

SOBRE EL LIBERTARIANISMO DE MICHAEL OTSUKA

Nicolás Maloberti

De acuerdo al llamado libertarianismo de izquierda, los individuos tienen un derecho de propiedad sobre sí mismos tan estricto como aquél sostenido por los libertarios clásicos, tales como Murray Rothbard y Robert Nozick. Este derecho implica la ilegitimidad de comunes medidas paternalistas y moralistas, como podrían ser la penalización del consumo y venta de drogas o la prohibición del comercio de órganos. Pero también implica que los individuos tienen derecho al superior ingreso que puedan derivar del uso de sus capacidades y talentos naturales, pues a ellos se los considera como propietarios tanto de su cuerpo como de su mente, y del fruto de su trabajo. La diferencia entre los libertarios clásicos y los libertarios de izquierda radica en que estos últimos sostienen que la apropiación original de recursos *naturales* debería estar restringida de acuerdo a ciertas consideraciones igualitarias. En la primera parte de su libro, titulado *Libertarianism without Inequality*, Michael Otsuka (2003) propone una formulación novedosa de esas consideraciones. En la segunda y tercera parte, Otsuka ofrece sus perspectivas sobre otras discusiones características de la tradición Lockean a la cual él adhiere.

Auto-propiedad y propiedad del mundo

En general, las teorías igualitarias de carácter liberal proponen que la distribución de recursos sea sensible a las diferencias en talentos y habilidades naturales de los individuos. En términos más generales, el objetivo de la justicia distributiva es, en esta perspectiva, nulificar los efectos de la suerte “bruta” (Dworkin, 2000). Es decir, la suerte que no se puede conectar con las decisiones de los individuos, tal como es el caso, de nuevo, de nuestras propias habilidades naturales, o de las circunstancias económicas familiares

en las cual nos haya tocado nacer. Debido a que dentro del igualitarismo liberal se reconoce a los individuos libertad de asignar sus recursos de acuerdo a sus propios deseos, y debido a los diferentes riesgos que ellos decidan correr, la distribución resultante podrá terminar siendo significativamente desigual. Aun así, se ha mantenido que esta preocupación igualitaria por nulificar los efectos de la suerte “bruta” contradice al derecho de propiedad sobre uno mismo (Nozick, 1974; Cohen, 1995). Pues los individuos de mayores talentos y habilidades son forzados a renunciar al ingreso que esas capacidades les han permitido obtener, para compensar a aquellos menos afortunados.

Otsuka, sin embargo, sostiene que esa apreciación sobre la supuesta incompatibilidad de la propiedad de uno mismo y una distribución igualitaria se basa en un error. Esto sería cierto sólo cuando el ingreso en cuestión se haya generado independientemente del uso de recursos naturales. Pero si esto no es así, debemos primero especificar quién tiene derecho a esos recursos (p. 30).

Los libertarios clásicos piensan que los individuos tienen derecho a apropiarse recursos naturales simplemente mediante un ejercicio de posesión, tal como podría ser la inversión de trabajo (Rothbard, 1982; Kirzner 1989). En una versión quizás más defendible, se requiere que esa apropiación no perjudique a otros individuos, en comparación con un escenario en donde esa apropiación privada no tiene lugar (Locke, 1690; Nozick, 1974). Esta es la llamada cláusula Lockean. Siguiendo a G. A. Cohen (1995), Otsuka sostiene que existen serias objeciones a esta particular concepción de la cláusula, y propone una formulación más robusta en su lugar. Esas objeciones tienen que ver con el importante peso moral que se le otorga a consideraciones que se consideran arbitrarias, como el mero hecho de ser el primero en realizar la posesión. De acuerdo a Otsuka, esas objeciones son superadas si sostenemos que la apropiación de recursos naturales es legítima cuando se dejan suficientes recursos para que todos los demás individuos puedan adquirir una porción igualmente ventajosa (p.25). Otsuka sostiene que una distribución de recursos es igualmente ventajosa cuando todos los individuos tienen la oportunidad de alcanzar el mismo nivel de bienestar (p. 26).

Así, Otsuka propone que los recursos naturales se distribuyan en una relación inversa a la distribución natural de talentos y habilidades entre los individuos. Aquellos de menores talentos y habilidades tendrán derecho a una porción mayor de los recursos naturales. Aquellos de mayores talentos, tendrán derecho a una porción menor. Con los recursos así asignados, nadie debería tener la oportunidad de conseguir un nivel de bienestar mayor que el resto. Las diferencias de bienestar entre los individuos deberían depender enteramente de sus elecciones personales, y no de las circunstancias en las que les ha tocado nacer. Para lograr este objetivo, Otsuka sostiene que también es preciso instaurar limitaciones estrictas al derecho de herencia (p. 38).

Otsuka mantiene que su interpretación igualitarista de la cláusula Lockean no viola el derecho a uno mismo por la simple razón que ese derecho no hace ninguna referencia a los recursos externos. Pero Otsuka pretende ir más allá, pues después de todo podríamos decir lo mismo de la propiedad colectiva de los recursos externos. El problema es que bajo la propiedad colectiva de recursos, el derecho de propiedad sobre uno mismo es puramente formal (Cohen, 1995). Pues, debido a la importancia de los recursos naturales para satisfacer virtualmente todos nuestros proyectos de vida, uno no podría derivar prácticamente ninguno beneficio de ser propietario de uno mismo a menos que consiga el acuerdo de los otros miembros de la colectividad con respecto al uso de esos recursos. Otsuka pretende demostrar que su interpretación de la cláusula Lockean es compatible con un derecho “robusto”, y no meramente formal, del derecho sobre uno mismo (p. 32).

La demostración de esa compatibilidad descansa en dos elementos. Primero, un requerimiento de asignar a cada individuo una porción de recursos naturales que garantice la subsistencia. Segundo, el supuesto que los individuos de mayores talentos tienen preferencias por un mayor bienestar material del obtenido en condiciones de subsistencia. Si se supone esto, será en su interés propio comerciar con aquellos menos talentosos que recibirán más recursos. Estos intercambios garantizarán que los menos talentosos cuenten con los beneficios del trabajo productivo de los más talentosos, y que esa “ayuda” se consiga sin necesidad de forzar a nadie. Así, el ideal igualitario de que nadie posea mayores oportunidades de bienestar que el

resto se realiza, de acuerdo a Otsuka, mediante “truly voluntary exchanges” (p. 33). La asignación desigual de recursos naturales, sumada a los deseos de los más afortunados en términos de talentos y habilidades por un mayor nivel de bienestar, resulta en una situación de intercambio que permite a los menos afortunados obtener una renta de los más afortunados, y así conseguir que todos mejoren sus condiciones sin forzar a ningún individuo a asistir a los demás (p. 33).

Otsuka reconoce las dificultades prácticas o de implementación de su propuesta. Su interés radica solamente en contestar a aquellos que sostienen la existencia de un conflicto entre la propiedad de uno mismo y la igualdad de recursos incluso en la ausencia de todo tipo de dificultades prácticas (p. 40). A este nivel, sin embargo, el valor de la contribución de Otsuka es debatible.

Para juzgar el valor de la contribución de Otsuka uno debe preguntarse por la medida en que su teoría contribuye a este debate sobre la importancia de factores moralmente arbitrarios en la definición de un régimen de derechos de propiedad. De acuerdo a la posición predominante dentro del igualitarismo liberal, la legitimidad de una distribución de recursos descansa en la medida en que se reduce el impacto de esos factores. De acuerdo a los libertarios clásicos, del hecho que los talentos y habilidades naturales sean arbitrarios desde un punto de vista moral no implica que no sean relevantes a la hora de determinar qué corresponde a quién (Miller, 1982; Lomasky, 1987; Schmidtz, 2006). Ciertamente, podemos reconocer que la mayor parte de las ganancias de Tiger Woods se deben a su increíble habilidad natural. Pero también podemos negar que esa sea una razón suficiente para privarlo de esas ganancias, y así compensar a quienes no cuenten con comparable destrezas naturales. Llegar primero que otros y apropiarse un espacio del mundo deshabitado puede ser también moralmente arbitrario. Pero, de nuevo, esto no implica que no sea un buen criterio para definir títulos de propiedad originales. Después de todo, es un criterio sumamente sencillo, que no requiere ningún tipo de deliberación colectiva y no introduce las complicaciones prácticas propias de sistemas alternativos.

Inicialmente, uno podría pensar que Otsuka contribuye a esta discusión al demostrar que el derecho de propiedad sobre uno mismo no es violado

mediante una distribución igualitaria, y de esta forma, el argumento libertario clásico contra las propuestas redistributivas de corte igualitario se debilita. Pero esta apreciación es ilusoria. Otsuka no hace más que cambiar los términos del debate. La disputa que tenía lugar a la hora de redistribuir los ingresos adquiridos por medios legítimos, ahora tiene lugar a la hora de decidir cuál debe ser la distribución original de recursos naturales. Es cierto que una vez que se ha realizado la distribución original en los términos que plantea Otsuka, la igualdad de oportunidades de bienestar se podría mantener mediante acuerdos voluntarios, y nadie sería forzado a contribuir al bienestar de nadie. Pero esto es una cuestión conceptual, no substantiva.

A veces decimos que la razón por la cual no se debe interferir con ciertas acciones es que los individuos tienen derecho a realizarlas. Pero esa razón, estrictamente hablando, no es la razón fundamental. La razón fundamental es la que nos lleva a decir por qué los individuos tienen un derecho a realizar esas acciones. Los libertarios clásicos se oponen a las redistribuciones de naturaleza igualitarista sosteniendo que se viola el derecho de auto-propiedad al forzar a los individuos a entregar el fruto de su trabajo que resulte del uso de sus capacidades naturales. Otsuka propone distribuir los recursos naturales de tal forma que el efecto de esas capacidades naturales se nulifique, y propone luego que todos los intercambios sean voluntarios para que así no se viole el derecho de auto-propiedad. Pero las mismas consideraciones que se presentaban para justificar la existencia de un derecho de auto-propiedad que circunscribía el uso apropiado de la fuerza en el caso de los intercambios, se presentarán ahora para circunscribir el uso apropiado de la fuerza en el caso de las apropiaciones originales de recursos naturales. En este sentido, uno puede juzgar la “demostración” de Otsuka como irrelevante.

La naturaleza contingente de la supuesta compatibilidad de un derecho robusto de auto-propiedad y la interpretación de Otsuka de la cláusula Lockeaná podría también considerarse problemática. Ciertamente, incluso la propiedad colectiva de los recursos naturales y la auto-propiedad son compatibles en el sentido que los individuos *podrían* alcanzar un acuerdo en donde todos tienen acceso al uso de los recursos externos necesarios para la realización

de sus proyectos personales. Se ha argumentado que este resultado es altamente probable si asumimos, entre otras cosas, racionalidad y un desinterés mutuo que excluya, por ejemplo, los deseos de controlar los destinos de otros individuos (Jedenheim-Edling, 2005). Pero el aspecto problemático de la propiedad colectiva es, precisamente, que concede a los individuos el poder normativo de controlar los destinos de los demás. La réplica que sostiene que de todas formas los individuos no tendrán demasiados incentivos de hacer eso si son racionales y desinteresados parecería ser irrelevante en este contexto. Pues la objeción es que esos individuos no estarían haciendo nada moralmente objetable si no prestaran atención a esos incentivos. De igual manera, uno podría argumentar que bajo la teoría de Otsuka, los menos aventajados tienen el poder de mantener a los más aventajados en condiciones de subsistencia. El hecho que no cuenten con incentivos suficientes para hacerlo sería también irrelevante. La objeción es que, de acuerdo a la teoría, ellos no estarían haciendo nada objetable si decidieran ignorar esos incentivos.

Uno podría también preguntarse por la consistencia teórica de la posición de Otsuka. ¿Por que aceptar que los individuos sí pueden usar sus talentos y habilidades en un hipotético escenario en donde no interviene la existencia de recursos naturales, y sin embargo son luego considerados como relevantes en la distribución original de esos recursos? ¿Por qué las consideraciones que se estiman de fundamental importancia a la hora de decidir la forma en que los recursos naturales van a ser utilizados, no tienen ninguna relevancia a la hora de decidir cómo nuestros talentos y habilidades son usados en la ausencia de esos recursos? Es cierto que los individuos no pueden atribuirse ninguna responsabilidad por la existencia misma de esos recursos naturales. ¿Pero cuál es la responsabilidad que pueden atribuirse con respecto a la existencia misma de sus talentos y habilidades naturales?

Castigo y defensa propia

La discusión previa ocupa sólo el primer capítulo de la primera parte del libro. En lo que resta de la primera parte, Otsuka trata de una posibilidad

que surge de esa naturaleza contingente de la compatibilidad entre el derecho a uno mismo y la interpretación igualitaria de la cláusula Lockeana. Es posible que los que tienen capacidades para realizar trabajo productivo no deseen comerciar con aquellos que no tienen esas capacidades. Estos últimos tendrán control sobre una porción significativa de recursos naturales que les permitirán igualar su oportunidad de bienestar entrando en intercambios con aquellos con capacidades productivas. Pero iría contra el derecho a uno mismo forzar a estos últimos a realizar esos intercambios. Para esos casos, Otsuka propone que se obligue a los “injustos”, es decir a aquellos que hayan violado los derechos de los otros, a trabajar o ceder parte de sus recursos (p. 42).

Otsuka cree que su postura no debería encontrar mayores objeciones entre libertarios. Pues la típica objeción libertaria contra la redistribución de recursos pierde fuerza cuando esa redistribución proviene de aquellos que, voluntariamente, hicieron algo que no tenían derecho a hacer. Incluso, Otsuka piensa que los igualitarios liberales podrían considerar su propuesta seriamente. Pues si bien las cargas no se obtienen de una forma igualitaria, sí se obtienen de una forma que tiene un importante grado de voluntariedad. Es difícil de creer, sin embargo, que tanto libertarios como igualitarios encontrarán esta propuesta tan atractiva como sugiere Otsuka. En general, los libertarios tienen grandes simpatías por una teoría del castigo fundamentalmente ligada a un derecho de la víctima a recibir compensación. Es la víctima, precisamente, y no la sociedad, a la cual se considera soberana en referencia al castigo. Por otra parte, la referencia al aspecto voluntario del castigo es problemática. Otsuka no intenta decir que apelando a esa supuesta voluntariedad se puede administrar el castigo que a uno se le ocurra. Pero no es enteramente clara cuál es la razón a la que Otsuka podría apelar para negar esa extrapolación.

Por otra parte, tampoco resulta clara la conexión entre esta propuesta y la justificación del derecho a castigar que Otsuka ofrece en la segunda parte del libro. Otsuka adopta la teoría del castigo elaborada por Warren Quinn (1985). Aquí, la idea principal es que uno no debe pensar el derecho a amenazar con castigar como derivado del derecho a castigar. Por el contrario,

el derecho a castigar se debe pensar como derivado del derecho a amenazar con castigar. Tenemos derecho a castigar simplemente porque tenemos un derecho a amenazar con castigar, fundado en la protección que esas amenazas nos brindan contra las agresiones a nuestra vida o nuestra propiedad. Ahora, si nouviésemos el derecho a castigar, esas amenazas carecerían de toda efectividad. Este es un enfoque que, aunque no sin dificultades, merece mayor atención de la que ha recibido. En este sentido, el esfuerzo de Otsuka es bienvenido.

Contrariamente a lo que sostiene Quinn, Otsuka cree que esa misma teoría justifica castigar a una persona con el objeto de disuadir a otras (p. 61). Uno podría encontrar en Otsuka una posición más intuitiva que la del mismo Quinn. Pero esto no es sorprendente. Otsuka desarrolla sus conclusiones directamente mediante una referencia a las intuiciones del lector, en contraposición a su perspectiva con respecto a la defensa propia desarrollada también en la segunda parte. Otsuka sostiene que no es permisible matar a un inocente en defensa propia, ya sea que se trate de un “agresor” inocente o de una “amenaza” inocente (p. 67). Un agresor inocente es una persona cuya motivación es ocasionar la muerte de uno, aunque esa motivación se halla completamente fuera de su control. Tal sería el caso de una persona que ha sido intoxicada por otra. Una amenaza inocente carece de esa motivación: son meramente sus movimientos o mera presencia lo que constituye un peligro similar para la vida de uno. Tal sería el caso de una persona que ha sido empujada de un edificio, y que nos impactaría en su caída. En ambos casos, Otsuka niega que tengamos derecho a proteger nuestra vida mediante cualquier acción que termine con la vida de esas personas.

El argumento de Otsuka es convincente. Desde el punto de vista de la responsabilidad moral, la situación de esas personas no es diferente de la de un “bystander” inocente. Imaginemos que, a menos que empujemos a una persona enfrente nuestro, seremos impactados por un proyectil. En este escenario, seguramente reconoceremos que no tenemos el derecho a empujar a esa persona con el objeto de salvar nuestra propia vida. Esa persona no tiene ningún tipo de responsabilidad moral sobre la situación que enfrentamos. El hecho que su muerte sea una condición necesaria de nuestra supervivencia,

no implica que tengamos derecho a matarlo. ¿Pero cuál es la diferencia, Otsuka pregunta, con los casos de agresores y amenazas inocentes?

Otsuka presenta un claro desafío a aquellos que niegan su tesis. Discernir las implicancias prácticas de esta tesis es otra cuestión. El capítulo en cuestión está repleto de ejemplos hipotéticos altamente improbables, o directamente inverosímiles. En ciertas circunstancias, el uso de estos ejemplos está justificado. El famoso caso del Trolley, por ejemplo, donde se debe elegir entre desviar un tren y ocasionar la muerte de una persona, o dejar que el tren siga su rumbo y ocasionar la muerte de cinco personas, se puede asociar a numerosos problemas políticos, donde la violación de los derechos de algunos es necesaria para salvaguardar los derechos de los otros. Lamentablemente, Otsuka no explora la relevancia práctica de su tesis; una relevancia que difícilmente el lector considere evidente.

Legitimidad política

En la tercera y última parte del libro, Otsuka discute el problema de la legitimidad política. Otsuka sostiene que una sociedad política es legítima si y sólo si cada miembro de esa sociedad ha dado su consentimiento a la correspondiente sujeción de una manera libre, racional, e informada (p. 90). Este consentimiento, nos dice Otsuka, no puede ser meramente hipotético. Debe ser real, aunque puede ser implícito en lugar de explícito. Una común línea de argumentación, que se origina en Hume, sostiene la irrelevancia normativa de cualquier acto de consentimiento implícito motivado por los significativos costos esperados de las alternativas. Pero Otsuka aquí apela a su propia teoría de la propiedad, y piensa que esa preocupación se mitiga una vez que todos los individuos tienen un acceso asegurado a una porción igualitaria de recursos externos (p. 91).

Otsuka nos dice que su teoría de la legitimidad política es voluntarista, en el sentido de brindar a la noción de consentimiento un rol fundamental. Otsuka también sostiene, sin embargo, que aquellos individuos que decidan vivir en la compañía de otros en cualquier territorio dado de un tamaño

significativo, tienen una obligación de renunciar a sus derechos naturales debido a las supuestas dificultades que surgirían en el correspondiente estado de naturaleza (p. 93). Uno podría entonces preguntarse sobre la naturaleza del problema que la referencia al consentimiento libre, racional, e informado pretende resolver. Otsuka no es exactamente claro en este sentido. Aparentemente, el problema surge cuando consideramos que algunos individuos podrían vivir relativamente aislados del resto. Estos individuos no tienen, de acuerdo a Otsuka, ninguna obligación de renunciar al ejercicio de sus derechos pues no han elegido interactuar, o más precisamente “entremezclarse”, con otros miembros de la sociedad. Solamente mediante esa particular forma de interacción surgen los problemas que sustentan la obligación de aceptar la existencia de un monopolio sobre el uso de la violencia.

Así, el consentimiento es importante para demostrar que esos individuos que ingresan en sociedades políticas, pero que no deciden “entremezclarse” tienen una obligación de renunciar a sus derechos, si así es exigido. Pues Otsuka dice que los miembros de esa sociedad pueden impedir la compra de territorios a aquellos que no estén dispuestos a renunciar a sus derechos. Después de todo, de acuerdo a la teoría Lockean de la propiedad, los propietarios de la tierra son soberanos sobre esa tierra. Ellos pueden excluir a otros de ingresar en ese territorio, o de permitir la entrada sólo en los términos impuestos. En este sentido, los que deciden vivir en ese territorio dan su consentimiento, aunque sea implícito, y deben someterse a las reglas establecidas por los propietarios, cualesquiera sean éstas. Debido a que todos los individuos tienen el acceso a una adecuada porción de los recursos naturales, esta elección no perdería su relevancia normativa como acto de consentimiento.

Otsuka sostiene que podrían formarse diversas comunidades gobernadas por distintas reglas. Aquellos que no desean pertenecer a ninguna de las comunidades, no podrían ser forzados a pertenecer a ellas. Estos individuos, en principio, retienen su derecho Lockeano a castigar a aquellos que violen sus derechos. Sin embargo, Otsuka no reconoce que estén autorizados a ejercerlo de ninguna manera significativa. Pues los conflictos entre los independientes entre sí y entre las comunidades políticas son legítimamente manejadas por

un “cuerpo gubernamental inter-político” (p. 108). Llamativamente, la legitimidad de este cuerpo tampoco descansa en el consentimiento. Descansa, una vez más, en la mera necesidad de evitar ciertas consecuencias altamente indeseables: “*Given the disorder and chaos which would ensue in the absence of such a governing body, all individuals would legitimately be subject to its authority—even those who do not consent to it*” (p. 108).

La teoría de Otsuka no es entonces una teoría voluntarista, y esto es de acuerdo a su propia definición. Es cierto que el estado justificado por Otsuka es uno bajo el cual se garantiza un derecho de asociación casi absoluto. En este sentido, podríamos decir que se aproxima al ideal voluntarista, como Otsuka mismo reconoce. No es claro, sin embargo, por qué, una vez que admitimos la validez de las consideraciones consequentialistas, ese derecho de asociación, como otras representaciones del derecho de propiedad de uno mismo, seguirían siendo tan estrictas como el autor pretende sostener.

En esta tercera parte, Otsuka trata también el problema de la soberanía intergeneracional. La pregunta es la siguiente: ¿Por qué las leyes promulgadas por las generaciones pasadas tienen un poder sobre las generaciones presentes? De acuerdo a Otsuka, y reconstruyendo un argumento de Jefferson en una famosa carta a Madison, tal poder no está justificado, y cada generación debería tener la oportunidad de rectificar o derogar las leyes promulgadas por generaciones anteriores (p. 136). Es posible que el lector encuentre esta discusión bastante peculiar si comparte las premisas Lockeanas que el autor dice sostener. El problema de la soberanía intergeneracional ciertamente podría surgir si consideramos a la mayoría como fuente de legitimidad, y a la justicia como un producto más que como una restricción de la deliberación democrática. Si creemos, por el contrario, que los individuos tienen ciertos derechos fundamentales, y que la única área legítima para el uso de la coerción estatal es la protección de esos derechos, no nos importará demasiado quién promulgó la ley, sino qué es lo que la ley indica. Es cierto que existen leyes que no tienen una relación directa con las demandas de la moral. Pero, justamente por esa razón, su importancia es sólo marginal.

BIBLIOGRAFÍA

- Cohen, Gerald A. (1995): *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald (2000), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jedenheim-Edling, Magnus (2005): "The Compatibility of Effective Self-Ownership and Joint World Ownership," *Journal of Political Philosophy* 13, pp. 284-294.
- Kirzner, Israel M. (1989): *Discovery, Capitalism, and Distributive Justice*, New York: Basil Blackwell.
- Locke, John (1960): *Second Treatise of Government*.
- Lomasky, Loren (1987): *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, Fred D. Jr (1982): "The Natural Right to Private Property," in Tibor Machan (ed.) (1982), Totowa: Rowan and Littlefield, pp. 275-287.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Otsuka, Michael (2003): *Libertarianism without Inequality*, Oxford: Oxford University Press.
- Quinn, Warren (1985): "The Right to Threaten and the Right to Punish," *Philosophy and Public Affairs* 14, pp. 327-373.
- Rothbard, Murray (1998): *The Ethics of Liberty*, New York: New York University Press.
- Schmidtz, David (2006): *Elements of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.