corona socialdemócrata encanece	79
El eclipse de la comunidad socialdemócrata . . .	103
Resumen en 4 tuits (un poco largos)...	128
... y enlace a lo que viene	129
3. LA CAJA DE HERRAMIENTAS SOCIALDEMÓCRATA . .	131
¿Por qué lo llaman populismo económico cuando quieren decir socialdemocracia?	131
El pacto entre generaciones.	135
El pacto entre capital y trabajo	148
El pacto por la seguridad económica	189
Resumen en 4 tuits (un poco largos)...	221
... y enlace a lo que viene	222
4. LA PAUSA DE TRUMP	225
EL SOCIALDEMOCRATÓMETRO	229
Agradecimientos	237
Glosario de términos	239
Notas	243

Justicia social: un éxito de la socialdemocracia

El diseño de las instituciones económicas de los Estados importa no solo porque contribuye a explicar las divergencias en sus niveles de renta per cápita, sino porque además perfila la distribución de los derechos y deberes económicos entre los miembros de una sociedad. Existen muchas formas diferentes de distribuir esos derechos y esos deberes —no es lo mismo un sistema socialista que otro capitalista—, y además esas distribuciones cambian entre las distintas sociedades y dentro de cada una de ellas a lo largo del tiempo (en España, por ejemplo, la autarquía franquista era muy diferente de la economía de mercado actual). Es comprensible, por tanto, que los ciudadanos discrepen sobre la (in)equidad de los principios que rigen la distribución de derechos y deberes en una comunidad. Ese es, precisamente, el objeto de la justicia social (o distributiva).

¿QUÉ ES UNA SOCIEDAD JUSTA?

Aunque sea un fenómeno que pueda parecernos inseparable de cualquier sociedad humana, la justicia social es un concepto más bien reciente. Imaginemos a una persona, a la cual llamaremos Maider, que sufrió un accidente grave

que le impide desarrollar casi cualquier trabajo remunerado. Maider lleva un año y medio a la espera de que la Administración le conceda algún tipo de pensión contributiva de invalidez y, en estos momentos, carece de recursos incluso para comprarse un bocadillo de mortadela. En nuestras sociedades contemporáneas, no hay que ser un marxista furibundo para pensar que la justicia social demanda que Maider tenga al menos lo suficiente para comprarse un bocadillo con el que satisfacer sus necesidades alimentarias diarias. Se podrían invocar diversos principios de justicia social para sostener que, como sociedad, a Maider le debemos ese bocadillo: la prioridad de la satisfacción de las necesidades más fundamentales, la apelación al derecho a un mínimo social que impida caer en situaciones de carencia material severa, el valor de la igualdad de oportunidades o incluso de resultados, etcétera. Pero, ¿por qué mucha gente piensa hoy que Maider tiene derecho a ese bocadillo?

Supongamos que uno de los ciudadanos a los que interpela Maider en la calle para pedir ayuda es cristiano y cree firmemente que ayudar a los más necesitados por caridad es algo moralmente deseable. Además, ese ciudadano es anarcocapitalista, de forma que no cree que esa ayuda a los pobres se tenga que organizar desde el Estado —al que considera poco más que una forma institucionalizada de organización criminal para saquear a los ciudadanos a través de los impuestos—, sino a través de la ayuda y las donaciones caritativas. Al fin y al cabo, muchas personas piensan que es moralmente bueno por razones de caridad que desde el Norte rico se envíe arroz, mosquiteras y (un poco de) dinero a los países más pobres del Sur cuando se declaran hambrunas u otras catástrofes humanitarias, pero que, al mismo tiempo, la solidaridad fiscal no debería cruzar el Mediterráneo.

Sin embargo, esto no tiene nada que ver con la noción contemporánea de justicia social, que afirma que Maider tie-

ne un *derecho* a la asistencia social organizada, por ejemplo, a través de una pensión, un subsidio o una renta mínima de inserción. El concepto moderno de justicia social implica que los individuos tenemos el deber de ser solidarios con nuestros conciudadanos (pagando nuestros impuestos) y que el Estado ha de organizar institucionalmente la asistencia social (a través del gasto público). La noción contemporánea de la justicia social asume:

1. que los individuos tenemos ciertos derechos reconocidos para perseguir nuestros proyectos de vida;
2. que entre esos derechos se encuentra el de tener una base material garantizada sobre la que construir esos proyectos;
3. que esa redistribución de recursos es realizable en la práctica, es decir, no es como tratar de enseñarle las reglas del ajedrez a nuestro gato;
4. y que el Estado, y no una asociación privada de individuos, es el responsable de imponer la redistribución que se haya decidido.¹

Si existe ese vínculo entre justicia y derechos, identificar correctamente el alcance y los límites de aquella se convierte en una tarea particularmente importante. Mucha gente está de acuerdo con que las fuerzas de seguridad del Estado están legitimadas para impedir mediante la coacción —en Derecho, el poder legítimo para imponer el cumplimiento de la ley o impedir su infracción— que un tercero veje, trate con desprecio o incluso agrede físicamente a Mairer por el mero hecho de pedir ayuda en la calle. Pero las demandas relativas a la justicia social son muy distintas. ¿Tiene Ricardo, un trabajador talentoso que gana mucho dinero trabajando muchas horas en un banco de inversión, la obligación de desprenderse de parte de su sueldo para ayudar a Mairer? ¿Una obligación que, además, podríamos ha-

cerle cumplir mediante la coacción del Estado? ¿O se trata más bien de una cuestión de caridad privada? Las diversas concepciones de la justicia social dan respuestas diferentes a estas preguntas.

LA VISIÓN POPULAR: A CADA CUAL SEGÚN SUS MÉRITOS

Seguramente la noción más popular o convencional de la justicia social es la que afirma que las personas deben ganar lo que obtienen gracias a la explotación de sus talentos productivos en el mercado (laboral), sobre la base de que se lo merecen. Mucha gente piensa que es justo que Messi gane más dinero que nadie en el mercado del fútbol —y mucho más que Jessica, que trabaja limpiando excrementos y orines en una residencia de ancianos— porque llena más estadios y enciende más televisores en China que cualquier otro futbolista. La base de esta noción de la justicia social no tiene nada que ver con el esfuerzo. Seguramente Jessica se esforzará limpiando excrementos y orines tanto o más que Messi marcando goles. La enorme cantidad de dinero que gana Messi se debe a que ha nacido con el talento innato de marcar goles, es decir, de satisfacer las preferencias de millones de personas en el mundo. No es culpa de Messi haber nacido con esa habilidad, de modo que a la mayoría de las personas les parece razonable que explote al máximo ese talento cada vez que renegocia su contrato con el Barcelona.

Esta noción de la justicia distributiva puede rastrearse ya en la filosofía política griega. Para Aristóteles (siglo IV a. de C.), la justicia distributiva consiste en repartir los honores, los cargos políticos y los recursos económicos según los méritos de cada cual, mientras que la justicia correctiva ape-
la a la idea de que la responsabilidad rectifica la injusticia que un individuo haya podido infligir a otro.² Muchos autores han tendido a asumir que la idea contemporánea de

justicia social es una prolongación de la concepción de Aristóteles. A mí esto me parece un error.

Más allá de que a Aristóteles le hubiera sorprendido saber que la justicia distributiva demanda que el Estado redistribuya recursos entre los grupos más rico y más pobre de la sociedad, para el filósofo griego la satisfacción de las necesidades más básicas no era una demanda que formara parte de la justicia distributiva. Para Aristóteles, el único criterio relevante a la hora de considerar si una distribución es justa era el comportamiento de los individuos. Si Maider no puede comprar ni siquiera un bocadillo de mortadela pero no ha hecho nada por merecerlo, la concepción aristotélica de la justicia distributiva —dar a cada uno lo que se merece— no advierte ningún problema en ello.

LA REVOLUCIÓN RAWLSIANA: A CADA CUAL CON EQUIDAD

John Rawls (1921-2002), autor de la que a buen seguro es la teoría de la justicia más influyente del siglo xx, rechazaba sin embargo la idea de que la justicia social consiste en dar a cada uno lo que (moralmente) se merece.³ ¿Significa esto que la visión de la justicia social dominante en la filosofía política contemporánea afirma que Messi no debería cobrar más que Jessica? Y si es así, ¿qué fumamos los filósofos, se preguntará más de uno, para afirmar algo tan implausible?

John Rawls: igualdad y eficiencia

La teoría de Rawls sobre la justicia como equidad diseña una sociedad de ciudadanos libres e iguales que cooperan para el mantenimiento de un sistema económico igualitario. Rawls presentó por primera vez su noción de la justicia como equidad en su libro *Una teoría de la justicia* (1971), pero continuó reelaborándola a lo largo de toda su vida: primero en *El liberalismo*

político (1993), después en *El derecho de gentes* (1999) y, por último, en *La justicia como equidad* (2001).

El objetivo de Rawls era elaborar una concepción moral alternativa al utilitarismo, la filosofía dominante cuando Rawls publicó su teoría en 1971. A diferencia de lo que pensaban los utilitaristas («maximiza la utilidad»), Rawls sostenía que los principios de la justicia más razonables eran aquellos que acordarían las personas en una «posición original» y tras un «velo de ignorancia» que les impide saber el lugar de la distribución que ocuparán en esa sociedad (si van a ser ricos o pobres, vaya). La justicia como equidad se basa en una concepción liberal de los derechos y libertades fundamentales (principio de libertades iguales) y en una distribución igualitaria de los ingresos y la riqueza, en la que las desigualdades existentes solo son «perfectamente justas» si maximizan las expectativas del grupo social más vulnerable (principio de diferencia).

A diferencia de la visión utilitarista de la justicia, donde no importa cómo se distribuya la suma de bienestar entre los individuos —la violación de los derechos de unos pocos, esclavizándolos, por ejemplo, puede justificarse si aumenta el bienestar de muchos—, la justicia como equidad prioriza el bienestar del grupo social más vulnerable.

En resumen, el rawlsianismo es una visión de la justicia social que combina elegantemente las ideas de igualdad (es prioritario sacar a flote los barcos más hundidos) y eficiencia (la desigualdad de resultados es justa cuando redunde en un mayor beneficio de los que están peor, porque la igualdad en la miseria es un ideal de justicia escasamente poco atractivo).

En pocas palabras, la respuesta es sí: la visión de la justicia social dominante entre los filósofos políticos rechaza la idea popular de que Messi merece ganar más que la auxiliar de una residencia porque este tiene un talento raro que hace felices a millones de personas. ¿Cómo se explica que la visión dominante entre los filósofos se aleje tanto de la del ciuda-

dano medio en una cuestión tan importante? El argumento se desarrolla en dos fases:

- 1) Los ingresos de las personas dependen de sus talentos, sus habilidades sociales, su atractivo, su personalidad, su clase social, su país de origen y otros factores. ¿Cuál de todos ellos es elegido? Aproximadamente ninguno. Las papeletas que determinan nuestras expectativas en la vida dependen de la lotería genética (inteligencia, atractivo físico, carácter...) y de la lotería social (la calidad de nuestro entorno emocional y educativo, el patrimonio y la agenda de contactos heredados...). Dicho de otra forma, muchos de los factores determinantes de nuestras oportunidades en la vida son el resultado de la suerte que tengamos en esas dos loterías.
- 2) Desde la perspectiva moral, es más bien problemático que nuestras expectativas en la vida estén fuertemente determinadas por factores que escapan a nuestro control, como la habilidad innata que tengamos para marcar goles, el nivel educativo de nuestros padres o la renta per cápita media del país donde nos haya tocado nacer. Volvamos al ejemplo de Maider, quien sufrió un grave accidente y, mientras está a la espera de la pensión de invalidez que ha reclamado al Estado, no puede comprarse un bocadillo de mortadela. Consideremos dos escenarios: a) Maider tuvo un accidente de tráfico por conducir borracha, o bien b) mientras paseaba, se formó una tormenta repentina e inesperada y le cayó un rayo que le ha provocado lesiones muy serias. Intuitivamente, la reclamación de Maider parece más atendible en el segundo caso porque en el primero Maider decidió correr la suerte de coger el coche borracha, mientras que ser alcanzado por un rayo es algo que escapa a nuestro control.

No toda la mala suerte es igualmente incontrolable. Una persona puede hacer ciertas cosas (estudiar, ser atenta y cariñosa, esforzarse en su trabajo) para merecer otras (un sobresaliente, una buena relación de pareja, un mejor contrato laboral). Pero resulta mucho más difícil hacer algo para merecer aquello que depende del puro azar, como nacer con el talento de Messi o Ronaldo para marcar goles, nacer con los apellidos de la Casa de Alba o de la familia Thyssen, o ser alcanzado por un rayo mientras paseas.

La cuestión clave es que una buena parte de las habilidades productivas que tenemos como adultos reflejan factores que, como ocurre cuando nos cae un rayo inesperado, escapan a nuestro control. Algunas de nuestras habilidades son un mero reflejo de nuestros talentos innatos (por ejemplo, es fácil encontrar vídeos de Messi o Iniesta en los que demuestran unas habilidades extraordinarias desde muy pequeños). Otras no son innatas, sino que dependen del entorno sociocultural en el que nos hemos criado, como lo mucho (o poco) que nos hablaron nuestros padres cuando éramos niños o los muchos (o pocos) libros que tengamos en casa.

El mecanismo de mercado y la concepción popular de la justicia social como dar a cada uno lo que se merece son, sin embargo, completamente insensibles a estas distinciones entre factores por los que somos responsables y por los que no. Messi gana más que otros futbolistas y mucho más que Jessica porque tiene un talento innato que satisface las preferencias de más gente. Da igual que no haya hecho nada por merecer ese talento y que Jessica se esfuerce más que cualquiera en su trabajo. El mercado asigna en función de las preferencias ajenas que unos y otros son capaces de satisfacer, con independencia de que las capacidades para hacerlo se deban a la calidad de los genes (Messi, Ronaldo), al abolengo de nuestros apellidos (Alba, Thyssen) o a lo duro que se trabaja (Jessica). La noción de la justicia

social más extendida no parece advertir nada de malo en ello. Pero la que se basa en dar a cada uno de acuerdo con ciertos criterios de equidad sí.

Imaginemos que Cuca siempre ha tenido una actitud muy contraria a la redistribución. Nunca le ha gustado pagar impuestos ni ha creído en la idea de que el Estado provea servicios carísimos como la sanidad y la educación de forma casi universal. Cuca, que heredó un patrimonio cuya administración le reporta unos 60.000 euros de renta mensual, preferiría que no hubiese impuestos y prestaciones del bienestar. Entre otras cosas, porque su servicio doméstico, su caballo—su gran pasión— y las universidades privadas de Estados Unidos donde estudian sus hijos ya le cuestan una fortuna. Cuca seguramente tiene razón: estaría mejor sin políticas redistributivas. Pero esto no tiene nada que ver, según los filósofos, con la justicia. ¿Qué piensa Cuca de Jennifer, que no heredó ningún patrimonio familiar y tuvo que dejar la universidad para ponerse a trabajar porque su padre se fue al paro a consecuencia de la crisis de 2008 y no entraba ningún sueldo en casa? ¿No piensa Cuca que ella ha tenido la suerte de heredar un patrimonio cuya mera administración le permite dedicarse (de forma completamente *amateur*) a la hípica, su verdadera vocación, pero que no todo el mundo hereda un patrimonio y que la justicia consiste precisamente en ver las cosas desde un punto de vista imparcial?

El mejor método a la hora de establecer unos principios de justicia para una sociedad democrática es tratar de imaginar qué principios acordarían una serie de personas que ignoran cómo van a resultar afectadas individualmente por ellos, porque desconocen sus talentos, su clase social de origen, sus creencias morales y religiosas, etcétera. Ese «velo de ignorancia» acerca de la ideología y de la suerte en las loterías genética y social es lo que permite discriminar entre razones que son aceptables y razones que no lo son a la hora de justificar desigualdades. A la mayoría de los filósofos les

(nos) preocupa que cualquier persona, no solo las más favorecidas, pueda vivir la vida que ha escogido vivir. Y, siguiendo el ejemplo anterior, para que Jennifer sea tan libre como Cuca de perseguir sus proyectos de vida resulta necesaria alguna clase de redistribución. Pero redistribución ¿de qué?

Ignorancia e imparcialidad: la intuición rawlsiana

John Rawls elaboró su teoría de la justicia como equidad no solo como una alternativa sistemática al utilitarismo, sino también como una actualización de la teoría tradicional del contrato social, representada por filósofos como John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes e Immanuel Kant. Para responder a la pregunta de qué sociedad queremos —qué es una sociedad justa—, Rawls plantea un ejercicio mental cuya intuición central es el vínculo entre ignorancia y justicia. El mecanismo del velo pretende asegurar que una serie de individuos racionales y preocupados por sus propios intereses sean capaces de llegar a un acuerdo en un contexto de incertidumbre. Es decir, en una situación en la que desconocen cuáles podrían sus circunstancias personales (rico/pobre, enfermo/sano, creyente/ateo) bajo cualquiera de los escenarios particulares que se acordara. Difícilmente Cuca, a la que ya conocemos, apoyará una estructura de Estado anarcocapitalista que favorece los intereses de la población situada en el 1% más rico de la distribución si ella misma desconoce que pertenece a ese pequeño grupo de afortunados.

La noción de la justicia social de Rawls se propone desarrollar un índice que contenga todo aquello que los ciudadanos de sociedades plurales necesitan para perseguir sus proyectos de vida. Este índice se articula en términos de «bienes primarios», que incluyen tanto los naturales como los sociales. Los bienes primarios naturales son, básicamente, los talentos innatos (en el caso de Messi, por ejemplo, jugar al fútbol). Los

bienes primarios sociales se dividen en tres categorías: derechos y libertades fundamentales, oportunidades y, por último, riqueza e ingresos. Son estos bienes, oportunidades y recursos económicos los que va redistribuir la sociedad justa de Rawls, de acuerdo con dos principios: igualdad para las oportunidades y las libertades fundamentales, y prioridad para los recursos económicos (porque su redistribución ha de mejorar tanto como sea posible la situación del grupo social más vulnerable). La visión de la justicia social de Rawls justifica así una fuerte redistribución, que exige no solo la mejora sino también la maximización de la posición de los más pobres.

El capitalismo de bienestar del liberalismo igualitario

El sociólogo británico Thomas H. Marshall (1893-1981), que escribió la mayoría de sus trabajos más conocidos en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, afirmó que el Estado del bienestar supone la institucionalización de «la filosofía del socialismo». Básicamente, un Estado del bienestar consiste en gravar los ingresos de los (más) ricos para aumentar directa o indirectamente los de los (más) pobres. Esto es, redistribuir ingresos desde un extremo de la distribución hasta el otro, para compensar a quienes carecen de ingresos o bien los tienen pero son insuficientes para cubrir algunas de sus necesidades básicas. La concepción de la justicia como equidad de Rawls ha sido la teoría invocada más frecuentemente en los últimos años por el centroizquierda para apoyar el igualitarismo del capitalismo del bienestar. El objetivo de la agenda institucional del igualitarismo socialdemócrata consiste en garantizar que el ascensor social está bien engrasado pero que, al mismo tiempo, los supermercados no estén vacíos. El capitalismo del bienestar extendido a partir de 1946 fue la materialización histórica de esta concepción igualitaria de la justicia, que funciona como una hibridación de las ideas de libertad, igualdad y eficiencia.

LA CONTRARREVOLUCIÓN ULTRALIBERAL: A CADA CUAL AQUELLO A LO QUE TIENE DERECHO

Sin embargo, los seguidores del contrato social tradicional no han sido los únicos en rechazar que la justicia social debe dar a cada uno lo que se merece. Desde el anarquismo de mercado (o anarcocapitalismo), el filósofo estadounidense Robert Nozick (1938-2002) también se opuso a esa idea. ¿Por qué?

Nozick y la justicia anarcocapitalista

Robert Nozick, autor de *Anarquía, Estado y utopía* (1974), se preguntó —desde el anarcocapitalismo— qué espacio hay para el Estado (si es que hay alguno) en una sociedad que se tome en serio los derechos de los individuos. Nozick no fue un anarcocapitalista convencido toda su vida, pues en sus años como estudiante en Princeton simpatizaba con el socialismo. Su conversión tuvo lugar cuando conoció al economista Murray Rothbard (1926-1995) —perteneciente a la corriente de pensamiento económico conocida como Escuela Austriaca—, para quien «lo más parecido al gobierno no es una empresa, sino el crimen organizado, y de hecho el Estado es la organización del robo sistematizado y con mayúsculas».⁴

A diferencia del libertarismo que caracteriza a los pensadores más representativos de la Escuela Austriaca —Friedrich Hayek (1899-1992), Milton Friedman (1912-2006) y Ludwig Von Mises (1881-1973)—, el de Nozick es un libertarismo deontológico. Mientras que Hayek rechazaba visceralmente los regímenes socialdemócratas como Francia, Suecia y Austria porque, «aunque con más lentitud y más indirecta e imperfectamente» que la planificación central, terminan conduciendo al totalitarismo, Nozick lo hace por razones de principio. Según el eslogan marxiano, una sociedad es justa si a cada cual se le recompensa de acuerdo con sus necesidades. Según el eslogan rawlsia-

no, si a cada cual se le recompensa de acuerdo con el principio de diferencia. Para Nozick esto es erróneo, porque la justicia no consiste en que el Estado asegure una distribución siguiendo un determinado patrón distributivo; la cuestión es si las instituciones (públicas y privadas) respetan los derechos y libertades fundamentales de los individuos.

Imaginemos que vivimos en una sociedad —por ejemplo, San Sebastián— que ha acordado vivir de acuerdo con ciertas reglas que regulan la (re)distribución, a las que llamaremos Distribución 1 (D1). En esta sociedad, LeBron James es un excelente jugador de baloncesto que termina el contrato con su equipo esta temporada, por lo que negocia con varios equipos que están interesados en ficharle para el próximo año. LeBron se decide finalmente por el club local, el Donostia Basket, pero fija una cláusula bastante curiosa en su nuevo contrato: en cada uno de los partidos que el Donostia Basket juegue en casa, el club deberá poner una hucha a la entrada del estadio en la que los espectadores introducirán dos euros si quieren ver el partido. Esa recaudación adicional completará el salario de LeBron.

Al cabo de seis meses, lo recaudado en las huchas suma aproximadamente un millón de euros, lo que sitúa a LeBron entre el 0,0001 % más rico de San Sebastián. El fichaje del jugador ha alterado la D1 por una nueva Distribución 2 (D2), que contiene una mayor desigualdad. Supongamos, además, que la sociedad de San Sebastián cuenta con una serie de mecanismos redistributivos —impuestos y prestaciones sociales— que le permitirían convertir la D2 en la Distribución 3 (D3). Así, la D3 tendría un resultado distributivo mucho más acorde con las preferencias igualitaristas que los ciudadanos de San Sebastián mostraban antes de que el fichaje de LeBron alterara la distribución de ingresos. ¿Qué

problema podría haber en que San Sebastián activara esos mecanismos redistributivos?

Según la concepción de la justicia del anarcocapitalismo defendida por Nozick, el problema es que el Estado no es quién para alterar los resultados del mercado.⁵ En la medida en que los espectadores fueran legítimos propietarios de sus dos euros y las transacciones que tuvieron lugar para convertir D1 en D2 —el acto de depositar esos dos euros en la hucha, básicamente— fueran también justas, ¿dónde está la injusticia que autoriza a poner en marcha los mecanismos redistributivos para rectificar ese resultado? Si los donostiarra aficionados al baloncesto están encantados de pagar esos dos euros extra por ver el *show time* de LeBron, ¿qué argumento podrían invocar terceros no involucrados en la transacción para quitarle una parte (considerable) del dinero que los aficionados entregan con enorme gusto cada vez que acuden al pabellón? ¿Qué tienen que decir (qué tenemos que decir) los igualitarios frente al «argumento LeBron» de los libertarios anarcocapitalistas?

El Estado mínimo del anarcocapitalismo

Para Nozick, la primera pregunta de la filosofía política es si debería haber un Estado. ¿Por qué no vivir en la anarquía (de mercado)? En la primera parte de su libro *Anarquía, Estado y utopía*, trata de justificar la existencia de un Estado mínimo, limitado a las funciones de protección, como una situación preferible a aquella en la que incluso la protección y la seguridad son confiadas al mercado. Este Estado escuálido debe asegurar los principios que definen los contornos de la justicia anarcocapitalista:

1. La autopropiedad. Todo individuo tiene derecho al control de su cuerpo, su mente y su propia vida. Este compromiso hace que muchos libertarios apoyen la eutanasia o el consumo de drogas pero rechacen los impuestos.

2. La apropiación original. Una persona es propietaria legítima de una pertenencia si tiene derecho a ella por haberla adquirido de una manera legítima.
 3. La transferencia legítima. Una persona es propietaria legítima de una pertenencia si la ha obtenido por una transferencia voluntaria de la persona que antes era su legítima propietaria.
-

Dicho muy brevemente, la respuesta es que los mercados no flotan en el vacío (regulatorio). Por mucho que uno se haya atiborrado a vídeos de Juan Ramón Rallo —el Milton Friedman de Benicarló, para entendernos— y libros de Ayn Rand en su adolescencia, no hace falta ser doctor en Derecho Mercantil para saber que los mercados requieren, para su propia existencia, de la presencia de normas que regulen los derechos de propiedad de las partes, el instrumento de intercambio, los modos de cumplimiento, reclamación y restauración de los derechos en caso de incumplimiento, la protección frente a terceros que intenten ilegítimamente entorpecer o impedir el cumplimiento del intercambio, etcétera.⁶ La ley mercantil difícilmente puede invocarse en medio de la ley de la selva.

Libertarismo, de izquierdas y de derechas

El libertarismo contemporáneo —que aboga por los derechos de propiedad privada y defiende la distribución de los recursos económicos a través de la economía de mercado, basada en la relación entre la oferta y la demanda— se ha hecho prácticamente equivalente al libertarismo anarcocapitalista o de derechas. Sin embargo, esto puede inducir a confusión, no solo porque en el ámbito de la política social —aborto, matrimonio homosexual, legislación sobre creencias religiosas— el libertarismo tiende a ser liberal o «de izquierdas», sino porque junto al libertarismo

anarcocapitalista a la Nozick existe otra versión progresista que difiere en un aspecto relevante de la anarcocapitalista.

Inspirado por el revolucionario estadounidense de origen inglés Thomas Paine (1737-1809) y su idea de que en el primitivo estado de naturaleza toda la tierra era de propiedad común, para el libertarismo de izquierdas el principio de la apropiación original no significa que el primero que reivindica la propiedad de algo se convierta en su legítimo propietario (*first-come, first-served*). Al contrario, una apropiación solo es legítima si el propietario paga una compensación al resto de los individuos de la comunidad equivalente al valor de mercado de aquellos recursos de los que se ha apropiado (en forma de una renta básica universal, por ejemplo).

Ahora bien, sea en la versión que sea, el libertarismo implica comprometerse con un capitalismo de *laissez faire*, es decir, de «dejar pasar» libremente, sin que el Estado intervenga en asuntos económicos. El principio de autopropiedad que asumen por igual los libertarios de izquierdas y de derechas significa que todos somos dueños de nuestros propios talentos, así como de los frutos que obtenemos cuando los ponemos a trabajar. Es decir, significa que gravar las rentas del trabajo con impuestos es ilegítimo. De ahí que la única política redistributiva al alcance de los libertarios de izquierdas sea la implantación de una renta básica universal financiada con cargo a la explotación de recursos naturales que son propiedad de todo el mundo, pero no con cargo a los ingresos salariales (porque, como acabamos de decir, el Estado no está autorizado a gravar rentas que son el resultado de poner nuestros talentos a trabajar).

EL REFORMISMO DE TERCERA VÍA: A CADA CUAL SEGÚN SUS DECISIONES

Desde mediados del siglo xx, la forma típica de enfrentar las diferencias entre los más ricos y los más pobres ha sido

el igualitarismo de impuestos y prestaciones sociales. La industrialización posterior a la Segunda Guerra Mundial, los cambios asociados a la aprobación de los Acuerdos de Bretton Woods (1944) y la universalización de la educación permitieron un crecimiento económico basado en la igualdad, porque los incrementos de productividad se transmitieron a prácticamente todos los grupos de la producción. Fue también en la segunda posguerra mundial cuando se extendió el universalismo como eje de la política social, por el que todos los ciudadanos son beneficiarios de las prestaciones sociales como derecho subjetivo.⁷ Los Estados del bienestar asumieron, durante su fase de construcción, el objetivo de no dejar a nadie fuera de su protección. De ahí que las décadas inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial sean llamadas «la edad de oro del capitalismo de bienestar». Pero la idea de que la justicia social consiste en redistribuir las rentas de mercado es mucho más moderna de lo que podría parecer. Incluso para la tradición socialdemócrata.

La socialdemocracia nació a finales del siglo XIX en países como Alemania, Francia y Reino Unido, y en ciudades que habían sido muy rápidamente industrializadas. En sus orígenes, la socialdemocracia surgió de elementos politizados de la clase trabajadora agrupados en torno a partidos y sindicatos fuertes, con el objetivo de aumentar el poder de negociación de los trabajadores y mejorar así las condiciones laborales (salario mínimo y jornada máxima, descansos, etcétera). Esto es, con el objetivo de suavizar lo que algunos de los primeros líderes y teóricos del movimiento socialdemócrata veían como las consecuencias inevitables de la industrialización.⁸

Entre esos teóricos destacó el político alemán Eduard Bernstein (1850-1932), que recogió sus ideas principales en *Las precondiciones del socialismo* (1899). En este libro, Bernstein rechaza la teoría materialista de la historia de

Karl Marx, que ve en el desarrollo de los modos de producción la fuerza que determina la vida social y provoca la transición de un régimen social a otro. Bernstein pensaba que no había ninguna razón por la cual el capitalismo estuviera condenado a derrumbarse inevitablemente debido a sus crisis cíclicas y al empobrecimiento extremo de una parte de la población. De hecho, sostenía que el capitalismo había demostrado ser un sistema económico flexible, capaz de sostenerse a sí mismo al menos en el futuro inmediato.

Bernstein rechazó también la doctrina marxista de la lucha de clases y su corolario de que la clase trabajadora debía monopolizar el poder político cuando lo alcanzara. Al contrario, subrayaba la importancia de las alianzas entre miembros de distintos grupos o clases sociales para lograr los objetivos de la socialdemocracia. Más aún, presentó la socialdemocracia como la heredera legítima del liberalismo, aunque con la diferencia de que mientras para este el objetivo era el desarrollo y la protección de la libre personalidad, la socialdemocracia aspira a completar la lucha emprendida por el liberalismo desatando a las personas «de cualquier coacción de tipo económico en sus acciones y elecciones profesionales».⁹

Sin embargo, Bernstein no fue demasiado preciso en cuanto a la agenda institucional que podría materializar esta revisión socialdemócrata del socialismo marxista. En 1939, cuando comenzó la Segunda Guerra Mundial, la pregunta sobre cuáles eran las políticas que podrían concretar de forma más efectiva la concepción socialdemócrata de la sociedad justa no tenía respuesta.

Una vez acabada la contienda, y de la mano del keynesianismo —la corriente económica elaborada por el economista británico John Maynard Keynes que proponía dotar a los Estados del poder necesario para estabilizar la economía en caso de recesión o crisis mediante la política

fiscal—, se estableció un cierto consenso en los países industriales en torno a que las medidas necesarias para el buen funcionamiento de la economía debían asegurar el pleno empleo, unas condiciones dignas de trabajo y la erradicación de la pobreza. Es decir, se estableció un cierto consenso acerca de que los objetivos de la política económica y los de la socialdemocracia eran esencialmente los mismos. Eran días de vino y rosas para la socialdemocracia europea.

Pero la década de 1970 marcó un punto de inflexión. Estados Unidos, primero, y el Reino Unido, después, comenzaron a comprobar cómo la reducción de la desigualdad podía ser simplemente un bonito pero efímero sueño de posguerra. El historiador Ben Jackson, de la Universidad de Oxford, afirma que los logros distributivos que ha logrado históricamente la socialdemocracia —el Estado del bienestar, los sindicatos y los impuestos progresivos— no son solo el resultado del apoyo popular a propuestas más o menos complejas elaboradas por lóbregos consejos de sabios, sino también el producto de un discurso político dirigido a persuadir al electorado de los beneficios de las políticas redistributivas. A partir de esos años, sin embargo, una de las críticas más habituales a los Estados del bienestar es que sus políticas promueven una concepción muy débil de la responsabilidad individual, promoviendo así el gorroneo. El Estado del bienestar es tan generoso —continúa la crítica conservadora— que en muchas ciudades hay barrios donde familias enteras de supuestos «pobres» se pasan el día en el sofá viendo series en televisiones de plasma y tomando alimentos y refrescos hipercalóricos... todo ello pagado con cargo al contribuyente, claro.

En las últimas dos o tres décadas, una parte del electorado socialdemócrata ha pasado de pensar que cuestiones sociales como la pobreza o el desempleo responden en muchos casos a causas estructurales y deben ser una

prioridad para los decisores públicos a considerar que, en muchos casos, se deben a un comportamiento más bien negligente favorecido por las políticas absurdamente paternalistas del Estado del bienestar, de modo que el individuo ha de asumir toda la responsabilidad. ¿Cómo se explica un giro tan grande en la visión socialdemócrata de la justicia social?

Si continuamos rastreando por la senda de filosofía política contemporánea, tras Rawls y Nozick ahora le toca entrar en escena a Ronald Dworkin (1931-2013). Dworkin era un filósofo del Derecho y de la política estadounidense, famoso por su agilidad mental y su capacidad para armar un discurso de más de una hora con absoluto orden y sin la ayuda de ningún papel ni Powerpoint, que elaboró su teoría de la justicia como una tercera vía entre la vieja izquierda y la vieja derecha. La vieja izquierda, afirmaba, había insistido correctamente en que la comunidad tiene la obligación de mostrar una igual preocupación y respeto por todos los ciudadanos, pero definieron esa igual consideración y respeto de una forma que difuminaba la responsabilidad individual. Los conservadores, tanto los antiguos como los modernos, habían insistido correctamente en el valor de la responsabilidad individual, pero la definieron de una forma que ignoraba la responsabilidad colectiva. Tener que escoger entre dos visiones erróneas no es solo un plan escasamente atractivo, pensaba Dworkin, sino que además es innecesario, porque tenemos la oportunidad de construir una tercera vía que supere esos errores.¹⁰

Ronald Dworkin y la mala suerte

Elaborada diez años después de la de Rawls y siete después de la Nozick, la visión de la justicia social de Dworkin dibuja un liberalismo más o menos igualitario y muy sensible a la responsabilidad individual. Supongamos que María y Elena han tenido

exactamente las mismas oportunidades en la vida, pero María decidió correr el riesgo de pedir un préstamo para estudiar en la universidad mientras que Elena se decidió por la más conservadora opción de continuar el negocio familiar (un bar de tapas en un barrio del extrarradio). Algunos años después, María ha conseguido devolver íntegramente el préstamo gracias al fantástico sueldo que le pagan como analista de riesgos en un gran banco, mientras que a Elena le ha ido francamente peor porque, después de tener que cerrar el bar por la crisis y agotar la prestación de desempleo, lleva casi dos años sin ingresar un solo euro. O sea, María ha ingresado unos 200.000 euros en los dos últimos años, mientras que Elena ha ingresado 0 euros. ¿Estas desigualdades son compatibles con una visión igualitaria de la justicia o deberían ser neutralizadas mediante alguna compensación para Elena, la más adversa al riesgo?

Dworkin cree que esta desigualdad es justa y que las personas que no se arriesgan, como Elena, no deberían ser compensadas, ya que «la gente debería pagar el precio de la vida que ha decidido vivir». El precio de una vida más segura *a priori*, en la que la obtención de ingresos proviene de heredar el negocio emprendido por un familiar, es precisamente renunciar a toda oportunidad de obtener una parte de los ingresos cuya expectativa anima a otros a correr el riesgo. A esto Dworkin lo llama «suerte elegida» (o merecida), por oposición a la «suerte bruta» (o inmerecida) proveniente de circunstancias azarosas tales como ser alcanzado por un rayo o nacer con una ceguera o una discapacidad.

Imaginemos ahora que Cristina ha nacido con una parálisis en ambas piernas, de manera que es justo que una parte del sueldo que el banco paga a María termine financiando, a través del Estado del bienestar, una silla de ruedas para ella. Elena prefirió la comodidad de los ingresos heredados al riesgo de endeudarse para aumentar su capital humano y sería injusto que María, a través del Estado del bienestar, sea quien termine financiando la elección de Elena. Por mucho que María tenga un

buen salario anual y Elena no ingresa nada. Como se ve, el igualitarismo de la responsabilidad individual es compatible con grandes desigualdades.

Dworkin pensaba que la idea de la vieja izquierda igualitarista de que una sociedad justa es aquella que maximiza las oportunidades y el bienestar de los más pobres es errónea, porque en ella se esfuma la responsabilidad individual. Para Rawls, la sociedad tiene la obligación de maximizar el bienestar del individuo que menos bienestar tiene, y ello con independencia de si se trata de un trabajador pobre que reparte pizzas con su bicicleta o de un tipo que no encuentra trabajo porque abandonó de forma temprana el colegio para tunear su *scooter* con lo que sacaba del menú de hachís. Es decir, con independencia del proceso que les ha llevado a ser pobres. El reto al que se enfrenta el igualitarismo socialdemócrata *à la* Rawls es, por tanto, según el igualitarismo socioliberal de Dworkin, actualizar su agenda socioeconómica y la estructura institucional que la encarna; esto es, el Estado del bienestar.¹¹ Porque es injusto que el Estado exija, por la vía impositiva, que la gente que trabaja duro mantenga a una parte de la población cuyo único oficio conocido es obtener una prestación tras otra en los servicios sociales mientras se atiborra a ganchitos, bebidas hipercalóricas y series de Netflix en el salón de su casa.

El Estado como empresa de seguros con tanques

En un artículo publicado en 2013 en su blog de *The New York Times*, el economista estadounidense Paul Krugman resumía el papel del Estado en nuestras sociedades con la imagen de la empresa de seguros (con tanques). Básicamente, una empresa de seguros vende protección contra el riesgo de una pérdida improbable, pero cuya materialización supondría un desastre.

Como es probable que no tengamos recursos suficientes para afrontar las consecuencias de un incendio en nuestra casa, por ejemplo, transferimos ese riesgo a la empresa aseguradora a cambio del pago de una prima.

El modelo de Estado de la socialdemocracia de Tercera Vía se construye sobre la idea del Estado como complemento al mercado (cuando este falla). Desde esta visión, la intervención pública solo debe producirse para hacer frente a los fallos del mercado debidos a monopolios, externalidades, bienes públicos... En definitiva, la competencia es la regla por defecto y la intervención pública solo se justifica en dos casos: cuando el mercado falla y cuando la justicia demanda compensar las desigualdades por circunstancias que escapan a nuestro control, como nacer con una discapacidad o ser alcanzados por un rayo, por ejemplo.

Casi cuarenta años después del Programa de Bad Godesberg, Bill Clinton basó su campaña presidencial de 1996 en la promesa de «acabar con la asistencia social tal y como la hemos conocido hasta ahora», porque el sistema entonces vigente había fracasado: el Estado gastaba demasiado en prestaciones porque se había convertido en una máquina de alimentar gorriones. El igualitarismo de la Tercera Vía pone el énfasis en que los individuos deben cargar con las consecuencias de sus decisiones. Es razonable que una persona elija dedicarse a surfear todo el día en Tarifa. Pero entonces no puede pretender acceder al sistema de prestaciones del bienestar, porque eso sería tanto como transferir el coste de sus decisiones a terceros. Un Estado como empresa de seguros con tanques está para intervenir en casos de catástrofe (huracanes, terremotos) o en aquellos ámbitos donde el mercado produce resultados ineficientes, no para alimentar surfistas ni gorriones del bienestar.

El intento de reforma más importante fue la Tercera Vía. Asumiendo que existe un *trade-off* entre igualdad y efi-

ciencia, la noción de la justicia social de la Tercera Vía se construyó sobre la idea de que la mejor forma de asegurar que los supermercados estén abastecidos no es interferir en el funcionamiento de los mercados —como querrían los socialistas— ni dejarlos flotar en el vacío regulatorio —como querrían los anarcocapitalistas—, sino una tercera vía intermedia consistente en dejar funcionar los mercados libremente, primero, y compensar a los perdedores de la economía de mercado, después. La Tercera Vía asume así una división del trabajo entre mercado y Estado. Mientras que el primero se encarga de la producción, aplicando el principio de eficiencia, el Estado asume la redistribución basándose en el principio de igualdad. El mercado, aseguraba Dworkin, no solo es un mecanismo razonablemente eficiente de asignación de recursos —o, como mínimo, bastante más eficiente que el planificador omnisciente—, sino que debería ser una pieza central en toda teoría de la justicia igualitaria. Y ello por razones prácticas, pero también normativas. En *Justicia para erizos* (2011), su último libro, Dworkin expresó así esta convicción:

Una economía de planificación centralizada o socialista en la que los precios, los salarios y la producción sean fijados colectivamente por funcionarios públicos sería una realización muy imperfecta de nuestros valores. Las decisiones de una economía de planificación central son colectivas: reflejan una decisión colectiva acerca de qué metas personales, y por consiguiente qué recursos, son más adecuados para una vida buena. Un mercado libre no es enemigo de la igualdad, como a menudo se suele presumir, sino indispensable para una verdadera igualdad. Una economía igualitaria es una economía básicamente capitalista.¹²