

# La Constitución en disputa

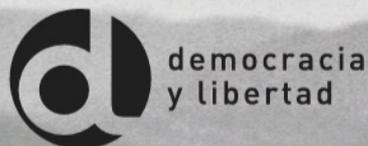
Miradas sobre el debate  
constitucional chileno

Felipe Schwember

Valentina Verbal

Benjamín Ugalde

(editores)



Armando Cartes - Arturo Fontaine - Benjamín Ugalde  
Claudio Palavecino - Constanza Hube - Eduardo Fuentes  
Felipe Schwember - Natalia González - Sofía Correa  
Valentina Verbal - Ximena Gauché

# La Constitución en disputa

## Miradas sobre el debate constitucional chileno

*Felipe Schwember, Valentina Verbal y Benjamín Ugalde*  
(editores)

Colección Actualidad



SANTIAGO  
2021

# ¿ESTE O AQUEL MODELO? COMUNIDAD, MERCADO Y SUBSIDIARIEDAD

Felipe Schwember

## 1. INTRODUCCIÓN

La subsidiariedad parece tener cada vez menos partidarios. Según avanza la discusión constitucional, se multiplican sus detractores o, al menos, aumenta la intensidad de las críticas en su contra. Es cierto que algunas de esas críticas son parciales o se fundan en un afán por rescatar la “verdadera” subsidiariedad del influjo pretendidamente desnaturalizador del liberalismo o de la presuntamente torcida o pobre aplicación que habría tenido durante la vigencia de la ya desahuciada Constitución del ‘80.<sup>1</sup> Pero, como fuere, parece ser que la adhesión al estado subsidiario disminuye a medida que crece la preferencia por el Estado de bienestar o solidario.

Ese desplazamiento sirve para describir el *quid* del debate constitucional, que no sería otra cosa que una controversia entre los partidarios del Estado subsidiario, por una parte, y los partidarios del Estado solidario, por otra. Así, por ejemplo, una de las aristas más importantes de ese debate, la tan sonada discusión acerca de la naturaleza y extensión de los derechos sociales, podría reescribirse dentro de las coordenadas fijadas por la disyuntiva entre subsidiariedad o solidaridad del siguiente modo: mientras el Estado subsidiario consagraría el *principio del mercado* como criterio de asignación –es decir, cada uno participaría de esos derechos según su “capacidad de pago”– el modelo del Estado solidario adoptaría el *principio de la ciudadanía*, conforme al cual la prestación de

<sup>1</sup> Algunos ejemplos de ello pueden encontrarse, por ejemplo, en Hugo E. Herrera, “Notas preliminares para una lectura no-dogmática del principio de subsidiariedad”, en Pablo Ortúzar (editor), *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado* (Santiago: IES Chile 2015), 97-112; en Daniel Mansuy, *Nos fuimos quedando en silencio. La agonía del Chile de la transición* (Santiago: IES Chile, 2016); o en Matías Petersen Cortés, “Subsidiariedad, neoliberalismo y el régimen de lo público”, en Pablo Ortúzar (editor), *Subsidiariedad*, 139-167, que pretende demostrar que la “formulación clásica” de la subsidiariedad es preferible y “más robusta” que la formulación “neoliberal”.

los derechos sociales –los derechos que se estiman fundamentales para la plena participación en la comunidad política– adquiere un carácter universal. Lo que en el Estado subsidiario se realizaría de modo parcial –y presumiblemente mal– por medio del mercado y la focalización de bienes en los más desfavorecidos, en el Estado solidario se realizará de modo total –y presumiblemente bien– mediante la universalización de las prestaciones que constituyen los derechos sociales. O, dicho aún de otro modo, lo que bajo un Estado subsidiario sería eventual y contingente –la participación en los bienes que permiten el ejercicio pleno de la ciudadanía– en el Estado solidario sería cierto y seguro.

Sin embargo, la controversia entre los partidarios de la subsidiariedad y la solidaridad no se agota en sus diferencias sobre los derechos sociales, el concepto de ciudadanía y el orden público económico. A todo ello –que ciertamente no es poco– se debe sumar la controversia acerca de lo que podría llamarse la *insociabilidad* de la subsidiariedad. Este reproche acusa a la subsidiariedad de debilitar los lazos comunitarios y de promover el individualismo: en virtud del principio del mercado –del “economicismo”, como gustan decir a algunos–<sup>2</sup> la subsidiariedad entregaría las relaciones sociales y su comprensión a la lógica de los intercambios comerciales, al individualismo. Con ello contribuiría, incluso contra sus propias pretensiones, a la disolución de los vínculos que unen a los cuerpos intermedios: en lugar de fortalecer las comunidades, la subsidiariedad (al menos tal como se la ha aplicado en Chile) terminaría por despojar a las personas de sus redes y entornos sociales para dejarlas solas ante el Estado. La ontología social del Estado subsidiario estaría compuesta, entonces, únicamente por individuos aislados, por una parte, y el Estado, por otra. Las comunidades intermedias (familia, iglesias, corporaciones gremiales, sindicatos, etcétera) tenderían a desaparecer bajo el peso de la subsidiariedad (*neo*)liberal de la Constitución del ‘80.

Este diagnóstico –que, con variaciones, comparten todos los críticos de la subsidiariedad, tanto de izquierdas como de derechas– lleva a los partidarios del Estado solidario a buscar un principio que permita aunar a la ciudadanía, un principio que permita superar la supuesta dislocación propiciada por la subsidiariedad y restablecer la unidad social. El Estado solidario constituiría un remedio a la insociabilidad del Estado subsidiario. Contra la insociabilidad, *solidaridad*.

En este trabajo me quiero detener en la primera de las dos aristas de la controversia entre los partidarios del Estado subsidiario y del Estado solidario que, para simplificar, pueden ser resumidas en los siguientes

<sup>2</sup> Mansuy, *Nos fuimos quedando en silencio*.

dos puntos: i) el problema de los derechos sociales y de la justicia social; ii) el problema de la pretendida (in)sociabilidad del Estado subsidiario (neo)liberal. Abordaré el primer punto con el propósito de ofrecer una defensa (neo)liberal del Estado subsidiario contra sus críticos. La idea que quiero defender, en último término, es que, pese a sus reproches y reticencias, *el Estado subsidiario es superior al Estado solidario*. Para ello –y luego de referirme someramente a las discusiones intestinas entre los partidarios de la subsidiariedad, especialmente en la derecha– ofreceré primero una posible justificación del principio de subsidiariedad a partir de premisas liberales. Digo “posible” porque dicha justificación no pretende excluir otras justificaciones alternativas, ni liberales ni de otro tipo. Varios caminos conducen a la subsidiariedad, del mismo modo que varios caminos conducen al Estado de bienestar. Aquí quiero ensayar uno que, espero, resulte, si no aceptable, al menos compatible, en términos generales, con otras concepciones de la subsidiariedad. Con esta justificación posible de la subsidiariedad no quiero desmentir *todos* los argumentos que se han esgrimido contra la subsidiariedad sino, más bien, mostrar que ellas no alcanzan a todas las formas posibles de subsidiariedad liberal. Los detractores de la subsidiariedad han rechazado, o bien la subsidiariedad como tal, o bien una versión de la misma que consideran degradada por el (neo)liberalismo. Ese rechazo ha ido precedido invariablemente por la decisión de discutir con una concepción caricaturesca del liberalismo. Por lo mismo, varias de esas críticas –que algunos estiman fatales para la subsidiariedad– se debilitan o pierden su eficacia cuando se las confronta con una versión no caricaturesca del liberalismo. El lector puede pensar, quizás, que esta argumentación es excesivamente teórica. Lo es, pero me embarco en ella porque las críticas a la subsidiariedad por parte de varios de sus detractores –particularmente los de derecha– descansan, me parece, en confusiones conceptuales<sup>3</sup> que oscurecen, tanto el principio que se discute, como los hechos sobre los cuales ha de aplicarse.

<sup>3</sup> Pienso aquí, sobre todo, en las críticas a la subsidiariedad que han hecho Mansuy, *Nos fuimos quedando en silencio* –que parece seguir a Renato Cristi– o a Herrera, “Notas preliminares”. Este último sostiene que la derecha ha defendido y aplicado la subsidiariedad de modo dogmático y/o “abstracto”. Ciertamente, una cosa es defender un principio y otra aplicarlo correcta u oportunamente. Puede que ese no haya sido el caso en la historia reciente, y que la derecha haya sido dogmática y/o torpe en ambas cosas. Sin embargo, Herrera sostiene que las dificultades de su aplicación provienen del hecho de que se ha dado primacía a la dimensión negativa del principio. Sin perjuicio de que la supresión de la primacía de la dimensión negativa del principio no garantiza la correcta aplicación del mismo, lo cierto es que, con dicha supresión (cuando no “inversión”),

La subsidiariedad supone una cierta concepción de los derechos y de la justicia social. Después de exponer mi versión de la misma, me referiré a algunas de las críticas que me ha dirigido Fernando Atria. Sostendré que mi argumentación en favor de la subsidiariedad no conduce, como él afirma, al *régimen de lo público* que promueve junto con Guillermo Larraín, José Miguel Benavente, Javier Couso y Alfredo Joignant.<sup>4</sup> Sostendré, además, que *el liberalismo es normativamente superior al socialismo* y que, en consecuencia, la versión de la subsidiariedad que aquí defiendo, con su concepción de la justicia y de los derechos sociales, es preferible al Estado solidario que él promueve.

Finalmente, me referiré brevemente a la acusación de insociabilidad. Dado que esta acusación descansa sobre muchos supuestos acerca del liberalismo, mi respuesta consistirá, en gran medida, en negar esos supuestos. Aunque en tales supuestos coinciden los críticos de izquierda y de derecha, hay una diferencia entre ellos: mientras los críticos de izquierda pretenden reemplazar la subsidiariedad por otro modelo, los críticos de derecha pretenden, únicamente, desterrar o reducir el liberalismo de ella, de modo de dejar que la “verdadera” subsidiariedad opere. Como espero que quede claro en este trabajo, estos últimos arrojan al niño junto con la bañera, no porque la subsidiariedad católica y la liberal sean lo mismo, sino porque, por mucho que les pese, tienen importantes coincidencias. Espero que este trabajo les ayude a convenirse del despropósito de su empeño.

## 2. LA DISPERSIÓN, EL “FUEGO AMIGO” Y EL CONSENSO ENTRECRUZADO ENTRE LOS PARTIDARIOS DE LA SUBSIDIARIEDAD

Antes de ofrecer mi propia argumentación, quisiera detenerme en el hecho –obvio, por lo demás– de que no existe una sola concepción de la subsidiariedad y de que, por lo mismo, existen muchas razones diferentes, tal vez incluso incompatibles entre sí, en favor de ella. Así,

---

Herrera está, en los hechos, promoviendo *otro principio*, un principio distinto al de la subsidiariedad, tanto en su versión tradicional católica como liberal. Algunas críticas a Herrera y/o Mansuy acerca de este punto se pueden encontrar en José Manuel Castro, “Los intelectuales y la incomprensión del Estado subsidiario”, en Claudio Arqueros y Álvaro Iriarte (editores), *Subsidiariedad en Chile. Justicia y libertad* (Santiago: Instituto Res Publica y Fundación Jaime Guzmán, 2016), y en Valentina Verbal, *La derecha perdida. Por qué la derecha en Chile carece de relato y dónde debería encontrarlo* (Santiago: Ediciones LyD, 2017).

<sup>4</sup> Fernando Atria et al., *El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público* (Santiago: Penguin Random House, 2013).

por ejemplo, hay partidarios de la subsidiariedad –la mayoría, probablemente– que se inspiran en la Doctrina Social de la Iglesia. De hecho, es esta tradición de pensamiento la principal valedora del principio de subsidiariedad, pues han sido los teólogos y filósofos católicos quienes más sistemáticamente han contribuido a su desarrollo.<sup>5</sup> Esta concepción tiene una inspiración aristotélico-tomista y, en muchos sentidos, se comprende a sí misma –o se comprendió así en su momento– como una alternativa, tanto al socialismo como al liberalismo.

No obstante, existen también otras concepciones de la subsidiariedad. La que aquí defenderé se inspira en una tradición liberal y, por tanto, ve la subsidiariedad, en lo fundamental, como un remedio a la falta de condiciones para el ejercicio de la propia libertad. Si el ideal del liberalismo es que la vida de cada persona no sea sino lo que una de ellas escoge para sí, entonces la creación de las condiciones que permiten la consecución más acabada de ese ideal resulta obligatoria para los liberales. El principio de subsidiariedad, en consecuencia, es parte esencial del liberalismo, tal como aquí se lo entiende.

Por esa misma razón, y contrariamente a lo que muchos podrían creer, el intento que aquí emprendo de ofrecer una cierta caracterización de la subsidiariedad, y razones en su favor a partir del liberalismo, no es en absoluto original. Se suma a otros tantos intentos semejantes que, desde distintas versiones del liberalismo, han sostenido que la sociedad, a través del Estado y no solamente de iniciativas privadas, tiene el deber de sostener a aquellos de sus miembros que no pueden valerse por sí mismos. Y aunque no empleen el término “subsidiariedad” para referirse al principio conforme al cual orientarse en el cumplimiento de ese deber, es claro que están pensando en algo como él cuando abogan por un determinado conjunto de prestaciones sociales focalizadas para cumplirlo.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Al respecto resulta particularmente importante la figura de Luigi Taparelli, cuya obra ha sido decisiva para el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia. Su formulación y explicación del principio de subsidiariedad se puede encontrar en el *Saggio teorico di dritto naturale appoggiato sul fatto* (1840-43), en el capítulo que trata del “derecho hipotático” (*dritto ipotattico*) y de la “asociación hipotática” (*associazione ipotattica*), entre los §§685-714. “Subsidiariedad” es la latinización del griego “hypotaxis” (ὕποταξις). Una genealogía del término se puede encontrar en Thomas C. Behr, *Social Justice and Subsidiarity. Luigi Taparelli and the Origins of Modern Catholic Social Thought* (Washington: Catholic University of America Press, 2019), 98 y ss. La edición española de esta obra de Taparelli fue publicada en Madrid, entre 1866 y 1868 bajo el título *Ensayo teórico del derecho natural fundado en los hechos*. Esta versión es la que se cita aquí.

<sup>6</sup> Claudio Santander afirma de un trabajo mío que: “tiene el interesante mérito, en primer lugar, de combinar conceptualmente dos tradiciones diferentes por

Así las cosas, de cara al debate constitucional, los partidarios de las diferentes concepciones de la subsidiariedad –digamos, para simplificar, los tomistas y los liberales– harían bien en tener en cuenta que sus respectivas concepciones solo coinciden parcialmente; que mientras unos parten de ciertas premisas, otros lo hacen desde otras; que, en cualquier caso, la subsidiariedad no se traduce en un conjunto inequívoco de medidas sociales ni conduce tampoco infaliblemente a un determinado diseño institucional; que la subsidiariedad, por el contrario, ofrece un amplio abanico de posibilidades. Así, por ejemplo, el impuesto negativo al ingreso de Friedman es una política pública perfectamente aceptable desde el punto de vista de la subsidiariedad, del mismo modo que lo son la prestación de servicios sociales directos por parte de organismos estatales o indirectos, a través de particulares que reciben alguna subvención del Estado. Es y será una cuestión abierta cuál de todas esas políticas es la más conveniente para un momento, lugar y materia dados.

En el último tiempo, los diferentes partidarios de la subsidiariedad han convivido mal entre sí. Algunos intelectuales católicos próximos al comunitarismo han denunciado reiteradamente la distorsión que habría sufrido el principio de subsidiariedad consagrado en la Constitución de 1980, como consecuencia de su exposición a la influencia del liberalismo de Chicago o de Hayek.<sup>7</sup> Esa consagración, además, habría tenido

---

primera vez: el régimen de la subsidiariedad y el suficientarismo distributivo” Claudio Santander, “Igualitarismo económico y salario justo. Una crítica a la justicia libertaria”, *Hybris*, n.º 9 (2018): 152. Aunque se lo agradezco, creo que Claudio Santander me atribuye más mérito del que merezco. Aunque bajo diferentes etiquetas, creo que la combinación entre la subsidiariedad, el liberalismo y lo que hoy se conoce como “suficientarismo” se había intentado ya antes en varias ocasiones. En lo que sigue mencionaré algunas de ellas. La novedad de mi propia posición estriba, únicamente, y hasta donde se me alcanza, en la vinculación de ambas cosas a través de lo que Aristóteles llama “voluntad mixta”.

<sup>7</sup> Esa crítica se repite con variaciones en varios trabajos del libro Ortúzar (editor), *Subsidiariedad*, 28, cuyo “punto común”, en palabras del mismo Ortúzar, es “una fuerte crítica a la recepción que el principio ha tenido en Chile”. Así, por ejemplo, Letelier Widow critica la “implícita reducción de la subsidiariedad al ámbito de la economía”. Ver Gonzalo Letelier Widow, “Dos conceptos de subsidiariedad: el caso de la educación”, en Ortúzar (editor), *Subsidiariedad*, 116, que conduciría, en rigor, a otro principio basado en la eficiencia y que tendería, no a suplir, sino a *reemplazar* la actividad de las comunidades inferiores en favor del Estado. Por su parte, Petersen atribuye una versión, digamos, empobrecida del principio de subsidiariedad al “neoliberalismo”. El “paisaje institucional” de la sociedad a partir de la comprensión neoliberal de la subsidiariedad, dice, sería más pobre, pues se reduce esencialmente al Estado y el mercado. La razón de esa simplificación estriba en que

un efecto, a la larga, paralizante, aletargador, sobre los políticos e intelectuales de derecha, que se habrían obstinado en la defensa de una concepción pobre y estrecha de subsidiariedad.<sup>8</sup>

Puesto que esta denuncia pasa olímpicamente por alto, tanto el texto de la Constitución de 1980 como la historia reciente de Chile, resulta difícil atribuirle otra motivación que el intento, o bien de erradicar –o disminuir todo lo posible, al menos– la influencia del liberalismo (de lo que se entiende por tal) en la política chilena, o bien de cargar exclusivamente al neoliberalismo la responsabilidad por el descrédito del principio de subsidiariedad. En este sentido, el liberalismo –y de paso la derecha chilena en su conjunto– ha estado bajo el “fuego amigo” de tales comunitaristas, que además han “jugado sucio” sus cartas, en la medida en que, de modo deliberado o no, han contribuido a la caricaturización del liberalismo, como una doctrina esencialmente egoísta, indiferente al destino de los más desaventajados y/o apenas interesada en algo más que la economía. El liberalismo sería, según quienes esgrimen esta crítica, una doctrina *insociable*.

Más allá de sus inexactitudes académicas, el problema práctico de esta arremetida contra el liberalismo (o, más exactamente, contra la versión imaginaria de la subsidiariedad liberal que han construido los comunitaristas) es que dificulta la discusión política y la construcción de consensos entre los diferentes partidarios de la subsidiariedad. En su afán por rescatar el “verdadero” sentido de la subsidiariedad, los comunitaristas chilenos parecen más empeñados en desacreditar el liberalismo que en construir una coalición que compita con los partidarios del Estado de bienestar.

Seguramente es cierto que la aplicación de la subsidiariedad en Chile –e incluso su consagración en la misma Constitución de 1980– ha

---

el neoliberalismo arribaría al Estado subsidiario a partir de la necesidad de subsanar las fallas del mercado. Petersen Cortés, “Subsidiariedad, neoliberalismo y el régimen de lo público”, 148-153. Aquí, sin embargo, señalaré otras razones, diferentes de las fallas de mercado, en favor de la subsidiariedad neoliberal. De hecho, prescindiré deliberadamente de cualquier referencia a tales fallas de mercado. Asimismo, me abstendré de argumentar a favor del Estado subsidiario a partir de la eficiencia. Aunque no puedo extenderme aquí en ese punto, sospecho que la crítica de Gonzalo Letelier a la subsidiariedad está pensada contra una cierta visión del liberalismo que no es la que defiendo aquí. En la que aquí defiendo doy, además, por descontada la distinción entre la función propiamente subsidiaria y la función supletoria de la subsidiariedad, que es ocasional y accidental. La explicación de dicha distinción puede encontrarse, por ejemplo, en Antonio Millán-Puelles, *Obras completas*, vol. III (Madrid: Ediciones Rialp, 2013). Versión de *Kindle*.

<sup>8</sup> Mansuy, *Nos fuimos quedando en silencio*.

resultado muy diferente de lo que demanda la Doctrina Social de la Iglesia. Sin embargo, es igualmente cierto que las alianzas políticas no son posibles sobre la base de la pureza doctrinaria y que rara vez los partidarios de una teoría política tienen la oportunidad de aplicar con total libertad sus propios principios. Por esta razón, una vez que se abandona la discusión puramente teórica, a menos que estén en condiciones de ahorrarse cualquier alianza, los partes deben acomodar sus posiciones. La política requiere una cuota de pragmatismo. En consecuencia, no es razonable esperar, ni menos aún exigir, que los diferentes partidarios de la subsidiariedad (ni probablemente de ningún otro concepto o idea) coincidan en los fundamentos teóricos o filosóficos de dicho principio antes de aunar sus posiciones o formar una coalición en el debate público. En este sentido –y por utilizar la expresión *rawlsiana*– los partidarios de la subsidiariedad deben proceder sobre la base de un “consenso entrecruzado”, por el cual puedan defender una institucionalidad y una política común de subsidiariedad que, sin embargo, apoyan por razones diferentes. Ese programa común, que no exige renunciar a las diferencias ideológicas, es una forma de evitar que la dispersión teórica o filosófica de los partidarios de la subsidiariedad los conduzca, sin embargo, a la parálisis o ineficacia política. Aunque esa forma de consenso nunca dejará satisfechos a los más exigentes (mientras los hayekianos siempre pueden considerar que la fórmula es demasiado estatista, los comunitaristas que es demasiado individualista),<sup>9</sup> la posibilidad de su realización queda demostrada por la alianza entre liberales y conservadores en la política chilena y, tal vez más palmariamente aún, en la existencia del partido Unión Demócrata Independiente (UDI) en Chile, cuyo ideario es en sí mismo una síntesis entre liberalismo y conservadurismo (aunque no en el sentido peyorativo y esperpéntico en que señalan sus críticos).<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Obviamente, no todos los partidarios católicos de la subsidiariedad son comunitaristas, ni mucho menos. Muy por el contrario, algunos tienen una visión de la subsidiariedad que podría sin ninguna duda despertar la simpatía de liberales. Un ejemplo se puede encontrar en las siguientes líneas del filósofo católico Millán-Puelles: “Lo ideal sería que el Estado pudiera limitarse a la función propiamente subsidiaria. Tal es la consecuencia que lógicamente se desprende de todas las consideraciones anteriores. Y esta limitación sería lo ideal tanto para una sociedad consciente de sus responsabilidades y eficazmente dinámica y creadora, como para un Estado celoso de su más propia y específica función, que es esencialmente diferente de todas las que los particulares pueden ejercer”, Millán-Puelles, *Obras completas*, 215.

<sup>10</sup> Pienso aquí en Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle. Del liberalismo –uno de los progenitores del pretendido engendro neoliberal chileno– dicen, por ejemplo, que “en oposición a esta idea [el republicanismo], el polo lockeano [del liberalismo democrático] absolutiza la libertad y hace de la propiedad ilimitada su

Las simpatías transversales que despierta el pensamiento político y social de Röpke –un neoliberal conservador–<sup>11</sup> son otra prueba de ello.

---

símbolo más concreto. Locke busca brindar seguridad a los propietarios frente a la amenaza permanente de una mayoría desposeída. Para ello no duda en atribuirle prerrogativa al poder ejecutivo [...] La prerrogativa lockeana es un antecedente de lo que hoy se denomina constitucionalismo ejecutivo”. Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle, “Introducción”, en ellos mismos, *El constitucionalismo del miedo. Propiedad, bien común y poder constituyente* (Santiago: LOM Ediciones, 2014), 22. Sin embargo, Locke *no cree* que la libertad sea absoluta o la propiedad ilimitada. Tampoco se sigue eso del hecho de que crea que son derechos naturales o prepolíticos. Tampoco dice nunca Locke que la prerrogativa sea establecida para conjurar la amenaza de los pobres, como le endilgan Cristi y Ruiz-Tagle. Por el contrario, señala expresamente que las facultades discretionales que otorga la prerrogativa deben ser ejercidas “según lo que el bien público y el beneficio del pueblo requieran”. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, traducido por Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2000), §159; esa afirmación es concordante con su definición de la prerrogativa, de la que dice que “no es otra cosa que el poder de hacer un bien público, sin regla alguna” (§166). Y en todo este tratamiento de la prerrogativa, Locke no es particularmente original ni se aleja mucho de lo que los escolásticos afirmaban acerca de la necesidad de obrar en ciertos casos sin atenerse a la letra de la ley. Al respecto se puede consultar, por ejemplo, la I-IIae, q. 96. a. 6 de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Luego Cristi confunde la definición nominal de propiedad con su justificación (i.e., con lo que Kant denominaría su “deducción”) y dice, entonces: “Los derechos reales (*iura in rem*) se definen por la inmediatez de la relación entre una persona y una cosa externa. Sin la mediación de otra subjetividad, este derecho se constituye como absoluto”. Renato Cristi, “Ensayo II. La génesis de la Constitución de 1980 y sus claves conceptuales: función social de la propiedad y bien común”, en Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle, *El constitucionalismo del miedo. Propiedad, bien común y poder constituyente* (Santiago: LOM Ediciones, 2014), 102. Sin embargo, ni el liberalismo ni la teología católica consideran que el derecho de propiedad sea “absoluto”, en el sentido de que deba prevalecer siempre y en cualquier caso contra otros derechos. Como estos pasajes demuestran, y entre otras tantas cosas, Cristi confunde constantemente a Locke con Hobbes e identifica el (neo)liberalismo con el libertarismo o, incluso, con el anarcocapitalismo. De todo ello se puede inferir, claro, la perspicacia y corrección de sus críticas.

<sup>11</sup> En *Civitas humana* dice Röpke: “La idea central, tanto de la parte crítica como de la constructiva de mi primer libro, acaso pueda decirse que es un conservantismo liberal”. Un poco después añade: “Así se explica [en virtud de este conservantismo liberal], entre otras cosas, que un lector atento de la famosa, pero muy poco acatada, encíclica papal *Quadragesimo Anno* (1931) encuentre en ella una filosofía de la sociedad y de la economía que, en el fondo, llega a la misma consecuencia”. Wilhelm Röpke, *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*, traducido por Tomás Muñoz (Madrid: Revista de Occidente, 1949), XIV.

### 3. EL LIBERALISMO, EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD Y LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA<sup>12</sup>

#### a) *Conexiones posibles entre el liberalismo y la subsidiariedad*

Pero ¿cómo se llega a la subsidiariedad desde una filosofía política liberal? Hay varias rutas posibles. Una es partir de un razonamiento contractualista: en una situación de negociación hipotética, los individuos que desconocen su posición social deben acordar principios conforme a los cuales repartir equitativamente los excedentes de la cooperación social. Conscientes, sin embargo, de que una distribución desigual les resulta más ventajosa, pueden convenir en una desigual, siempre que favorezca en todo caso a los que se encuentran en peor posición.

Esta descripción, que como es obvio corresponde *grosso modo* a la teoría de Rawls, deja al liberalismo igualitario *ad portas* del principio de subsidiariedad y por eso, de hecho, se ha interpretado al mismo Rawls como un “neoliberal” que defiende, en la práctica, este principio.<sup>13</sup> Aunque a los liberales igualitarios les puede resultar incómoda o sospechosa esta asociación entre el principio de diferencia de Rawls y el principio de subsidiariedad (después de todo, puede ocurrir que la subsidiariedad no sea lo suficientemente igualitaria para su gusto), el contractualismo rawlsiano es una vía posible para arribar a una teoría liberal de la subsidiariedad. Más aún, parece ser una vía bastante expedita, una vez que se considera que, mientras la prioridad de la libertad de la teoría de la justicia de Rawls garantiza la dimensión negativa de la subsidiariedad (el deber de no interferencia por parte del Estado, con todas las libertades que le son inherentes, como la libertad personal, la libertad de asociación, la libertad de los así llamados “cuerpos intermedios”, etcétera), el principio de diferencia garantizaría el deber de

<sup>12</sup> Usaré como sinónimos *justicia distributiva* y *justicia social*. En rigor, en la tradición católica se pueden distinguir. Al respecto, ver Behr, *Social Justice and Subsidiarity*, 83 y ss.

<sup>13</sup> O como lo que luego se conoce como “suficientarista”. Una interpretación de este tipo es la de MacIntyre: “Rawls considera primordial lo que, en efecto, es un principio de igualdad respecto a las necesidades. Su concepto de ‘el sector más desfavorecido de la comunidad’ alude a aquellos cuyas necesidades son más graves en lo que toca a los ingresos, el bienestar y otros bienes”. Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, traducido por Amelia Valcárcel (Barcelona: Editorial Crítica, 2017), 305. Atria lee a Rawls también de este modo, y lo pone entre los autores “neoliberales”. Ver Fernando Atria, *Neoliberalismo con rostro humano. Veinte años después* (Santiago: Catalonia, 2013), 220-221.

auxiliar a los que padecen necesidad, propia de la dimensión positiva de la subsidiariedad.<sup>14</sup>

Otra ruta hacia la subsidiariedad la ofrece Karl Popper, cuando defiende la existencia de un *deber de erradicar el sufrimiento* y sostiene que ello debe servir como guía para el diseño de instituciones sociales:

“Yo creo que desde el punto de vista ético no existe ninguna simetría entre el sufrimiento y la felicidad o entre el dolor y el placer [...] En mi opinión el sufrimiento humano formula un llamado directo, esto es, un llamado de auxilio, en tanto que no existe ningún pedido similar en el sentido de que se aumente la felicidad de aquellos individuos que se encuentran en una situación tolerable [...] En lugar de pedir la mayor felicidad para el mayor número de gente, deberemos conformarnos, más modestamente, con la menor cantidad de sufrimiento para todos, exigiendo, además, que ese sufrimiento inevitable –como, por ejemplo, el hambre en las épocas de escasez de alimentos– se distribuya de la forma más equitativa posible”.<sup>15</sup>

El criterio que Popper defiende en este pasaje, según el cual es preferible atajar ciertos males particularmente acuciantes a procurar la realización positiva de ciertos bienes más ambiciosos, se repite, con variaciones, en otros autores liberales. En el caso de Popper, las razones para preferir la meta más modesta son, fundamentalmente, dos: a) la mayor probabilidad de alcanzar un acuerdo acerca de los males más urgentes que acerca de los bienes que constituyen la felicidad (o que constituyen el “fin último” de la asociación política); b) aunque difícil, la erradicación de los males impone una tarea factible, mientras que la consecución de la felicidad impone una tarea políticamente imposible y, por lo mismo, peligrosa. Dejemos a un lado estas razones para llamar la atención acerca de la “situación tolerable” de que habla Popper. La identificación de esa “situación tolerable” define un cierto *umbral* por

<sup>14</sup> Aquí, como es obvio, no seguiré la alternativa que ofrece Rawls, por dos razones. Primero, porque no concuerdo con el punto de partida de su teoría de la justicia. Ver Felipe Schwember, “¿Igualdad o igualitarismo? Dos perspectivas acerca de la justicia”, *Estudios Públicos*, n.º 147 (2017): 207-239. Segundo, porque en la práctica, el liberalismo de Rawls se emplea para argumentar en favor del Estado de bienestar. Dicho en los términos de la subsidiariedad, Rawls es utilizado por los liberales igualitarios para subvertir la prioridad de la dimensión negativa de la subsidiariedad en favor de su dimensión positiva. Dado, por otra parte, que lo que aquí me interesa es defender la subsidiariedad y no un Estado de bienestar, en lo que sigue, cuando me refiera a “liberales” dejaré fuera a los liberales igualitarios, que por regla general intentan justificar la señalada inversión.

<sup>15</sup> Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, traducido por Eduardo Loedel (Barcelona: Paidós, 2006), 612.

debajo del cual nadie debe caer, y Popper entiende que llevar por sobre el umbral a aquellos que se encuentran debajo de él es la política social propia de una sociedad abierta.

Esta idea de que nadie debe estar o caer por debajo de un cierto umbral le ha valido a Popper el calificativo de *suficientarista*,<sup>16</sup> pues según ella se entiende que una condición de la rectitud de una distribución cualquiera es que en ella todos tengan *suficiente*. Este calificativo, sin embargo, se puede hacer extensivo a otros autores liberales. De hecho, se puede extender a todos los liberales que sostengan que lo importante desde el punto de vista de la justicia social no es promover alguna forma de igualdad material (como creen, por ejemplo, los “liberales igualitarios”), sino, únicamente, preocuparse de que los ciudadanos no caigan por debajo de cierto umbral, que normalmente es la línea de pobreza. A este liberalismo, que procura remediar, no la desigualdad, sino la necesidad (o la pobreza) podemos llamarlo “liberalismo sufficientarista”.

Toda esta explicación es importante porque parte de lo que quiero sostener aquí es que *la subsidiariedad positiva*<sup>17</sup> *entra en el liberalismo principalmente a través de lo que actualmente se conoce como sufficientarismo*: la sociedad liberal se obliga a implementar las políticas sociales que garanticen que nadie caiga por debajo de cierto umbral; o dicho de otro modo, para cumplir con el deber irrenunciable de que todos sus miembros cuenten con los medios suficientes para el ejercicio de su libertad, la sociedad liberal dispone medidas de asistencia y socorro en favor de sus miembros menos favorecidos. La otra tesis que quiero sostener es que la relación entre liberalismo y subsidiariedad positiva es más estrecha de lo que normalmente se supone. De hecho, lo que quiero sostener es que *se trata de una conexión sustancial y no meramente accidental*, como a veces se cree (como si el sufficientarismo se añadiera al liberalismo como un parche, para remendar una teoría política defectuosa) o como a veces parece desprenderse de las explicaciones de los propios filósofos liberales (como si el liberalismo recurriera al sufficientarismo por razones puramente coyunturales). Antes de examinar la segunda tesis, terminemos de revisar la primera.

Si la subsidiariedad entra en el liberalismo a través del sufficientarismo, la pregunta por las vías liberales hacia la subsidiariedad es equivalente a la pregunta por las razones del liberalismo en favor del

<sup>16</sup> Paula Casal, “Por qué la suficiencia no basta”, en Javier Gallego S. y Thomas Bullmore L. (editores), *Igualitismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016), 269-301.

<sup>17</sup> Me refiero específicamente a la subsidiariedad positiva, pues que el liberalismo garantiza la subsidiariedad negativa no está en discusión. Eso no lo niegan ni sus acérrimos críticos.

suficientarismo. Popper, como veíamos, argumenta en favor del suficientarismo a partir del *deber de erradicar el sufrimiento*. Sin embargo, Popper no es el único liberal suficientarista. Hayek, Friedman –el por lo visto nunca suficientemente vapuleado Milton Friedman– y Röpke son también suficientaristas. De hecho, el “neoliberalismo” en su conjunto lo es. Para comprobarlo podemos recurrir al testimonio de Foucault, que no es precisamente un liberal, aunque hayan recaído sobre él sospechas en este sentido. A pesar de que no emplea el término “suficientarismo” –que es posterior–, en el *Nacimiento de la biopolítica* Foucault advierte claramente esta relación entre neoliberalismo y suficientarismo. De hecho, señala al último como un rasgo distintivo del primero. En su explicación del impuesto negativo promovido por los liberales afirma:

“Después de todo, da igual saber por qué alguien cae por debajo del nivel del juego social; ya sea drogadicto, ya sea desocupado voluntario, da absolutamente igual. El único problema consiste en saber si, cualesquiera sean las razones, está o no por debajo o por encima del umbral. Lo único importante es que el individuo haya caído *por debajo de cierto nivel*, y a la sazón el problema será, sin mirar más lejos y por consiguiente sin tener que hacer todas esas investigaciones burocráticas, policiales, inquisitoriales, otorgarle una subvención tal que el mecanismo por el cual se [le] otorga lo incite aún a volver *al nivel del umbral* y le dé motivos suficientes, al recibir asistencia, para tener ganas, pese a todo, de *superar ese nivel*. Pero si no tiene ganas, la cosa después de todo no tiene ninguna importancia y el individuo seguirá recibiendo asistencia”.<sup>18</sup>

Si el testimonio del propio Foucault no fuese suficiente para disipar el mito de que al (neo)liberalismo solo le interesa la dimensión negativa de la subsidiariedad, puede consultarse aún la opinión del propio Hayek, que encuentra razones para el suficientarismo *en la desaparición gradual de los lazos y redes de apoyo comunitarios que propicia el avance del capitalismo*. Las políticas de apoyo a los necesitados vendrían a remediar, entonces, esta desaparición. Hayek se refiere a ese deber de asistencia en los siguientes términos:

“No hay motivo para que en una sociedad libre no deba el Estado asegurar a todos la protección contra la miseria bajo la forma de una renta mínima garantizada, o de un nivel por debajo del cual nadie caiga. Es interés de todos participar en este aseguramiento contra la extrema desventura, o puede ser un deber moral de todos asistir, dentro una comunidad organizada, a quien no puede proveer por sí mismo. Si esta

<sup>18</sup> Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, traducido por Horacio Pons (Madrid: Ediciones Akal, 2009), 211. Énfasis añadidos.

renta mínima uniforme se proporciona al margen del mercado a todos los que, por la razón que sea, no son capaces de ganar en el mercado una renta adecuada, ello no implica una restricción de la libertad, o un conflicto con la soberanía del derecho”.<sup>19</sup>

Luego, algo más adelante, añade: “Asegurar a todos una renta mínima, o un nivel por debajo del cual nadie descienda cuando no puede proveer por sí solo, no solo es una protección absolutamente legítima contra riesgos comunes a todos, sino una tarea necesaria de la Gran Sociedad”.<sup>20</sup>

Friedman, por su parte, sostiene que “todos nosotros estamos dispuestos a contribuir al alivio de la pobreza, con tal de que todo el mundo haga lo mismo”. Una vez admitida esa disposición, bajo la condición señalada de universalidad, y después de constatar que su cumplimiento resulta difícil en sociedades industriales como las nuestras, dice: “Supongamos que se acepta, como yo lo acepto, ese razonamiento para justificar la acción del Estado en la eliminación de la pobreza: para establecer, por así decirlo, un límite mínimo en el *nivel de vida* de cada miembro de la sociedad”.<sup>21</sup>

Otra justificación posible del deber de socorrer a los más desfavorecidos se obtiene a partir de *consideraciones pragmáticas*. Kant se refiere en alguna ocasión a este tipo de consideraciones pragmáticas para justificar las medidas encaminadas a procurar el *bienestar* de los ciudadanos.<sup>22</sup> Hayek, por su parte, menciona una razón de este tipo –que no es para él, por cierto, la única ni la principal– cuando señala: “En una sociedad industrializada resulta obvia la necesidad de una organización asistencial, en interés incluso de aquellas personas que han de ser protegidas contra los actos de desesperación de quienes carecen de lo indispensable”.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Friedrich A. Hayek, *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política* (Madrid: Unión Editorial, 2006), 289-290.

<sup>20</sup> Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, 422. Ver también Friedrich A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, traducido por José Vicente Torrente (Madrid: Unión Editorial, 2006), 381 y ss.

<sup>21</sup> Milton Friedman, *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria*, traducido por Francisco Cabrillo (Madrid: Fundación ICO, 2012).

<sup>22</sup> Ver Immanuel Kant, “Teoría y práctica. En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”, en Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética política y filosofía de la historia*, editado y traducido por Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza Editorial, 2013), Ak. VIII. Nótese que ahí Kant se refiere al bienestar y no a la conservación de los ciudadanos, como en algún otro pasaje. Kant considera que el deber jurídico de conservación (que vendría a representar *grosso modo* un criterio suficientarista) es uno de los efectos de la unión civil.

<sup>23</sup> Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, 381.

El último autor en que quiero detenerme es Röpke, por dos razones. Primero, porque sus argumentos y su concepción de la subsidiariedad parecen llevar al liberalismo más allá del suficientarismo con el que aquí lo he asociado; segundo, porque algunos de esos argumentos son pertinentes para examinar la otra crítica a la subsidiariedad que quiero tratar, la de su presunta insociabilidad.

Röpke recurre al estado subsidiario porque ve en él un antídoto contra *los trastornos que ha desencadenado el avance del capitalismo y la industrialización*: masificación,<sup>24</sup> proletarización,<sup>25</sup> mecanización y centralización (es decir, concentración) política y económica, entre otros fenómenos que menciona. Más concretamente, en su opinión el estado subsidiario –y el *ethos* que lo sostiene– ofrece una *tercera vía* para contrarrestar los procesos de degradación social señalados, que resultan inevitables cuando se deja el capitalismo librado a sí mismo (capitalismo del *laissez faire*).<sup>26</sup> Esa *tercera vía* consiste, básicamente, en la instauración de un sistema económico-político que combina la economía de mercado con la descentralización política y económica. La idea de Röpke es que por medio de la subsidiariedad se fortalezcan las asociaciones (los cuerpos intermedios) que contrarrestan la atomización social

<sup>24</sup> “La enfermedad que viene padeciendo en grado creciente la sociedad de los países occidentales desde hace más de cien años consiste en un proceso de desmenudamiento y de apelonamiento que destruye la estructura social, al que he denominado ‘masificación’”, Wilhelm Röpke, *La crisis social de nuestro tiempo*, traducido por Juan Medem Sanjuán (Madrid: El Buey Mudo, 2010), 93. Ver también Röpke, *Civitas humana*, 164, donde se refiere a la “progresiva disolución de toda verdadera comunidad” y a “la simple agregación de individuos, ahora independientes”, como los resultados del proceso de masificación.

<sup>25</sup> La proletarización es “una situación sociológica y antropológica caracterizada por la dependencia económico-social, la falta de arraigo, la vida al estilo del cuartel, el alejamiento de la naturaleza y la falta de atractivo del trabajo”. Lo que caracteriza el proceso de proletarización, continúa Röpke, no son los “jornales de hambre” o “las jornadas demasiado largas”, sino “el efecto desvitalizador del modo de vida y de trabajo proletario en la gran industria, que no puede mejorarse ni con salarios más elevados ni con cines más lujosos; la dependencia e inseguridad motivadas por la carencia de propiedad y las rentas a intervalos cortos; la militarización del trabajo, que tiene que realizarse en forma anónima bajo el látigo invisible del gigante que es la máquina, bajo una disciplina continua y como parte de un conjunto abrumador, con lo que pierde casi todo su sentido y dignidad”. Röpke, *La crisis social de nuestro tiempo*, 99-100. Ver también Röpke, *Civitas humana*, 168., donde define la proletarización como el proceso patológico, “tanto material como espiritual” del “desarraigo, de la ausencia de reservas, de la nomadización y, finalmente, de la tutela colectiva mecánico-anónima”.

<sup>26</sup> El último estadio de degradación a que conduce el capitalismo del *laissez faire*, según Röpke, son las dictaduras colectivistas lo que incluye, desde luego, al comunismo.

producida por la masificación y la proletarización, mientras se produce, al mismo tiempo, aburguesamiento del proletariado.<sup>27</sup> La idea general que inspira la visión de Röpke puede resumirse en el siguiente pasaje:

“Al principio individual en el meollo de la economía de mercado debe hacer contrapeso el principio social y humanitario en el trasfondo, si ambos han de subsistir en nuestra sociedad moderna, y al mismo tiempo han de ser desterrados los peligros mortales de la masificación y la proletarización”.<sup>28</sup>

Para sortear los “peligros mortales” de la masificación y la proletarización, Röpke considera esencial el proceso de aburguesamiento indicado, pues “todos los demás contrapesos del Estado se convierten en pura sombra cuando falta el peso principal: el *mínimo de independencia económica* del individual, que se funda en un mínimo de propiedad, de libertades económicas y de seguridad de la existencia”.<sup>29</sup>

Pero ¿en qué política económica se traducen el “el *principio social y humanitario*”, y la promoción del “mínimo de independencia” a que se refiere Röpke? Aunque en algún pasaje afirma, por ejemplo, que debe darse a los desempleados “el auxilio que parezca necesario”,<sup>30</sup> es claro que prefiere los mecanismos indirectos a las ayudas directas como medio para lograr el mínimo esencial a que se refiere. Es claro además que prefiere que el sistema de seguridad social se levante sobre un régimen de ahorros y seguros voluntarios, ya sean individuales o comunitarios, a que lo hagan sobre uno forzoso.<sup>31</sup> Esa preferencia es tan firme como vehemente su rechazo al Estado de bienestar. Y aunque recela de los impuestos progresivos, admite que estos pueden ser necesarios cuando se los requiere para lograr la desmasificación y la desproletarización que persigue. En ese contexto debe considerarse el siguiente pasaje en favor de *la igualdad de oportunidades* y la *desconcentración de la riqueza*:

“Siendo [su propio proyecto] una política de estructura tan radical, necesita partir, como ya hemos visto, de una amplia difusión de la propiedad, sin que tema actuar enérgicamente con medios apropiados –por ejemplo, aumentando los impuestos sucesorios– para nivelar las desigualdades en la propiedad demasiado acentuadas. Para ello no solo ha de inspirarse en el ideal de la desproletarización, si no de igual

<sup>27</sup> Al respecto Röpke, *Civitas humana*, 118.

<sup>28</sup> Röpke, *Civitas humana*, 38.

<sup>29</sup> Röpke, *Civitas humana*, 140.

<sup>30</sup> Röpke, *Civitas humana*, 248.

<sup>31</sup> Wilhelm Röpke, *Más allá de la oferta y la demanda*, traducido por Marciano Villanueva Salas (Madrid: Unión Editorial, 1996), 208 y ss.

modo, en este otro ideal que denominamos *justicia social*, término vago y que se presta toda clase de abusos. Siempre que se medite acerca de este concepto se llega a la conclusión de que su contenido esencial lo representa una especie de igualdad social como aquella que L. Walras denomina *égalité des conditions* en sus *Études d' économie sociale* y opone a una necesaria *inégalité des positions*. A la luz de este ideal nos parece igualmente justo que las condiciones de salida de los corredores sean las mismas (*égalité des conditions, kommutative Gerechtigkeit, Startgerechtigkeit, equal opportunity*), como el que después se valore de modo distinto el distinto esfuerzo realizado (*inégalité des positions, distributive Gerechtigkeit, Leistungsgerechtigkeit*).<sup>32</sup>

Por otra parte, Röpke hace una importante distinción, que aquí podemos emplear para subrayar otra característica de la subsidiariedad positiva, tal como la entienden los autores liberales. Se trata de la distinción entre “intervenciones conformes” e “intervenciones disconformes”<sup>33</sup> con el funcionamiento del mercado, es decir, entre intervenciones que no interfieren con el mecanismo de descubrimiento de precios ni de autorregulación del mercado<sup>34</sup> e intervenciones que sí lo hacen. Las que sí lo hacen conducen, con mayor o menor rapidez, a “la implantación de un orden planificado (colectivista)”.<sup>35</sup> La razón por la que el Estado subsidiario no se precipita en el “camino de servidumbre” que describe Hayek, es precisamente el empleo del primer tipo de intervenciones y el rechazo de las segundas. La diferencia, por tanto, entre el Estado liberal y el Estado no liberal estriba no en que en el primero se entregue a la desregulación mientras el segundo se abandona indiscriminadamente a ella, sino en la naturaleza de las regulaciones de que cada uno echa mano: unas son compatibles con el funcionamiento del mercado y las otras no.

Esta distinción entre intervenciones conformes y disconformes no es una ocurrencia aislada de Röpke, del mismo modo que –como las citas precedentes demuestran– las advertencias acerca del “camino de servidumbre” tampoco son exclusivas de Hayek. Foucault, por ejemplo, observa en sus lecciones que el impuesto negativo es una medida que busca la eficacia social “sin ser perturbadora en lo económico”.<sup>36</sup> Ese es el criterio general de la seguridad social (neo)liberal, como los casos de Friedman y Hayek prueban, y la distinción de Röpke no hace otra cosa que recogerla.

<sup>32</sup> Röpke, *La crisis social de nuestro tiempo*, 417.

<sup>33</sup> Röpke, *La crisis social de nuestro tiempo*, 313 y ss.

<sup>34</sup> Röpke, *La crisis social de nuestro tiempo*, 315.

<sup>35</sup> Röpke, *La crisis social de nuestro tiempo*, 315.

<sup>36</sup> Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 209.

Me he demorado ofreciendo varios ejemplos de autores liberales que defienden la existencia de un deber político –y no solamente moral– de socorrer a los más necesitados por dos razones. Primero, para demostrar la falsedad de la acusación de que a los autores liberales les preocupa únicamente la así llamada “libertad negativa”, o el principio de no agresión o que, en fin, les resulta indiferente el destino de sus conciudadanos. Los detractores de la subsidiariedad han interpretado la subsidiariedad liberal como si esta se redujera a la defensa de la dimensión negativa de la subsidiariedad y no comprendiera también, al mismo tiempo, la libertad positiva. Es decir, han caracterizado el liberalismo a partir de versiones marginales y utópicas del liberalismo –el libertarismo– que, en efecto, defienden el Estado mínimo.<sup>37</sup> Esto, claro está, equivaldría, por ejemplo, a confundir la Doctrina Social de la Iglesia con la utopía hierocrática del fraile renacentista Tommaso Campanella o con la Teología de la Liberación.

En segundo lugar, he querido detenerme en algunos autores para ilustrar el espíritu general de la subsidiariedad liberal, para la cual el Estado no es ni debe ser un proveedor universal de prestaciones sociales sino, únicamente, un proveedor para aquellos que no pueden agenciarse tales prestaciones por sí mismos. Por esta razón, y por lo que a la justicia distributiva se refiere, es posible caracterizar la subsidiariedad liberal como una forma de suficietarismo, esto es, como una teoría conforme a la cual una distribución es justa mientras todos tengan lo suficiente. Obviamente la determinación de aquello que sea “suficiente” no es posible *a priori* y dependerá, al menos, de las condiciones sociales, los avances tecnológicos y del nivel de riqueza de una sociedad. El suficietarismo de Hayek no es igual al de Popper o Röpke. Y más allá de las diferencias doctrinarias, no es posible determinar el umbral a partir del cual puede determinarse que una persona tiene “lo suficiente” sin ciertos acuerdos políticos. Del mismo modo, tampoco puede ser determinado *a priori* el modo en que se llevará a las personas por sobre dicho umbral. Röpke, por ejemplo, es menos remilgado por lo que a los impuestos se refiere. Pero, en cualquier caso, supongo que no se le hace una injusticia a ninguno de los autores citados, si es que se afirma que el ideal al que apunta la subsidiariedad liberal, por lo que se refiere

<sup>37</sup> En cualquier caso, los libertarios sí creen que existe un deber moral de ayudar a los más necesitados (moral, no político). Para la formulación de la utopía libertaria, ver Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, traducido por Rolando Tamayo (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988). Para un examen de sus derivas distópicas, ver Felipe Schwember, “Las vicisitudes de la esperanza liberal: de la utopía minarquista a la distopía anarcocapitalista”, *Estudios Públicos*, n.º 154 (2019): 87-124.

al orden político-económico, puede quedar resumido en el siguiente pasaje de Hayek:

“La buena sociedad es aquella en que las posibilidades de un individuo tomado al azar tienden a ser las mayores posibles. Así, pues, la conclusión a la que llevan nuestras consideraciones es que deberíamos reportar como el orden social más deseable aquel que elegiríamos si supiéramos que nuestra posición inicial en él la define simplemente la suerte”.<sup>38</sup>

b) *Libertad, voluntad mixta y subsidiariedad*

Podemos imaginar otra vía de comunicación entre el liberalismo y la subsidiariedad como orden político-económico, si tomamos en cuenta los efectos que tiene lo que Aristóteles denomina “voluntad mixta” en la justificación de una economía de mercado.<sup>39</sup> Para ello consideremos, primero, los principios e instituciones sobre los que descansa tal economía, que no son otros que los del derecho privado: igualdad formal, propiedad y libertad contractual.

La igualdad formal es el principio jurídico más general y sirve, por lo mismo, de marco para la formulación de las restantes instituciones del derecho privado. Por esta razón, tales instituciones –la propiedad y el contrato– deben ser concebidas de modo que su realización no signifique un menoscabo de esa igualdad formal. Esta condición general recoge el deber de Ulpiano que manda no dañar a nadie y es recogida también, a su vez, en las salvedades que invariablemente se añaden a las definiciones legales de ciertas instituciones. La definición de la propiedad como el derecho para usar, gozar y disponer con total libertad de una cosa, *con tal de que no se lo haga en perjuicio de otras personas*, es un ejemplo de ello.

Todo lo anterior podría también explicarse diciendo que la igualdad formal establece un igual derecho al ejercicio de la libertad: todos son igualmente libres y, en consecuencia, las instituciones jurídicas deben idearse de tal modo que preserven y aseguren esa igual libertad. La adquisición y ejercicio de la propiedad, así como el ejercicio de la libertad contractual, deben ser compatibles con la posibilidad de un ejercicio equivalente por parte de todos los demás. De ahí que para el caso de

<sup>38</sup> Hayek, *Derecho, legislación y libertad*, 335.

<sup>39</sup> Una exposición algo más detallada de lo que argumento en este apartado se puede encontrar en Schwember, “¿Igualdad o igualitarismo? Dos perspectivas acerca de la justicia”, y Felipe Schwember, “¿Liberalismo libertario y derechos sociales? Las vías libertarias hacia el Estado más que mínimo”, *Hybris*, n.º 9. Especial: *Debates contemporáneos sobre Justicia Social* (2018): 117-150.

estas instituciones –como para cualquier otra institución jurídica– valga el aserto: “nadie tiene derecho a una acción que hace imposible la libertad y la personalidad de cualquier otro, pero lo tiene para cada una de las restantes acciones libres”.<sup>40</sup>

Como pone de manifiesto esa condición general, la limitación de la libertad por la posibilidad de la libertad de otros no es una limitación extrínseca, *ad hoc*, para prohibir un ejercicio de la misma que de otro modo sería lícito. Por el contrario, se trata de una limitación intrínseca, exigida, por así decir, por su propio concepto: la libertad solo es posible bajo un régimen de coexistencia de las libertades.

Lo anterior significa, por ejemplo, que *por definición* la formación de carteles y los pactos colusorios son contrarios a los principios del derecho privado, del mismo modo que lo es la imposición de costos a terceros a causa o con ocasión de alguna actividad productiva (externalidades negativas); también lo es la apropiación de todo el abasto de algo o, en fin, el impedir que otro haga uso de un bien propio en estado de necesidad.<sup>41</sup>

Después de estos ejemplos, podemos desarrollar un poco más la explicación y enunciar los principios jurídicos, generales y especiales, sobre los que descansa, en último término, una economía de mercado. Los más generales se pueden enunciar del siguiente modo:

- Todos los individuos son naturalmente libres.
- La medida de la libertad de cada uno es el respeto de la libertad de los demás.
- Todo individuo, por tanto, tiene derecho a obrar como considere que es mejor, siempre y cuando con ello no perjudique a otros.

Estos principios generales son condición de posibilidad de las instituciones del derecho privado. Estos principios sirven de marco, por

<sup>40</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, traducido por José Luis Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994), 93-94 y 390.

<sup>41</sup> No me puedo extender aquí en todos estos casos. Para las razones liberales y libertarias en favor de la libre competencia, ver Felipe Schwember, “Propiedad, justicia y mercado: la apoteosis del derecho privado en la filosofía de Robert Nozick”, en D. M. Papayannis y E. Pereira Fredes, *Filosofía del derecho privado* (Madrid: Marcial Pons, 2018), 77-103 y Felipe Schwember, “La justicia del mercado (y sus límites). Algunas reflexiones a partir de la filosofía de Robert Nozick”, en José Antonio Valdivia Fuenzalida (editor), *Filosofía de la economía. Principios fundamentales* (Gijón: Ediciones Trea, 2019), 15-46. En cualquiera caso, podemos resumir esas razones en el siguiente aserto, tomado de Walter Eucken: “nadie debe tener ni más ni menos poder económico que el que es necesario para poder realizar un Orden de Competencia”. Walter Eucken, *Principios de Política Económica*, traducido por Cristina García Grewe (Pamplona: Aranzadi, 2017), 441.

tanto, para tales instituciones. Si, emulando a Kant, establecemos un paralelo entre estos principios y los deberes de Ulpiano de vivir honestamente, no dañar a nadie y dar a cada uno lo suyo, la estructura y sentido general de las instituciones del derecho privado podrían resumirse del siguiente modo:

Instituciones	Principios de justicia	Deberes de Ulpiano
Igualdad formal	Igualdad moral (o “natural”); a todos se debe tributar el mismo respeto; no hay señores naturales ni personas que tengan <i>ab initio</i> mejor derecho que otras.	Deber de respeto basado en la dignidad ( <i>honeste vive</i> ).
Propiedad	“El que se apropia de una cosa que no tiene dueño ( <i>res nullius</i> ) deviene dueño de ella” (licitud de la <i>prima occupatio</i> ).	La apropiación de una <i>res nullius</i> es por definición lícita. La propiedad no obsta, sin embargo, el “derecho de uso” o “uso inocente”, en caso de necesidad. La posibilidad de ese uso está garantizada por el deber de no dañar a nadie ( <i>neminem laede</i> ).
Libertad contractual	“Las partes tienen derecho a celebrar los contratos o cerrar los acuerdos que estimen pertinentes, <i>con tal de que con ello no perjudiquen a otros</i> ”. ( <i>Volenti non fit iniuria</i> ).	La libertad contractual no obsta las restricciones que impone el <i>deber de no dañar a nadie</i> los pactos celebrados en perjuicio de terceros no son lícitos ( <i>neminem laede</i> ).
Responsabilidad	Deber de restituir	No dañes a nadie + Da a cada uno lo suyo

Dicho todo esto, consideremos ahora el mercado como institución. Por un lado, el mercado no es más que un epifenómeno de la aplicación sistemática de los principios del derecho privado recién señalados. Más precisamente, es el sistema de cooperación que resulta de la vigencia de los principios del derecho privado. Esto significa, obviamente, que el mercado no es una forma de anarquía comercial ni una continuación por otros medios de alguna guerra de todos contra todos. Es un error concebir la competencia de mercado como un sistema de mera depredación mutua. Primero, porque si las conductas predatorias o fraudulentas (supongamos, los robos y las estafas) se generalizaran,

entonces el sistema de cooperación en que consiste el mercado colapsaría. La continuidad de un sistema de mercado, como la continuidad de un sistema jurídico, requiere que las transgresiones no sobrepasen cierto nivel crítico: si todo el mundo hace justicia por su propia mano no puede haber Estado de Derecho, si todo el mundo se colude ya no hay sistema de precios, etcétera.

Pero, además, en segundo lugar, es un error concebir la competencia de mercado como un mero sistema de depredación mutua porque, de hecho, bajo una economía de mercado los problemas económicos dejan de ser un juego de suma cero, en el que necesariamente uno gana a costa de otro. La razón de ello es que una economía tal opera sobre la base de los acuerdos voluntarios: quienes participan en ella lo hacen a través de su consentimiento. Por esta razón, a la pregunta de “¿por qué es justa una economía de mercado?”, podría responderse diciendo: “porque ella opera sobre la base de los acuerdos libres de las personas”; o también: “porque ella garantiza un espacio de libertad, concordante con la libertad de todos los demás, para la realización de las acciones encaminadas a agenciarse medios para obrar”.<sup>42</sup> Si, por último, se preguntara por qué son justos los acuerdos voluntarios que se celebran en el mercado, entonces simplemente se podría responder que la respuesta está contenida en la misma pregunta: *porque son voluntarios, los acuerdos son justos cuando y porque son voluntarios*. Como reza el adagio: *volenti non fit iniuria*, al que consiente no se le hace daño.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Minimizo aquí las menciones a las “preferencias de los agentes” para evitar cualquier equívoco acerca de mi propia posición. Pienso, específicamente, en posibles lecturas utilitaristas de la misma como, por ejemplo, la que ha hecho Santander, “Igualitarismo económico y salario justo”. La justificación del mercado que aquí se intenta no apela a la utilidad agregada de las preferencias, aun cuando pudiera ser el caso que una economía libre en efecto aumente dicha utilidad. Apela, por el contrario, a –por emplear la expresión kantiana– las posibilidades que el mercado ofrece para el ejercicio del arbitrio de los agentes. Además, y como es claro, no cualquier mención a la utilidad o a las preferencias hace de una teoría una forma de utilitarismo. No puedo referirme aquí a todas las críticas y observaciones de Santander, cuya respuesta debo dejar, por tanto, para otra ocasión.

<sup>43</sup> Para mi argumentación basta, espero, con la breve explicación precedente acerca del mercado y de su justificación. A ella se podrían añadir, obviamente, explicaciones y argumentos ulteriores. Así, por ejemplo, se podría enriquecer la afirmación de que el mercado es el sistema de cooperación que surge de la aplicación sistemática de los principios del derecho privado, diciendo, además, que la cooperación que hace posible tiene lugar en virtud del procesamiento y unificación de información que resulta imprescindible para el cálculo económico y que se encuentra fragmentada y dispersa entre todos los agentes Friedrich A. Hayek, “El uso del conocimiento en la sociedad”, *Reis*, n.º 80 (1997): 215-226. Se podría añadir, asimismo, que en virtud de su eficiencia y productividad la economía de mercado desmiente que la economía sea un juego de suma cero: en

Consideremos, ahora, en segundo lugar, los efectos de lo que Aristóteles llama “voluntad mixta” sobre la justificación precedente. Conforme a dicha justificación, la distribución resultante de la aplicación cabal de los principios del derecho privado es justa porque refleja las elecciones de quienes obran en concordancia con tales principios. O, dicho de otro modo, una distribución cualquiera de un momento cualquiera de un sistema de mercado es justa porque representa sin residuo el conjunto total de decisiones libres que la han producido. Por eso, según esta justificación, si lo que podemos llamar la utopía o el desiderátum liberal consiste en que la vida de cada persona no sea sino lo que cada una de ellas ha decidido para sí, entonces el sistema de mercado es su régimen económico natural, es decir, el régimen económico más apropiado para realizar sus aspiraciones.

Sin embargo, esta es una justificación hipotética, es cierta, digamos, en abstracto. *Idealmente* una distribución cualquiera de una economía de mercado cualquiera refleja sin residuo las preferencias de quienes participan en ella. Sin embargo, en la práctica es así solo de modo aproximado, pues hay obstáculos que impiden que los agentes obren con voluntariedad plena. Con ello no me refiero, naturalmente, a la coacción (la fuerza grave, injusta y determinante de que habla, por ejemplo, el Código Civil) o al fraude (o dolo), pues en esos casos sencillamente no hay voluntariedad. Me refiero a aquellas circunstancias que ponen a las personas en situación de tener que obrar con lo que Aristóteles llama “voluntad mixta”, es decir, de obrar bajo circunstancias que les impiden identificarse con sus propias decisiones y que les pone en la tesitura de tener que elegir con resignación un cierto curso de acción. El ejemplo que pone Aristóteles de voluntad mixta la ilustra perfectamente: el piloto que, en la tormenta, tira la carga por la borda. Esa acción ¿es voluntaria o involuntaria? Como para determinar la voluntariedad e involuntariedad de una acción, dice Aristóteles, ha de considerarse el momento en que se ejecuta la acción y como, además, es el piloto quien finalmente ha decidido tirar la carga, entonces parece que la acción debe contar como voluntaria. Sin embargo, como por otra parte nadie quiere estar en una situación de ese tipo (esto es, nadie quiere tener que decidir de ese modo), la acción parece, al mismo tiempo, involuntaria. A estas acciones Aristóteles las llama “mixtas de voluntario con involuntario”.<sup>44</sup>

---

ningún caso lo es bajo un sistema de mercado, en que todos ven sus posiciones relativas mejoradas. Aunque ambos argumentos son muy pertinentes, aquí son adoptados solo como complemento de la línea principal de argumentación, que apela a la libertad.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducido por Julián Marías y María Araujo (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994), 1110a8-11.

Apliquemos ahora esta categoría, que es un *tertium quid* entre la voluntariedad y la involuntariedad, a lo que hemos venido diciendo: *idealmente* los intercambios en un mercado libre reflejan cabalmente las elecciones de quienes participan en él. Sin embargo, en la práctica, por diversas circunstancias, hay personas que no tienen posibilidad de identificarse con las elecciones que hacen. Escogen, digamos, con resignación o a regañadientes entre las opciones que se les presentan. Esas personas obran, entonces, con voluntad mixta. Este hecho empaña la justificación precedente del mercado: los contratos celebrados con voluntad mixta ensucian el reflejo que, de otro modo, podrían devolver intercambios del consentimiento perfecto de los agentes. La voluntad mixta desdibuja la rectitud de los acuerdos y, con ello, a la larga, la posibilidad de que la distribución de mercado sea perfectamente justa.

Decíamos más arriba que *los acuerdos son justos cuando y porque son voluntarios*. Añadamos ahora que *son justos en la medida en que lo son*. De este modo, es forzoso concluir que, mientras mayor haya sido la resignación con que alguien celebra un acuerdo, menos justo resulta este a su respecto. La rectitud de un contrato depende del grado de voluntariedad con que lo celebran las partes, de modo que la voluntariedad y la justicia se encuentra en relación directa: a mayor voluntariedad, mayor es la justicia del contrato. A la inversa, mientras menor es la voluntariedad, menor la rectitud del acuerdo.

Todo lo anterior nos permite arribar a varias conclusiones:

- i) La primera es que el derecho privado y, por extensión, el mercado, no son suficientes para preservar la justicia en las relaciones económicas que las personas mantienen entre sí. El piélagos de micro-injusticias producidas por la voluntad mixta y repartidas por el universo de intercambios no puede ser remediada por los instrumentos del derecho privado. Por una parte, aunque probables, sus víctimas son indeterminadas *hic et nunc* y, por otra, los intentos de arribar a una solución con esos instrumentos (por ejemplo, que se pudiera pedir la nulidad de los contratos celebrados con voluntad mixta, una suerte de ineficacia por lesión, pero extendida a todos los contratos) tropiezan con dificultades irremontables o resultan derechamente contraproducentes.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> He dicho en otra parte que las soluciones derecho privado (la nulidad, en concreto) son impracticables y contraproducentes. Atria, por su parte, me ha criticado diciendo: “Que ‘teóricamente’ pueda pedirse la nulidad de los contratos a los que se refiere Schwember quiere decir que conforme a sus mismas afirmaciones en esos contratos no hay una acción suficientemente voluntaria como para fundar la obligación de la parte necesitada. Es bien curioso que a un ‘liberal libertario’ este hecho le resulte tan poco relevante que pueda ser vencido con una rápida

- ii) Esto supone renunciar a cualquier utopía libertaria que propugne un Estado mínimo y, para efectos de la discusión que aquí interesa, a cualquier concepción que entendiera que la subsidiariedad se agota en su dimensión puramente negativa.
- iii) En concordancia con lo anterior, es preciso concluir que deben arbitrarse los mecanismos que permitan subsanar las injusticias residuales que a lo largo del tiempo se acumulan en el funcionamiento normal de un sistema de mercado. Esas injusticias son producidas por la voluntad mixta con la que contratan y obran algunas –tal vez muchas– personas. Por eso, los remedios que han de arbitrarse son remedios encaminados a subsanar el déficit de voluntariedad de las personas. Si el contenido de la utopía liberal es que la vida de las personas no sea sino lo que ellas escogieron para sí, entonces la sociedad liberal orientada por esa utopía ha de proporcionar a quienes lo necesiten los medios necesarios que les asegure la posibilidad de poder identificarse con sus propias elecciones. En ese sentido, la sociedad liberal puede ser descrita como una sociedad de oportunidades, ya porque ofrece esas oportunidades a través de la economía de mercado, ya porque las construye por medio de políticas sociales.
- iv) La justicia distributiva entra en la teoría de la justicia principalmente a partir del déficit creado por la voluntad mixta con que obran

---

apelación a lo que es ‘impráctico’ o que pueda ser despachado con una observación de hecho sobre algo que es ‘presumiblemente’ el caso”. Creo que este reproche de Atria descansa en un malentendido. Cuando digo que la nulidad de los contratos celebrados con voluntad mixta no es una solución práctica no quiero decir con ello que debemos desechar una solución engorrosa, pero, al fin y al cabo, factible. Uso “impracticable” en un sentido mucho más fuerte: no se trata de una solución factible y si se la intenta será contraproducente. En este sentido, *también es impracticable y contraproducente*, por ejemplo, y como bien viera Hume, intentar distribuir los bienes de acuerdo con la virtud de cada uno o establecer la comunidad de bienes y de mujeres que describe Platón en *República* o, en fin, tratar de solucionar la escasez y el problema de la alienación capitalista mediante el establecimiento de una economía centralmente planificada, como creían antes los socialistas. En todos esos casos, la solución intentada no solo no da los resultados que espera, sino que, peor aún, provoca nuevos males. Así, por ejemplo, distribuir los bienes según la virtud conduciría a la tiranía, a la hipocresía y la arbitrariedad; el comunismo platónico haría desaparecer la concordia, haría desaparecer las condiciones para la generosidad y alentaría la holgazanería, etcétera. Si se pudiera pedir la nulidad de los contratos con voluntad mixta, se derogaría en los hechos el principio *pacta sunt servanda*, se pondría en desventaja a los contratantes de buena fe y se marginaría a los más pobres del tráfico jurídico. Si se lo piensa bien, no es casualidad que la lesión se reserve solo para ciertos contratos y por causales muy específicas.

algunos –tal vez muchos– ciudadanos.<sup>46</sup> La justicia distributiva se traduce en políticas sociales encaminadas a remover las condiciones que causan la voluntad mixta. Esas causas, en realidad, pueden resumirse a una sola: la necesidad. Evidentemente, el déficit de voluntariedad que requiere remedio es el producido por la necesidad y no por el producido por la elección de una alternativa simplemente subóptima. El hecho de tener que conformarse con unas vacaciones en el país en lugar de un viaje al extranjero no constituye una razón para hacer entrar en juego la justicia distributiva ni movilizar los recursos del Estado subsidiario. Por eso puede resumirse la posición aquí defendida diciendo que la justicia distributiva tiene por finalidad mejorar la situación de aquellos cuya voluntad está lastrada por la necesidad. En consecuencia, el Estado liberal aquí descrito, procura asegurar a todos los individuos un cierto mínimo o, dicho de otro modo, asegurarse de que nadie viva en condiciones de pobreza.

- v) La finalidad de la justicia distributiva no es procurar la igualdad material de los ciudadanos, aun cuando esa igualdad sea, por varias razones, deseable. La finalidad de la justicia distributiva es librar a los individuos de la necesidad o, dicho de otro modo, erradicar la pobreza. Así entendida, la justicia distributiva se materializa en políticas públicas focalizadas en favor de aquellos que se encuentran bajo condiciones de necesidad.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Afirmo que la justicia distributiva entra “principalmente” por esta vía, pues puede ser el caso de que pueda entrar también por otras como, por ejemplo, las injusticias históricas.

<sup>47</sup> A propósito del problema del salario justo, Santander llama la atención acerca de la imposibilidad de abordar, desde una perspectiva libertaria, problemas como el de la brecha salarial u otras desigualdades estructurales que ponen en desventaja a las mujeres (y, podría añadirse, eventualmente a otros grupos), Santander. “Igualitarismo económico y salario justo: 167-69. El punto es interesante, pero, creo, menos problemático para el libertarianismo suficientarista de lo que Santander supone. Los libertarios rechazan las desigualdades que son resultado de los mecanismos formales de discriminación o de injusticias históricas. Los mecanismos informales de discriminación, por su parte, no son incompatibles con el argumento que aquí se da en favor de la subsidiariedad a partir de la voluntad mixta. De hecho, podría ser el caso que tales mecanismos pongan a las mujeres sistemáticamente en situación de tener que obrar con voluntad mixta. En tal caso –y conforme a las premisas de un liberalismo o libertarianismo suficientarismo– deben disponerse los remedios para corregir los efectos de esos mecanismos, o de reducirlos, en la medida de lo posible. Por lo demás, a mi modo de ver, la diferencia entre el “feminismo político de la igualdad”, o el feminismo socialista, y el feminismo liberal y/o libertario estriba, no en la admisión o no de la existencia de mecanismos informales de discriminación, sino en el papel que se le concede a la

- v) La justicia distributiva así entendida no proporciona prestaciones sociales universales. Tal como aquí se la concibe, por tanto, configura un Estado subsidiario y no un Estado de bienestar. Volveré sobre este punto en el próximo apartado.
- vii) Las prestaciones señaladas puede ofrecerlas el Estado directa o indirectamente a través de particulares. En realidad, y más allá de ciertas generalidades, las medias encaminadas a erradicar la necesidad pueden adoptar diferentes formas y la conveniencia de una u otra depende de factores que no pueden ser indicados *a priori*.

Baste con lo dicho hasta aquí acerca de la posibilidad de arribar a un Estado subsidiario a partir de principios o premisas liberales. Aunque breve, espero que la argumentación ofrecida sea suficiente para demostrar que la conexión entre liberalismo y subsidiariedad es sustancial y no meramente accidental, al menos en el siguiente sentido: no es posible abogar por la libertad sin abogar, al mismo tiempo, al menos por las condiciones materiales de posibilidad mínimas para su ejercicio.<sup>48</sup> La institución de la propiedad –cuya justificación aquí se da por sentada– parte, de hecho, de la identificación y admisión de esas condiciones. No se puede consistentemente, por tanto, estar a favor de la propiedad, sin estar a favor, al mismo tiempo, si no de la supresión, sí al menos del alivio de la necesidad.

---

libertad y el consentimiento en la emancipación de las mujeres. Así, el feminismo socialista es de la idea de que “el feminismo no puede articularse sobre el discurso de la libre elección”. Ana de Miguel, *Neoliberalismo sexual* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2015), 340. El feminismo liberal o el libertario, por el contrario, se articula sobre “el discurso” de la libre elección.

<sup>48</sup> Fernando Atria me ha dirigido el siguiente reproche: “Como Schwember no desea dar este último paso [hacia el socialismo], él puede explicar que el que padece necesidad tenga un derecho a lo que necesita para aliviar esa necesidad, pero no puede explicar porqué el que debe contribuir con ‘lo suyo’ tiene el deber de hacerlo”, Fernando Atria, *Razón bruta* (Santiago: 2018), 39. No puedo hacerme cargo aquí de esta objeción. Puedo adelantar las razones de porqué me parece gratuita: las instituciones jurídicas descansan en principios universales, es decir, en principios que valen por igual para todas las personas. Dichos principios deben ser consistentes, por tanto, con la posibilidad de la realización de la libertad de todos. En consecuencia, en conformidad con ellos, no deben sancionarse principios cuya aplicación incrementara o permitiera la necesidad, del mismo modo que no deben sancionarse principios que toleren, propicien o instauren gobiernos tiránicos o sistemas de castas. La necesidad, como la tiranía y la sociedad estamental, son –dicho kantianamente– contrarios a la posibilidad de la libertad según una ley universal.

#### 4. ¿POR QUÉ NO UN ESTADO DE BIENESTAR? ¿POR QUÉ NO EL “OTRO” MODELO?

##### a) *Liberalismo, Estado subsidiario y Estado de bienestar*

Fernando Atria cree que el reconocimiento de las condiciones materiales de la libertad contenido en mi argumento en favor del Estado subsidiario conduce, tarde o temprano, al socialismo. Por esta razón, ha dicho de mí que soy un socialista en potencia, que estoy *ad portas* del socialismo. Para arribar del todo a él solo haría falta que tuviera el coraje o la voluntad de sacar todas las conclusiones que se siguen de mis premisas.

¿Es esta afirmación correcta? ¿Conducen los argumentos que he defendido hasta aquí al socialismo o, mejor, al *otro modelo*, al régimen de lo público que Atria, Larraín, Benavente, Couso y Joignant defienden?

Sospecho que la afirmación de Atria acerca de mi posición se explica más por la concepción que *él* tiene del liberalismo que por lo que yo digo. Atria considera que el liberalismo (¿en todas sus versiones?) es una filosofía política de inspiración *hobbesiana*, lo que para él quiere decir “egoísta” e “individualista”. Por lo mismo considera que el neoliberalismo (o lo que él entiende por tal) nos condena a mantener relaciones meramente instrumentales; que nos condena en los hechos a establecer dos clases de ciudadanos (unos de primera y otros de segunda categoría) y, finalmente, que nos condena a escatimarnos todo lo posible el reconocimiento mutuo. Bajo el neoliberalismo seríamos presa de distintos tipos de patologías, todas las cuales, en último término, creo que pueden resumirse, desde la perspectiva de Atria, en la respuesta que da Caín a Yahvé cuando le pregunta por Abel: “¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?”

Bajo esa perspectiva, *cualquier* argumentación que no apele al propio interés, que no rebusque su motivación en el individualismo más descarnado, será por definición no-liberal y quedará para Atria alineada o bien con el aristotelismo, o bien con el marxismo.<sup>49</sup>

Pero la descripción que hace Atria del liberalismo es extremadamente gruesa. Tanto que no resulta injusto decir que no es cierta, ni histórica ni conceptualmente. Si lo fuera, el liberalismo sería, en efecto, una doctrina perfecta para gentes cínicas e inmorlistas, una filosofía

<sup>49</sup> “La distinción aquí notada entre HOBBS y ARISTÓTELES es una importante distinción que llega hasta nosotros y alinea a un lado al liberalismo (cuya matriz es, entonces, básicamente *hobbesiana*) y al otro, al marxismo y al cristianismo” Fernando Atria, *La forma del derecho* (Madrid: Marcial Pons, 2016), 400, mayúsculas en el original.

que solo serviría para revestir el egoísmo de una pátina de razonabilidad. En tal caso sería inevitable creer que “*normativamente*, el socialismo es indiscutiblemente superior al liberalismo”<sup>50</sup> (¿por qué solo *normativamente*? ¿en los hechos no lo es?) y que la instauración de *otro* modelo es una tarea urgente.

Como hasta aquí no he apelado en ningún momento al propio interés o a las razones estratégicas con las que Atria identifica al liberalismo y al neoliberalismo, no puedo sentirme interpelado por la caracterización que hace de ellos. Más aún, por mi parte –y para subrayar mi distancia con el (neo)liberalismo, tal como Atria lo describe– puedo añadir que las razones “hobbesianas” que denuncia, también me parecen febles; que, por lo mismo, el argumento pragmático que Hayek ofrece en favor de la seguridad social me parece pobre y mezquino; que no tengo reparos en sostener, como Atria, que el darwinismo filosófico, que él tiene como la base antropológica del neoliberalismo, es pobre y reduccionista. A su acusación me gustaría agregar que parece bastante claro que la psicología evolutiva neodarwinista ha servido para justificar ideológicamente ciertos discursos sexistas y heteropatriarcales<sup>51</sup> y, también, ciertas visiones particularmente pobres de la economía.<sup>52</sup>

Pero dejemos a un lado –al menos hasta donde es posible– el problema de la caracterización del liberalismo, para concentrarnos en la objeción misma. Creo que esta no debe ser entendida en el sentido de que la sola admisión de que la libertad requiere de condiciones materiales para su ejercicio conduce de suyo al socialismo. Y no lo creo porque, en caso contrario, la objeción obligaría a contar como socialistas –o como socialistas en potencia– prácticamente a todos los autores que no tienen alguna visión utópica del mercado y de su capacidad para proporcionar esas condiciones.<sup>53</sup> Dicho de otro modo, obligaría a

<sup>50</sup> Fernando Atria, “Socialismo hayekiano”, *Estudios Públicos*, n.º 120 (2010): 59.

<sup>51</sup> Ver Susan McKinnon, *Génético neoliberal. Mitos y moralejas de la psicología evolutiva*, traducido por Victoria Schussheim (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2012).

<sup>52</sup> Una crítica de esas visiones particularmente pobres y reduccionistas se encuentra en Jorge Fábrega L., “Economía más allá del economicismo”, en Claudio Alvarado (editor), *Primera persona singular. Reflexiones en torno al individualismo* (Santiago: IES Chile, 2019), 65-88. El hecho, por otra parte, de que Fábrega *no discuta con ningún autor, ni cite tampoco a ninguno* como *exponente* de la visión pobre y reduccionista que denuncia; el hecho de que, en definitiva, se dedique a combatir una mera *opinión*, puede ser tomado como un indicio de que tales visiones reduccionistas no reflejan una teoría económica particular, sino –por emplear el término de los juristas– solo una recepción “vulgarizada” de la(s) teoría(s) económica(s) por parte del gran público.

<sup>53</sup> Uso “utópico” aquí en el sentido de “ideal irrealizable”. Para un examen de esas versiones utópicas del mercado, ver Felipe Schwember, “Las asunciones utópicas

considerar como socialistas potenciales a todos aquellos autores que no son minarquistas o anarcocapitalistas. Así concebida, la objeción sería equivalente a la de aquel que dijera que cualquier concesión respecto de la justicia, eficiencia y/o necesidad del mercado haría de alguien un “neoliberal”. Si ese fuera el caso, Atria mismo sería un neoliberal –y seguramente lo es para la gente que se encuentra a su izquierda– pues él no aboga por la instauración de una economía centralmente planificada en donde el Estado sea propietario de los medios de producción. Por lo que Atria aboga es por prescindir del mercado en la provisión de ciertos bienes, cuyo goce considera esencial para el ejercicio efectivo de la ciudadanía.<sup>54</sup>

En consecuencia, y dado que Atria (como los demás autores de *El otro modelo*) es un socialista “post-neoliberal” y no aboga por el establecimiento de una economía centralizada, creo que su objeción a mi razonamiento debe entenderse, en rigor, en los siguientes términos: el argumento a favor del Estado subsidiario a partir de la voluntad mixta conduce, en realidad, al Estado de bienestar (o solidario). Mi reticencia a dar ese paso resulta, a la luz de mis premisas y de mi argumentación, inexplicable.

Creo que esta reformulación permite situar los términos de la discusión, al tiempo que me ofrece la oportunidad para precisar los conceptos de “Estado subsidiario” y “Estado de bienestar”, de un modo que, creo, puede resultar útil para resaltar las diferencias que tengo con Atria.

La distinción entre el Estado subsidiario y el Estado de bienestar es más escurridiza de lo que *prima facie* podría pensarse. Así, por ejemplo, Goodin afirma que lo que caracteriza a los Estados de bienestar es *la intervención de la economía de mercado para satisfacer ciertas necesidades*

---

como profilaxis de la distopía: tropiezo y rehabilitación de los sueños libertarios”, en Faustino Onciva Coves y Juan de Dios Bares Partal (editores), *Utopías y ucronías. Una aproximación histórico-conceptual* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2020), 273-313.

<sup>54</sup> Atria, “Socialismo hayekiano”, 49-105. Atria ha negado las objeciones que afirman que la argumentación en favor “el régimen de lo público” debería conducir, si se la siguiera hasta el final, no solo a la supresión de la provisión de mercado de la educación y la salud, sino también a la supresión de la provisión de mercado del transporte, la vivienda y la alimentación, al menos. La respuesta de Atria es que tales bienes no forman parte del contenido de la ciudadanía, pero que pueden llegar a hacerlo, si así lo acordamos. Sin embargo, y dado que él es consciente de las derivas autoritarias que tiene la supresión del mercado, sería interesante que ofreciera un criterio conforme al cual determinar si acaso sería buena idea o no incluir todo eso en el concepto de ciudadanía, sobre todo considerando que es un criterio de este tipo el que, por otra parte, tácitamente me pide a mí.

básicas de las personas principalmente a través de medios directos.<sup>55</sup> Esto último significa, por ejemplo, que, ante la elección entre, por una parte, proporcionar cupones o dinero en efectivo u ofrecer, por otra, por sí mismo el bien de que se trata, los Estados de bienestar prefieren normalmente la segunda alternativa.

Salvo por el orden de preferencia en los medios, esta caracterización no resulta, hasta aquí, particularmente iluminadora. Ella podría aplicarse a lo que yo mismo he dicho del Estado subsidiario, sobre todo si, y por emplear la distinción de Röpke, las intervenciones de que se trata son “conformes” y no “disconformes” con el sistema de mercado.

Tampoco sirve de mucho para establecer la distinción, la tesis de Goodin de que el Estado de bienestar es establecido con el propósito de conjurar el riesgo de la explotación o la dependencia.<sup>56</sup> Esa razón vale también, según lo dicho, para el Estado subsidiario. En ese sentido, la justificación del Estado subsidiario comprende el propósito de Röpke de procurar la “máxima firmeza posible de las existencias individuales”.<sup>57</sup>

Otro tanto ocurre con la afirmación de que el Estado de bienestar “es un sistema obligatorio, colectivo y principalmente no discrecional de provisión de bienes”.<sup>58</sup> Las prestaciones de un Estado subsidiario reúnen esas características –o deberían reunir las– respecto de aquellos que se encuentran en estado de necesidad.

Por consiguiente, podemos tomar la descripción de Goodin y darle una vuelta de tuerca a partir de lo que sostiene el propio Atria, para ofrecer una caracterización del Estado de bienestar. Dado que la idea general de Atria y demás autores de *El otro modelo* es que la provisión de ciertos bienes esenciales para el ejercicio de la ciudadanía debe tener lugar de modo universal y gratuito –o, lo que es lo mismo, con prescindencia de la capacidad de pago de quien lo necesita– podemos definir el Estado de bienestar como *aquel que procura que tales bienes sean proporcionados al margen del mercado*. Esto es lo que Atria llama la “descomodificación”. En este sentido, por medio del Estado de bienestar se intenta *sustituir* al mercado en la provisión de ciertos bienes que se consideran particularmente importantes para la vida social y política. Para efectos de la discusión, supondremos que no es necesario que dicha sustitución sea completa o, siquiera, factible; supondremos

<sup>55</sup> Robert E. Goodin, *Reasons for Welfare. The Political Theory of the Welfare State* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), 7-11.

<sup>56</sup> La traducción podría rezar del siguiente modo: “La tesis central positiva de este libro puede enunciarse simplemente [así]: el Estado de bienestar es la solución al riesgo de la explotación de las dependencias”. Goodin, *Reasons for Welfare*, 21.

<sup>57</sup> Röpke, *La crisis social de nuestro tiempo*, 137.

<sup>58</sup> Goodin, *Reasons for Welfare*, 14.

que basta con que se tienda a ella y, consecuentemente, se adopten las medidas necesarias para entorpecer o dificultar la provisión de mercado y promover, por contra, las oportunas para lograr siempre y en todo caso la provisión totalmente gratuita de tales bienes. El Estado de bienestar, según esto, promueve intervenciones disconformes con el mercado en aquellas áreas en las que, precisamente, no se quiere que lo haya.

b) *Pero ¿por qué no un Estado de bienestar?*

Ofreceré ahora algunas razones *contra* el estado de bienestar, tal como recién lo he caracterizado. El orden de la exposición no pretende reflejar un orden de prioridad en la argumentación.

i) *La errónea concepción del mercado y la degradación de los agentes económicos.* La misma concepción del mercado que tiene Atria torna imperioso asegurar que la provisión de servicios de salud y educación (y eventualmente otros) no tengan lugar por medio del mercado. Sin embargo, esta concepción es, en el mejor de los casos, sumamente discutible.

Este punto requeriría de varias distinciones y matices que no puedo hacer aquí, pues Atria emplea el concepto de mercado en tres sentidos diferentes, a saber: a) como conjunto de reglas abstractas del derecho privado; b) como el sistema de intercambio “realmente existente”, que la ideología neoliberal intenta permanentemente cohonestar y, c) como la utopía del intercambio fraternal socialista).<sup>59</sup> Estos tres conceptos llevan a Atria a tener una actitud ambivalente ante el mercado. Por una

<sup>59</sup> Podríamos también llamar “utopía del mercado fraternal de Abel” al universo de intercambios no forzados en un mundo socialista, es decir, en un mundo en el que las personas se encuentran libres de las influencias cainizantes del capitalismo. Este escenario, en el que los individuos dejan de verse como enemigos para encontrarse como amigos, es al que apunta (¿asintóticamente? ¿cómo ideal regulativo?) el régimen de lo público y cuya realización es confiada a una pedagogía lenta. Bajo tales circunstancias, el mercado en realidad sería superado, aunque subsistiría un aspecto suyo: la libertad de intercambiar. La diferencia con el mercado “realmente existente”, sería que en este –en el “mercado socialista”– el criterio de distribución no es el lucro sino la necesidad, y la motivación de los agentes no es la ganancia personal, sino la fraternidad. Atria lo explica así cuando afirma que: “Cuando la institución del mercado ya no sea necesaria seguirá habiendo intercambio no forzado, pero ya no habrá contratos. Yo te daré algo como se lo doy a un amigo: porque quiero que lo tengas, no porque sea el modo en que yo puedo obtener de la manera más barata posible que tú hagas lo que yo quiero”, Atria, *Neoliberalismo con rostro humano*, 154. La denominación de esta utopía como “mercado fraternal de Abel”, resulta casi forzosa, por la constante referencia que hace Atria a Caín para caracterizar el “capitalismo realmente existente”.

parte, y desde una perspectiva económica, le parece que el mercado no hace otra cosa que alentar la instrumentalización mutua; por otra, que las instituciones jurídicas sobre las que se funda “anticipan” el reconocimiento mutuo que todas las personas deben tributarse recíprocamente. Es una forma de reconocimiento que, sin embargo, nunca llega a consumarse por las condiciones bajo las cuales vivimos (el capitalismo). Por eso, en resumen, en una sociedad capitalista, tendremos individuos que se escatiman recíprocamente todo lo que pueden los bienes que necesitan. La ley sanciona esa situación, en la medida en que permite la consecución del propio interés, incluso con perjuicio del prójimo.

“[E]n el mercado los individuos tienen en principio libertad para causar a los demás cualquier perjuicio que no viole sus derechos. Eso es lo que hace la competencia, por ejemplo: una cadena de panaderías es, en principio, libre de expandirse a los barrios donde hay panaderías locales aun cuando esa expansión cause la desaparición de esas panaderías y el consiguiente perjuicio a esos panaderos.<sup>60</sup>

Esta reconstrucción del mercado y de sus principios presenta varios problemas. La más obvia es la inclusión de la palabra “perjuicio” en la descripción de la libertad contractual, con la consiguiente, e inevitable, distinción entre dos clases de perjuicios, los que violan derechos (digamos, los perjuicios en sentido estricto o propiamente tal) y los que no lo hacen (perjuicios en sentido amplio). Sin embargo, la definición de Atria de la libertad contractual a partir de esta distinción induce a error.

Es claro que la libertad contractual (y por añadidura de la competencia de mercado) no puede ser definida como “libertad para causar perjuicio” en un sentido estricto, pues nadie puede tener la libertad o el derecho para hacer algo que cause perjuicio a otro. Piénsese en el segundo deber de Ulpiano, *no dañar a nadie*. Sería de esperar que la descripción de las diferentes instituciones jurídicas que ofrece una determinada teoría del derecho no entrara en contradicción con ese principio. Los deberes de Ulpiano podrían funcionar como un test de consistencia mínimo: si las descripciones de una teoría entran en contradicción con alguno de ellos, entonces tales descripciones –y eventualmente toda la teoría– deben ser desechadas.

Para comprobar cuán inadecuada es una definición de la libertad contractual formulada a partir de un presunto derecho a causar perjuicios, piénsese en una definición de matrimonio que, siguiendo esa misma lógica, incluyera el derecho a despechar a los pretendientes

<sup>60</sup> Atria, *Razón bruta*, 96.

desfavorecidos; o en una definición de la libertad de expresión que se formulara a partir de un supuesto derecho a ofender. Es obvio que la libertad para contraer matrimonio no quedaría correctamente definida si se definiera como la libertad para casarse con W, *despechando* a X, Y y Z. Del mismo modo, no existe ni puede existir un derecho a ofender, aun cuando, por otra parte, las opiniones de una persona puedan resultar ofensivas a otra. La ofensa entra en la teoría de la libertad de expresión como un accidente o como un efecto concomitante suyo, y no como parte de su contenido sustancial: ni existe el derecho a ofender ni el hecho de sentirse ofendido constituye la medida de la libertad de expresión. En el primer caso, el del matrimonio, el concepto de perjuicio está tomado en un sentido amplio y su inclusión es claramente irrelevante o trivial. En el segundo, el de la libertad de expresión, la mención al perjuicio produce problemas similares: es irrelevante si se la toma en un sentido amplio o contradictoria con los principios generales del derecho, si se la toma en sentido estricto.

Por tanto, la distinción que hace Atria entre distintas clases de perjuicio a través de la coletilla “que no violen derechos” es necesaria para evitar un contrasentido jurídico, pero, al mismo tiempo, es una distinción que se podría haber ahorrado si hubiera escogido una formulación menos confusa. El concepto de “perjuicio” a la hora de definir las libertades es trivial tanto cuando se lo emplea en sentido amplio y erróneo tanto cuando se lo usa en sentido estricto. Por lo mismo, es mejor prescindir de él, sobre todo si, como Atria, se aspira, con razón, a que la discusión en una sociedad democrática sea lo más transparente posible. Ese fin aconseja, como es obvio, evitar las formulaciones confusas, pero, sobre todo, renunciar a los ardidés retóricos.

El segundo problema de la caracterización de Atria –y otras que se le asemejan– es que deja deslizar la idea de que el mercado es un juego de suma cero. Si ese fuera el caso, el mercado sería en efecto una institución eminentemente antisocial. Sin embargo, al menos desde Adam Smith sabemos que no lo es y que, por el contrario, bajo ciertas circunstancias, la conducta de agentes interesados puede explicar la emergencia y preservación de un sistema de cooperación social que los beneficia a todos. Eso se explica, en parte, porque usualmente existen múltiples oferentes y múltiples demandantes y en virtud de esa multiplicidad, la situación de los agentes en un mercado, por regla general no es la de un individuo que no tiene más alternativa que la de recurrir a los servicios de un prestamista usurero. Atria, no obstante, desliza una descripción que niega la constatación que sirve de punto de partida a la economía como disciplina científica.

Quizás Atria se ve arrastrado a la caracterización precedente a causa de los efectos corrosivos que atribuye al mercado sobre el talento

moral de las personas. Así, por ejemplo, en *Neoliberalismo con rostro humano* afirma: “[e]n el mercado uno aprende a tratar al otro con miedo y codicia o es derrotado en la competencia”.<sup>61</sup> Un poco más adelante añade:

“El mercado es una manera de entender la relación entre el otro y yo y, en particular, una manera de concebir nuestros intereses. El mercado (como criterio de distribución) nos presenta nuestros intereses como si estuvieran en conflicto, me obliga a mirar al otro como una fuente de recursos y como una amenaza. *Con miedo y codicia, en otras palabras*”.<sup>62</sup>

Con esto arribamos al tercer problema que atañe a la descripción que hace Atria del mercado y de sus instituciones, la que para no designar como “satanización”, llamaré simplemente *degradación de los agentes económicos*.

Uno podría preguntarse cuántos lectores se identifican con la descripción que hace Atria de los participantes de un mercado o cuán verosímil es dicha descripción desde el punto de vista empírico. A buen seguro, la descripción de Atria de los agentes económicos concuerda infinitamente más con el *homo oeconomicus* de la teoría neoclásica (o del *homo naturalis* de la teoría política de Hobbes), que con las personas de carne y hueso que intercambian bienes ordinariamente en el mercado. Como observara Röpke, el “*homo oeconomicus* es, incluso como tipo medio, tan raro como la raza de los héroes o de los santos”.<sup>63</sup> Esto es un problema porque su diagnóstico acerca de los efectos del mercado en las personas y, de paso, sus razones en favor del Estado de bienestar dependen enormemente de que esta descripción degradada de los agentes económicos sea empíricamente cierta.

Pero, más allá del problema de si la utilización de la ficción metódica del *homo oeconomicus* –o de una descripción que casualmente coincide con ella– se ajusta o no ordinariamente a la conducta de las personas

<sup>61</sup> Atria, *Neoliberalismo con rostro humano*, 78.

<sup>62</sup> Atria, *Neoliberalismo con rostro humano*, 185. Énfasis añadido.

<sup>63</sup> Röpke, *Más allá de la oferta y la demanda*, 151. No solo Röpke crítica la ficción metódica del *homo oeconomicus*, también lo hace, por ejemplo, Mises en los siguientes términos: “Ese supuesto personaje jamás gozó de existencia real; es tan solo un fantasma creado por arbitrarios filósofos de café. Nadie se guía exclusivamente por el deseo de enriquecerse al máximo; muchos ni siquiera experimentan esas apetencias materialistas. De nada sirve estudiar la vida y la historia ocupándose de tan fantasmal engendro”, *La acción humana. Tratado de economía*, traducido por L.R. Albiol (Madrid: Unión Editorial, 1986), 107-108. Hayek, por su parte, lo critica, por ejemplo, en *Individualismo: el verdadero y el falso*, traducido por Juan Marcos de la Fuente (Madrid: Unión Editorial, 2009), 43 y ss.

que participan de ella, la descripción de Atria resulta difícil de aceptar por el maniqueísmo motivacional que adopta: ¿por qué la motivación de los agentes económicos iba a ser únicamente la codicia o el altruismo? ¿No pueden existir otras motivaciones intermedias? ¿Y por qué no podrían las mismas normas del derecho privado constituir una barrera de contención a esa codicia?

Para que no se diga que la respuesta afirmativa a estas preguntas solo podría provenir de algún cínico economista neoliberal, consideremos las opiniones de dos teólogos, Francisco Suárez y Luigi Taparelli, el padre de la Doctrina Social de la Iglesia. Después de desechar la opinión de que la ley civil y la ley canónica tienen idéntico fin, Suárez explica el fin de la primera diciendo que “atiende a la *utilidad temporal honesta* de la república humana”.<sup>64</sup> Como se colige de este pasaje, no solo existe para Suárez una utilidad temporal honesta, cuyo marco puede (y debe) ser sancionado por la ley civil, sino que, además, los agentes *pueden* buscar honestamente su utilidad temporal *sin incurrir en la tacañería, la codicia o alguna otra disposición viciosa*. Es decir, existe la posibilidad de que lo hagan, o así lo admite Suárez, al menos.

Pero como para la época de Suárez el capitalismo se hallaba aún en una fase temprana de su desarrollo, comprobemos la opinión de Taparelli, que vivió bajo una fase más desarrollada del mismo. Pues bien, a propósito del modo en que la autoridad induce o puede inducir el movimiento de los hombres hacia el bien común, Taparelli dice:

“Hablando en rigor el hombre es, pues, movido por aquel que puede mover la *actividad racional*, ó voluntad; pero si este movimiento no es ántes preparado por el hombre *vegetativo y sensitivo*, ó por lo ménos, acompañado y fortificado por él, el acto de moverse el hombre como ménos conforme con la naturaleza será penoso é imperfecto, salvo en aquellos hombres singulares, en quienes todo lo puede la razón”.<sup>65</sup>

Después de añadir que, por tanto, es conveniente unir a la consecución del bien común, no solo la convicción racional sino, además, “el *bien sensible*”, Taparelli advierte al lector que “nuestro sistema no excluye al sistema *utilitario*, sino que únicamente lo subordina á las ideas de *justicia y equidad*”. Finalmente concluye: “Por tanto la perfección del gobierno consiste en servirse cierto de entrambos resortes, *razón e interés*;

<sup>64</sup> Francisco Suárez, *Las Leyes*, traducido por J. R. E. Muniozguren (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967), DL III, 11, 6.

<sup>65</sup> Luis Taparelli, *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*, traducido por Juan Manuel Orti y Lara (Madrid: Tejado, 1867), §732. Se mantiene ortografía de la época.

pero aplicando al mismo tiempo tantos correctivos al segundo que siempre quede por debajo del primero y sometido a su dirección”.<sup>66</sup>

Tanto Suárez como Taparelli admiten que la consecución del propio interés puede ser honesta e incluso conveniente para enderezar la sociedad hacia el bien común; a diferencia de Atria, ambos contemplan móviles diferentes de la codicia a la hora de perseguir ese interés. Tal vez Atria sea más papista que el Papa. En cualquier caso, no creo que resultara satisfactorio que respondiera mis objeciones a la psicología moral que atribuye a los agentes del mercado diciendo que, cuando habla de la codicia y describe a los agentes de mercado del modo en que él lo hace, lo hace pensando en las condiciones actuales del capitalismo. Y no lo creo porque lo que he llamado “maniqueísmo motivacional” es no solo improbable como psicología moral e inverosímil desde un punto de vistas empírico, sino porque además es insostenible desde el punto de vista moral: impide que los agentes se reconcilien consigo mismos y con los demás, a menos que renuncien completamente a sus propios intereses.

Comenzaba este punto con una sospecha y no puedo evitar cerrarlo con otra, que levanta precisamente la descripción de Atria del mercado y de quienes participan en él: Atria insiste tanto en estas descripciones, no porque ellas sean fidedignas, sino porque resultan esenciales para dar sustento teórico a su proyecto, cuya motivación no es, en rigor, erradicar la necesidad. Para eso bastaría con el neoliberalismo. Pero difícilmente Atria se sentiría a gusto viviendo en una utopía neoliberal en la que no hay necesidad (por ejemplo, en un Chile que fuera tan rico como Mónaco o Dubái). No. Atria aboga por el Estado de bienestar, porque cree que a través de sus instituciones sería posible instaurar (o restablecer) un sentido de comunidad que el neoliberalismo –y el mercado, particularmente– habrían disuelto y/o hecho imposible. A la distopía neoliberal del individualismo, Atria opone la utopía socialista de la fraternidad, cuyo contenido, en último término, nos es desconocido.<sup>67</sup> Así las cosas, no nos queda más que esperar que su eventual

<sup>66</sup> Taparelli, *Ensayo teórico de derecho natural*, §732.

<sup>67</sup> “Ahora bien, ¿cómo son esas formas de vida verdaderamente humanas? Todo el sentido de una teoría de la enajenación como la de Pérez, o el sentido de ella en el que me la estoy apropiando aquí, es que no podemos responder esta pregunta: no hay un punto de vista no enajenado en una situación de enajenación. Pero sí podemos saber qué aspectos de nuestras formas de vida no existirán: no habrá oposición de intereses de clase (lo que quiere decir: no habrá diferencias de clase), no habrá cosificación, no habrá explotación. Sabemos eso porque esas son las condiciones que suscitan la experiencia existencial del déficit. Y como no podemos saber afirmativamente cómo serán esas formas de vida no alienadas, en rigor no podemos hablar de ellas”, Atria, *La forma del derecho*, 443.

realización no nos depare sorpresas ingratas y sí muchas alegrías (¿esa que no llegó después de la dictadura?). Por mi parte, me cuesta albergar muchas esperanzas. Como Suárez o de Taparelli, me encuentro entre aquellos que no esperan tanto de la política.<sup>68</sup>

ii) *Los resultados eventualmente contraproducentes del otro modelo.* La prescindencia del mercado en la asignación de bienes como la salud y la educación redundará, previsiblemente, en la disminución general de su provisión y/o de la oportunidad para disfrutarlos. Atria cree, naturalmente, que eso no ocurrirá. Él espera, por ejemplo, que los ricos, impedidos de invertir de modo privado en la educación de sus hijos, se preocuparán de mejorar el sistema público de educación.<sup>69</sup> Pero ¿qué garantiza este supuesto? Es tanto o más probable que, en esa tesitura, envíen a sus hijos a colegios en Estados Unidos o en Suiza, o que contraten profesores particulares. No habría cómo evitar ese posible curso en los acontecimientos, más que por medio de prohibiciones directas. Atria, sin embargo, no parece dispuesto a prohibir que los hijos de los nacionales se eduquen en el exterior o a recurrir a otro tipo de medidas coercitivas. Pero, como fuere, aplica aquí la misma crítica que Aristóteles hace a Platón por las instituciones que este último imagina en la *República*: el filósofo espera que, de ponerse en práctica su proyecto político, suceda tal y cual cosa cuando, en realidad, es mucho más probable que suceda tal y cual otra, totalmente contraria a los fines que persigue.

iii) *Dependencia y burocratización.* El otro modelo no pretende centralizar la provisión de bienes públicos como la salud o la educación en el sentido de pretender que dicha provisión sea tarea exclusiva del Estado. La idea de Atria es que los privados puedan seguir prestando esos servicios por su cuenta –por ejemplo, mediante sus propios colegios o establecimientos educacionales– mientras no cobren por ello. Por eso serán financiados directamente por el Estado. Lo que se centraliza, entonces, es exclusivamente la financiación de tales servicios. Esta

<sup>68</sup> Atria suele considerar que este escepticismo es fruto de la antropología pesimista, “hobbesiana”, del neoliberalismo. Sin embargo, ese no es necesariamente el caso. No es preciso creer que “el hombre es un lobo para el hombre” para tener expectativas más humildes que las suyas. Nuestras limitaciones epistémicas (parcialidad de juicio, sesgos, imposibilidad de establecer de modo inequívoco ciertos fines por medios puramente racionales, etcétera) podrían conducir al mismo resultado, sin necesidad de suponer que los hombres son malos por naturaleza, o algo por el estilo.

<sup>69</sup> Argumentaciones de este tipo sobreestiman la cantidad de ricos y/o la cantidad de dinero realmente “disponible” para las políticas sociales que propugnan. Ver Bertrand de Jouvenel, *La ética de la redistribución*, traducido por Stella Mastrangelo (Buenos Aires: Katz editores, 2010).

propuesta, como es obvio, pone a quienes presten servicios educacionales o sanitarios en una situación de total dependencia financiera de la autoridad administrativa. A la dependencia burocrático-administrativa habría que sumar, entonces, la financiera. Aunque eso en sí mismo no constituyera una arbitrariedad, sí ofrece una oportunidad para ella. El único modo de evitarlo es disponiendo que el financiamiento del Estado a los prestadores de servicio sea incondicional, del mismo modo que los derechos sociales, y que las causas para denegarlo sean taxativas, no se presten a equívocos, etcétera. Pero, en general, del mismo modo que una buena política económica debe estar diseñada para promover la competencia, una buena política de administración pública debe estar diseñada para disminuir las oportunidades de arbitrariedad administrativa, no para aumentarlas.

*iv) Injusticia de la eventual denegación.* Pero imaginemos por un momento que la financiación es denegada por falta de fondos. Supongamos, además, que quienes la solicitan tienen, empero, medios propios suficientes para fundar un establecimiento educacional, con todos los requisitos que la ley exige para ello. En tal caso, ¿debería impedírseles de todos modos que lo hicieran? Es decir, ¿sería justa o razonable la disposición legal o constitucional que se los impidiera? La respuesta es “no”, y lo es por la misma razón por la que sería absurdo prohibir a alguien huir de un edificio en llamas mientras no lleguen los bomberos a rescatarlo. No obstante, si conforme con la propuesta de Atria, debe responderse a la pregunta anterior con un “sí”, entonces no quedaría más remedio que concluir que dicha propuesta supedita el ejercicio de las libertades personales a condiciones que finalmente se revelan como arbitrarias; que su propuesta supone invertir los principios y presumir *en contra* de la libertad. En tal caso, las acusaciones que él ha desestimado, de que el régimen de lo público constituye una amenaza para las libertades individuales, no son gratuitas ni injustificadas.

*v) El contenido de la ciudadanía y la unidad política.* Obviamente Atria negaría la conclusión del punto anterior, en razón del contenido del concepto de ciudadanía que promueve. Pero son los argumentos que conducen o que él asocia a ese concepto los que aquí son impugnadas. El concepto de ciudadanía de Atria no debe entenderse, creo, como queriendo decir simplemente: “todos los *ciudadanos* tienen derecho a la salud y la educación gratuita”, pues no es, en rigor, la ciudadanía el título de esos derechos, sino la personalidad (y por eso, por ejemplo, los inmigrantes ilegales y sus hijos deben ser atendidos por los servicios de salud y educados, aun cuando no sean ciudadanos). Así las cosas, creo que el concepto de ciudadanía de Atria debe entenderse más bien el sentido de que todas las personas *deben poder llegar a ser ciudadanas*

(*o deben poder llegar a ejercer plenamente la ciudadanía*) y que la condición ineludible para que lo sean es que tengan acceso a la salud y a la educación gratuita. Pero se puede concordar en eso con Atria y desechar, sin embargo, el régimen de lo público que propone para realizarlo. ¿Por qué sería necesario garantizar la educación y la salud (y eventualmente otros bienes) únicamente a través del Estado y/o con su autorización? ¿Por qué sería además razonable hacerlo teniendo en cuenta las muy probables desventajas e inconvenientes que ello supondría? Tal vez en toda la argumentación de Atria hay un *non sequitur*, que solo se puede salvar con su descripción del mercado “realmente existente”, el maniqueísmo motivacional de los agentes de mercado y, tal vez, la adhesión tácita (pero muy funcional, para efectos de la argumentación) a una teoría objetiva del valor económico. El punto de partida escogido aquí, de la voluntariedad mixta, evita todos esos problemas, así como los otros ya indicados del régimen de lo público. Además, por mi parte al menos, no veo ningún inconveniente en decir que la aspiración de que todos estén en condiciones de obrar con voluntad plena es una aspiración necesaria para el ejercicio de la ciudadanía en un régimen democrático.

*vi) Discontinuidad del argumento en favor del régimen de lo público.* El argumento en favor del régimen de lo público es claramente inadmisibles cuando se lo aplica a los acuerdos particulares ¿Por qué debería entonces ser admisible cuando se lo aplica a grupos o a instituciones? Piénsese, por ejemplo, en el caso de alguien que ofrece clases particulares de matemáticas. ¿Por qué ese servicio dejaría de ser lícito si aumentamos el número de alumnos (con el consentimiento de los padres o de los propios alumnos, según el caso)? ¿En qué momento dicho aumento torna la prestación del servicio inadmisibles? ¿Al llegar a los cinco niños? ¿A los quince? ¿A los cien? Podría tal vez argüirse que el aumento resulta inadmisibles desde el momento en que el último niño adicional no puede escuchar las lecciones o no puede ser atendido por el profesor. El número crítico se alcanzaría mucho antes en otros casos (por ejemplo, si se tratara de lecciones de piano). Pero entonces la objeción –totalmente razonable– se sustentaría en razones pedagógicas y no en los efectos pretendidamente deletéreos del lucro. ¿Dónde estriba entonces, *a ese respecto*, la diferencia entre el primer caso, con un alumno, y los otros, con múltiples alumnos? ¿En qué cambia además la situación si un tercero facilita o pone a disposición de las partes interesadas los medios necesarios para la realización de las clases (supongamos, el aula, el pizarrón, los pupitres, etcétera)? Quizás lo ideal sería que todos los niños recibieran clases particulares de todas las materias. Sin embargo, es obvio que la verosimilitud del argumento en favor del régimen de lo público no puede descansar en el supuesto de que habrá, en cada materia, un profesor por cada cinco, seis o diez niños.

vii) *Problemas generales del Estado de bienestar.* A todo lo anterior cabría añadir aún los problemas que de modo cada vez más acuciantes aquejan a los Estados de bienestar. Me refiero al creciente endeudamiento y/o a la emisión inorgánica de dinero en que tienden a incurrir dichos Estados para solventar sus programas sociales. La izquierda suele tomar mal, y como señal de malevolencia o mezquindad, los planes de reducción del gasto que procuran garantizar la viabilidad de las finanzas públicas y de la seguridad social. Esa antipatía va azuzada, además, por la convicción expresa o tácita de que siempre hay margen para contraer más deuda o para una mayor emisión y/o de que siempre se pueden subir más los impuestos a los (más) ricos. Sin embargo, lo cierto es que, en el mejor de los casos, los Estados de bienestar solo son posibles en países con economías prósperas y competitivas. Es decir, con economías que en el imaginario de la izquierda cabe calificar de “neoliberales”. En este sentido –y por enojoso que pueda resultar a sus partidarios– la viabilidad del otro modelo depende de que este, el neoliberal, siga vigente.

A modo de conclusión de este apartado, se puede afirmar que, contra lo que sostienen los partidarios del *otro* modelo, la subsidiariedad sí ofrece una forma de descomodificación de los bienes que se reputan necesarios para el ejercicio de la libertad o, por ponerlo en sus términos, para el ejercicio de la ciudadanía. Se trata, claro, de una descomodificación parcial que, precisamente por serlo, evita los inconvenientes del Estado de bienestar reclamado por el régimen de lo público. Pero ¿en qué sentido es esta una descomodificación parcial? Lo es al menos en el sentido de que quienes se benefician de las prestaciones del Estado subsidiario, no se ven determinados ni condicionados a la hora de agenciarse los bienes necesarios para el ejercicio de la ciudadanía, exclusivamente por su propia capacidad económica. Sin embargo, la crítica de Atria y demás partidarios del régimen de lo público ha procedido ignorando sistemáticamente este punto. En este sentido, se les puede reprochar lo siguiente: han tratado la descomodificación parcial de ciertos bienes y relaciones que promueve la subsidiariedad como si fuera equivalente al intento de promover su mercantilización total. Y no lo es, aun cuando de hecho la aspiración de algunos de los partidarios del Estado subsidiario –su utopía, si se quiere– fuera, en efecto, el Estado mínimo.

## 6. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA SUBSIDIARIEDAD, LA INSOCIABILIDAD Y LOS MITOS DEL LIBERALISMO

Aunque me he extendido en mis diferencias con Atria, la discusión de la subsidiariedad tiene, al menos, dos frentes. Por un lado, el abierto por

quienes plantean la necesidad de superar el Estado subsidiario para, en su lugar, transitar a un Estado de bienestar; por otro, y en una suerte de guerra civil entre los defensores de la subsidiariedad, el abierto por los comunitaristas de derechas, que creen necesario rescatar el principio de las influencias degradantes del liberalismo. Pese a sus diferencias, ambas arremetidas tienen un mínimo común denominador: ambos atribuyen o asocian un carácter disgregador, antisocial, a la subsidiariedad liberal.

Más allá de su pretendida verosimilitud sociológica, ese diagnóstico arranca, en gran medida, de una cierta interpretación de lo que es el liberalismo y/o de lo que aquí he llamado la subsidiariedad liberal: como una teoría que reivindica el individualismo más intransigente, que hace apología desvergonzada del egoísmo y que no cuenta con otra vara para medir el bien común que la prosperidad económica. Según esta interpretación, todo el liberalismo es una variación del *hobbesianismo* y su perspectiva la del más romo “economicismo”.

Por lo anterior, la controversia entre el Estado subsidiario y el Estado de bienestar o entre las dos concepciones pretendidamente incompatibles de la subsidiariedad remite, lamentablemente, a la árida discusión acerca de en qué consiste efectivamente el liberalismo. O, más exactamente –y para quienes simpatizamos con la subsidiariedad liberal– a la ingrata tarea de tener que hacer precisiones, correcciones y desmentidos. Como esta no es una tarea que pueda hacerse en estas postreras líneas, espero que las páginas precedentes hayan servido para desmontar, al menos en parte, esa construcción.

Permítaseme añadir, sin embargo, que gran parte de la acusación que se levanta contra el liberalismo (y, por añadidura, contra la subsidiariedad liberal) arranca de una concepción del mercado como juego de suma cero o de la creencia de que el mercado requiere, o al menos empuja a las personas al maniqueísmo motivacional descrito más arriba. Del mismo modo, se funda en la confusión acerca de la naturaleza y alcance del individualismo en la teoría política liberal. Los críticos del liberalismo confunden permanentemente lo que puede denominarse el *individualismo normativo*, es decir, la afirmación de que cada persona debe poder decidir sobre su propia vida –esto es, de que cada persona es la que tiene la última palabra sobre su vida–, con el *individualismo ontológico*, esto es, la idea de que los individuos no necesitan vivir en comunidad o no son gregarios.<sup>70</sup> No obstante, ambas formas de indivi-

<sup>70</sup> Cristi incurre repetidamente en esta confusión. Renato Cristi, “Ensayo IX. La síntesis conservadora/liberal de Jaime Guzmán: la subsidiariedad como principio articulador”, en Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle, *El constitucionalismo del miedo. Propiedad, bien común y poder constituyente* (Santiago: LOM Ediciones, 2014),

dualismo se pueden sostener de modo separado y, de hecho, ese es el caso en el grueso de la tradición liberal. Dicha tradición da por sentada, como es obvio, la sociabilidad natural, la familia y, en fin, otras formas de comunidad diferentes del Estado.

El problema de todas estas sutilezas es que tienen consecuencias en la discusión política. Así, mientras la denuncia del (neo)liberalismo a partir de construcciones como las señaladas resulta funcional a los partidarios del otro modelo, su aceptación acrítica por parte de los comunitaristas de derecha resulta contraproducente para efectos de defender el Estado subsidiario. No solo porque con ello enajenan a sus posibles aliados en la discusión pública o porque, a partir de dicha construcción, se vean arrastrados a hacer una crítica moralizante e ingenua del mercado, sino porque, a la larga, con ello atacan finalmente al mismo Estado subsidiario.<sup>71</sup> Sin embargo, el liberalismo y la subsidiariedad liberal garantizan la independencia de las comunidades y demás cuerpos intermedios que tanto interesa a los comunitaristas. Los comunitaristas de derecha estarán seguramente de acuerdo en que la subsidiariedad es el orden constitucional idóneo para la realización de la justicia, pues permite integrar mejor que cualquier otro orden alternativo la libertad personal con los deberes para con nuestros conciudadanos; la independencia con la pertenencia a las comunidades o grupos a lo que nos sentimos inclinados en virtud de nuestra natural sociabilidad. Probablemente hay diferentes razones en favor de la subsidiariedad. El liberalismo, por su parte, está comprometido con las suyas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducido por Julián Marías y María Araujo (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994).
- Atria, Fernando, Guillermo Larraín, José Miguel Benavente, Javier Couso y Alfredo Joignant, *El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público* (Santiago: Penguin Random House, 2013).
- Atria, Fernando, *La forma del derecho* (Madrid: Marcial Pons, 2016).
- Atria, Fernando, *Razón bruta* (Santiago: 2018).

---

209-229. Por lo demás, y como es obvio, del individualismo normativo no se sigue el egoísmo político que Cristi, entre otros, endilga al liberalismo.

<sup>71</sup> Un ejemplo de ello se puede encontrar en Mansuy, cuya constante crítica a Jaime Guzmán por su pretendida recepción del liberalismo termina siendo prácticamente indistinguible de la crítica del propio Cristi. Ver Mansuy, *Nos fuimos quedando en silencio*.

- Atria, Fernando, "Socialismo Hayekiano", *Estudios Públicos*, n.º 120 (2010): 49-105.
- Atria, Fernando, *Neoliberalismo con rostro humano. Veinte años después* (Santiago: Catalonia, 2013).
- Behr, Thomas C., *Social Justice and Subsidiarity. Luigi Taparelli and the Origins of Modern Catholic Social Thought* (Washington: Catholic University of America Press, 2019).
- Casal, Paula, "Por qué la suficiencia no basta", en Javier Gallego S. y Thomas Bullemore L (editores), *Igualitarismo. Una discusión necesaria* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2016), 269-301.
- Castro, José Manuel, "Los intelectuales y la incompreensión del Estado subsidiario", en Claudio Arqueros y Álvaro Iriarte (editores), *Subsidiariedad en Chile. Justicia y libertad* (Santiago: Instituto Res Publica y Fundación Jaime Guzmán, 2016), 167-198.
- Cristi, Renato, "Ensayo II. La génesis de la Constitución de 1980 y sus claves conceptuales: función social de la propiedad y bien común", en Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle, *El constitucionalismo del miedo. Propiedad, bien común y poder constituyente* (Santiago: LOM Ediciones, 2014), 73-104.
- Cristi, Renato, "Ensayo IX. La síntesis conservadora/liberal de Jaime Guzmán: la subsidiariedad como principio articulador", en Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle, *El constitucionalismo del miedo. Propiedad, bien común y poder constituyente* (Santiago: LOM Ediciones, 2014), 209-229.
- Cristi, Renato y Pablo Ruiz-Tagle, "Introducción", en ellos mismos, *El constitucionalismo del miedo. Propiedad, bien común y poder constituyente* (Santiago: LOM Ediciones, 2014), 9-28.
- de Jouvenel, Bertrand, *La ética de la redistribución*, traducido por Stella Mastrangelo (Buenos Aires: Katz editores, 2010).
- de Miguel, Ana, *Neoliberalismo Sexual* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2015).
- Eucken, Walter, *Principios de Política Económica*, traducido por Cristina García Grewe (Pamplona: Aranzadi, 2017).
- Fábrega L., Jorge, "Economía más allá del economicismo", en Claudio Alvarado (editor), *Primera persona singular. Reflexiones en torno al individualismo* (Santiago: IES Chile, 2019), 65-88.
- Fichte, Johann Gottlieb Fichte, *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, traducido por José Luis Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994).
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso Del Collège De France (1978-1979)*, traducido por Horacio Pons (Madrid: Ediciones Akal, 2009).
- Friedman, Milton, *Capitalismo y libertad. Ensayos de política monetaria*, traducido por Francisco Cabrillo (Madrid: Fundación ICO-Editorial Síntesis, 2012).

- Goodin, Robert E., *Reasons for Welfare. The Political Theory of the Welfare State* (New Jersey: Princeton University Press, 1988).
- Hayek, Friedrich A., *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política* (Madrid: Unión Editorial, 2006).
- Hayek, Friedrich A., “El uso del conocimiento en la sociedad”, *Reis*, n.º 80 (1997): 215-226.
- Hayek, Friedrich A., *Individualismo. El verdadero y el falso*, traducido por Juan Marcos de la Fuente (Madrid: Unión Editorial, 2009).
- Hayek, Friedrich A., *Los Fundamentos de la libertad*, traducido por José Vicente Torrente (Madrid: Union Editorial, 2006).
- Herrera, Hugo E., “Notas preliminares para una lectura no-dogmática del principio de subsidiariedad”, en Pablo Ortúzar (editor), *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado* (Santiago: IES Chile, 2015), 97-112.
- Kant, Immanuel, “Teoría y práctica. En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”, en Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética política y filosofía de la historia*, editado y traducido por Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza Editorial, 2013).
- Letelier Widow, Gonzalo, “Dos conceptos de subsidiariedad. El caso de la educación”, en Pablo Ortúzar (editor), *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del Mercado* (Santiago: IES Chile, 2015), 113-118.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, traducido por Carlos Mellizo (Madrid: Alianza Editorial, 2000).
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, traducido por Amelia Valcárcel (Barcelona: Editorial Crítica, 2017).
- Mansuy, Daniel, *Nos fuimos quedando en silencio. La agonía del Chile de la transición* (Santiago: IES Chile, 2016).
- McKinnon, Susan, *Genética neoliberal. Mitos y moraleja de la psicología evolucionista*, traducido por Victoria Schussheim (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2012).
- Millán-Puelles, Antonio, *Obras completas*, vol. III (Madrid: Ediciones Rialp, 2013).
- Mises, Ludwig von, *La acción humana. Tratado de economía*, traducido por L.R. Albiol (Madrid: Unión Editorial, 1986).
- Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y utopía*, traducido por Rolando Tamayo (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1988).
- Ortuzar, Pablo (editor), *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado* (Santiago: IES Chile, 2015).
- Petersen Cortés, Matías, “Subsidiariedad, neoliberalismo y el régimen de lo público”, en Pablo Ortúzar (editor), *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado* (Santiago: IES Chile, 2015), 139-167
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, traducido por Eduardo Loedel (Barcelona: Paidós, 2006).

- Röpke, Wilhelm, *Civitas Humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*, traducido por Tomás Muñoz (Madrid: Revista de Occidente, 1949).
- Röpke, Wilhelm, *La crisis social se nuestro tiempo*, traducido por Juan Medem Sanjuán (Madrid: El Buey Mudo, 2010).
- Röpke, Wilhelm, *Más allá de la oferta y la demanda*, traducido por Marciano Villanueva Salas (Madrid: Unión Editorial, 1996).
- Santander, Claudio, “Igualitarismo económico y salario justo. Una crítica a la justicia libertaria”, *Hybris*, n.º 9 (2018): 151-199.
- Schwember, Felipe, “¿Igualdad o igualitarismo? Dos perspectivas acerca de la justicia”, *Estudios Públicos*, n.º 147 (2017): 207-239.
- Schwember, Felipe, “La justicia del mercado (y sus límites). Algunas reflexiones a partir de la filosofía de Robert Nozick”, en José Antonio Valdivia (editor), *Filosofía de la economía. Principios fundamentales* (Gijón: Ediciones Trea, 2019), 15-46.
- Schwember, Felipe, “Las asunciones utópicas como profilaxis de la distopía. Tropiezo y rehabilitación de los sueños libertarios”, en Faustino Onciva Coves y Juan de Dios Bares Partal (editores), *Utopías y ucronías. Una aproximación histórico-conceptual* (Barcelona: ediciones bellaterra, 2020), 273-313.
- Schwember, Felipe, “Las vicisitudes de la esperanza liberal: de la utopía minarquista a la distopía anarcocapitalista”, *Estudios Públicos*, n.º 154 (2019): 87-124.
- Schwember, Felipe, “¿Liberalismo libertario y derechos sociales? Las vías libertarias hacia el Estado más que mínimo”, *Hybris*, n.º 9, Especial: *Debates contemporáneos sobre Justicia Social* (2018): 117-150.
- Schwember, Felipe, “Propiedad, justicia y mercado: La apoteosis del derecho privado en la filosofía de Robert Nozick”, en D. M. Papayannis y E. Pereira Fredes, *Filosofía del derecho privado* (Madrid: Marcial Pons, 2018), 77-103.
- Suárez, Francisco, *Las leyes*, traducido por J.R.E. Muniozguren (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967).
- Taparelli, Luis, *Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos*, traducido por Juan Manuel Orti y Lara (Madrid: Tejado, 1867).
- Verbal, Valentina, *La derecha perdida. Por qué la derecha en Chile carece de relato y dónde debería encontrarlo* (Santiago: Ediciones LyD, 2017).