

RLFP

Revista
Latinoamericana de
Filosofía
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. XIII • N° 12 • 2025 • Buenos Aires • Argentina

LIBERTAD SIN ESTADO, NO

Comentario a

La libertad entendida como cooperación social

Marcelo Alegre

SIMPOSIO

La Libertad como Cooperación

LIBERTAD SIN ESTADO, NO

Comentario a *La libertad entendida como cooperación social*

MARCELO ALEGRE

Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio Gioja (Argentina)

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

alegre@derecho.uba.ar

RESUMEN

En este comentario crítico formulo algunas objeciones a la teoría de la libertad propuesta por Ezequiel Spector en su reciente libro *La libertad entendida como cooperación social*, concentrándome especialmente, aunque no exclusivamente, en sus fundamentos teóricos y en sus implicancias prácticas para asuntos tales como la justicia distributiva, la política impositiva y la provisión de servicios públicos de acceso universal.

Palabras clave: Libertad política, Estado, Justicia distributiva, Impuestos, Acceso a la salud.

ABSTRACT

In this critical comment I present some objections to the theory of freedom developed by Ezequiel Spector in his recent book *Freedom as Social Cooperation*, mainly, though not exclusively, focusing on its theoretical grounds and practical implications over issues such as distributive justice, tax policy and the provision of universal public services.

Keywords: self-government, state neutrality, social justice, freedom.

1. Introducción

El libro de Ezequiel es muy bienvenido. Entre otras virtudes, es encomiable que en un contexto de especialización extrema aún existan juristas y filósofos que exhiban la ambición de exponer una teoría general sobre la democracia y la justicia. En lo que sigue, listaré brevemente algunas dudas y observaciones con el ánimo de romper el hielo de la discusión de un texto que aborda temas difíciles y complejos con claridad y de forma original.

2. ¿Puede entenderse la libertad como cooperación social?

a) Mis primeros interrogantes se refieren al corazón teórico del libro. Mi primer fuente de escepticismo respecto de la propuesta básica de Ezequiel es que la libertad es un valor o principio moral. Como tal resulta irreduciblemente normativo, por lo que no puede comprenderse adecuadamente como otra cosa que no sea un estándar valorativo político-moral. En particular, no puede ser reducido a un hecho. La cooperación social, por su parte, es un hecho. En consecuencia ambos conceptos (libertad, cooperación social) parecen operar en planos distintos. Podríamos pensar que la libertad *se realiza o se ve instanciada* en o a través de la cooperación social. Pero una identificación definicional se me ocurre que recae en un salto categorial.

b) Hay una segunda fuente de dudas en la propuesta de concebir a la libertad como cooperación social. La idea de vincular la libertad con la cooperación es sugerente, pero el intento de identificación conceptual corre el riesgo, a mi entender, de incurrir en un dilema. Esto sucede porque la práctica de la cooperación social puede ser más o menos voluntaria, al menos desde la perspectiva de algunos de los partícipes de la práctica. Admito que resulta contraintuitivo imaginar instancias de cooperación social donde la participación de algunas personas sea involuntaria por completo. Por eso creo que no diríamos

que la esclavitud cuenta como una práctica social cooperativa. Pero otros casos son menos nítidos. Resulta pertinente pensar en situaciones en que la cooperación es, respecto de alguno de los participantes, escasa o insuficientemente voluntaria, por ejemplo relaciones laborales con un mínimo margen de maniobra para los trabajadores, obligados a trabajar a cambio de salarios muy reducidos o a aceptar condiciones excesivamente riesgosas o dañinas para su salud. Si la cooperación es solo *mínimamente* voluntaria (por caso, el asaltado que elige vivir y *coopera* con el asaltante que lo apunta con un arma, entregándole su dinero) resulta dudoso que ella encarne el ideal de la libertad.

Este es, entonces, el dilema: o bien la cooperación social es insuficientemente voluntaria, o bien no lo es. Si no es suficientemente voluntaria, identificar la libertad con la cooperación social falla por ofrecer una visión poco atractiva de la libertad, la que dejaría entonces de operar como un valor o principio político-moral. ¿Quién estaría dispuesto a marchar en las calles en defensa de *eso*?

Alternativamente, en los casos en los que la cooperación social es voluntaria, la identificación de la libertad con la cooperación social es una afirmación circular. Decir que algo es voluntario es decir que es libre, y por lo tanto, parecería que Ezequiel transgrede una regla básica de una definición, la que establece que lo que se define no puede figurar en la definición. En este caso se estaría afirmando que *la libertad es la cooperación social libre*.

3. ¿Cooperación sin Estado?

En las páginas 50 y siguientes el autor describe un estado de cosas hipotético que llama “cooperación primitiva”, análogo al clásico estado de naturaleza, con algunas diferencias pero con un componente en común, la ausencia de estado. Si bien comprendo la motivación metodológica del ejercicio, que le

permite, por ejemplo, explicar su idea de que nadie dependa de nadie en particular, no comparto un presupuesto de esa reflexión: que la cooperación (aunque en forma primitiva) es posible en ausencia de Estado.

Confieso que mi incomodidad está motivada por el auge de una de las amenazas actuales a la democracia liberal, el anarco-capitalismo “a la Milei” y su cruzada contra la justicia social, la salud y la educación públicas, su negación del cambio climático, su descalificación de los avances de la mujer y su iletrado rechazo de las fallas de mercado, la necesidad de la obra pública y de toda regulación estatal. El tema que atraviesa a este abanico de afirmaciones dogmáticas es la indeseabilidad del Estado, al que se presenta como enemigo de la libertad.

Por eso creo importante y urgente insistir en un elemento de la visión kantiana de la libertad: ésta no existe fuera de un Estado y un orden jurídico. Hay un argumento contundente en *La Metafísica de la Moral*. Allí Kant explica que los derechos son inescindibles de un orden jurídico (Kant 1996, 24-25). Es que en ausencia de Derecho, mis derechos dependen de la buena voluntad del resto de la comunidad, por lo que su base de sustentación es frágil y contingente. Contrariamente al espíritu que anima a Ezequiel, en esa situación, nuestra integridad, libertad y derechos están en las arbitrarias manos de todos los demás. En otras palabras, no hay libertad ni cooperación social en el estado de naturaleza, ya que sin Estado ni orden jurídico no existen los bloques fundantes de esa cooperación (un esquema compartido de derechos, propiedad, requisitos para intercambios contractuales como regulaciones o medios de cumplimiento y aplicación, etc.).

La noción de una sociedad en funcionamiento sin Estado es una contradicción conceptual. Es el “aguijón libertario”¹ que contamina tanta discusión contemporánea sobre los impues-

1. Desarrollo esta crítica en *El imperio de la igualdad. Una teoría democrática del Derecho*, en prensa.

tos, las regulaciones y en definitiva la democracia. El problema más general es la incongruencia de suponer una sociedad con aunque sea un mínimo ordenamiento jurídico, y sin Estado. Este supuesto absurdo es el que permite a los libertarios denostar al Estado y presentarlo como una molestia, sin la cual la sociedad podría funcionar más fluidamente. Lo cierto es que en ausencia de un orden estatal, como lo vio Hobbes la vida sería “solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve”.

Estos pasajes de su libro no son suficientemente claros en rechazar el aguijón libertario y en admitir que sin Estado no son posibles ni la cooperación social ni la libertad.

Estas son mis dudas principales respecto del núcleo teórico del libro. Describo a continuación algunos interrogantes menores en torno a las propuestas prácticas de Ezequiel, en particular respecto del sistema impositivo, las políticas de salud y la educación religiosa.

4. Impuestos y cooperación

a) ¿Impuestos voluntarios?

Al momento de pensar el mejor sistema impositivo Ezequiel distingue entre sociedades pequeñas y grandes y entre un Estado que solo provee bienes públicos o que además provee otros servicios. Me interesa detenerme en el caso de una sociedad pequeña con un Estado que solamente brinda bienes públicos, porque Ezequiel cree que en esta situación podría funcionar un sistema impositivo voluntario. Más allá de la viabilidad fáctica de este régimen (Ezequiel especula que el control social de tipo moral propio de comunidades pequeñas sería presión suficiente para que bastantes ciudadanos sostuvieran financieramente al Estado, intuición que no comparto) me preocupa una cuestión de principio, que reproduce en parte la objeción anterior a la idea libertaria de libertad (o cooperación) sin Estado. Si no es posible que exista protección de la libertad sin un Estado, como

intenté fundamentar con base en Kant, porque en tal situación los derechos de cada persona quedarían en manos de la buena voluntad del resto, algo similar podría decirse de un Estado cuya subsistencia dependiera del arbitrio de las personas. Mi autonomía es precaria e inestable si la institución que es precondition para su ejercicio a su vez depende de la buena voluntad de la comunidad. Solamente si existe una obligación jurídica de sostener económicamente al Estado independiente de la voluntad de contribuir de los individuos uno por uno, los derechos que ese Estado protege podrían estar a resguardo.

b) Progresividad impositiva e independencia

Ezequiel se decanta en favor de un sistema impositivo centrado en impuestos directos y progresivos. Sin embargo, insiste en este punto con una idea expuesta previamente: la sociedad cooperativa que imagina requiere que no exista una dependencia exagerada de ningún subgrupo. Es decir, dicha sociedad debe custodiar que exista interdependencia pero que ningún grupo se vuelva imprescindible. La relevancia de esta exigencia en la discusión de la progresividad impositiva radica en que ella opera como un límite superior a la progresividad. El autor propone que la progresividad no llegue al punto en el que una gran proporción de la recaudación dependa de la contribución de una pequeña minoría. El fundamento de este recaudo es evitar un peso desmedido de un grupo pequeño en las decisiones sociales.

El problema que veo en esta sugerencia es que resulta contraproducente, ya que la progresividad impositiva acentuada parece ser el único remedio, precisamente, para diluir el poder económico (y su concomitante peso excesivo en lo político, lo cultural, etc) de las minorías que concentran el grueso del patrimonio y los ingresos (el famoso 1%). En otras palabras, entreveo una cierta incongruencia en la reacción de la teoría de Ezequiel frente a un cuadro social en el que *ya existe* una ínfima

ma minoría que concentra el poder económico, y atrae una porción enorme y creciente del ingreso agregado. La herramienta maestra para mitigar esa concentración indeseable de riqueza y poder es un sistema impositivo fuertemente progresivo.² En una situación así, la progresividad impositiva radical no puede ser bloqueada con coherencia bajo el argumento de la dependencia excesiva en un grupo determinado, por la sencilla razón de que dicha dependencia ya existe y es lo que deberíamos socavar. Tal vez una forma de resolver este problema (aunque deprimente) sería declarar nuestra rendición incondicional frente a la nueva realidad de la hiper-desigualdad imperante y reconocer que una vez oligarquizada una sociedad no hay remedio imaginable.³ No creo que Ezequiel se rinda tan fácil.

5. Salud y cooperación

Ezequiel defiende un sistema mixto y descentralizado de salud, además de algunas medidas para fortalecer la sustentabilidad y eficiencia del sistema. Reposa en una definición amplia de “salud”, pero sin embargo no ofrece ninguna pauta para establecer, en contextos de escasez, el presupuesto público de salud. Podría plantearse que se trata de una cuestión netamente política, sometida al arbitrio del gobierno y el Congreso (y legislaturas provinciales y Concejos municipales) al momento de redactar el presupuesto. Este abordaje pondría en crisis la idea del acceso a la salud como un derecho, ya que este estándar requiere algún principio centrado en ideas de

2. En *El Imperio de la Igualdad* propongo establecer super impuestos para los super ricos.

3. Otra implicancia contraintuitiva de la idea de la no dependencia es que el sistema más fuertemente protegido de dicho riesgo sería el poll-tax o impuesto censitario donde todos los miembros de la sociedad contribuyeran la misma suma, o sea el sistema más regresivo imaginable (intentado sin éxito por Margaret Thatcher).

justicia que trasciendan los vaivenes de la dinámica política. Ronald Dworkin ofrece un argumento de principio para fijar el presupuesto de un seguro de salud basado en la opinión de un panel experto respecto del tipo de prestaciones a cubrir y la porción razonable de ingresos que una familia promedio debería prudentemente asignar a ese seguro. Esa suma fija el nivel de cobertura universal a ser financiada con impuestos progresivos. Este es un ejemplo de un razonamiento principista que tiene la ventaja de su universalidad, ya que parece adaptarse a distintos países y estadios de desarrollo y riqueza. Me pregunto si una propuesta así sería aceptada por el autor, y en su caso, qué herramienta imagina para garantizar un financiamiento público suficiente para la salud considerada como derecho y no solo como un gasto sujeto al arbitrio de la política mayoritaria.

Ezequiel alude a Cuba como un ejemplo de la indeseabilidad de un sistema exclusivamente público de salud. Aunque adhiero a su postura respecto de admitir que (en un contexto de sociedad bien ordenada sanitariamente) las personas con mayor aversión al riesgo o que valoran por encima de la media el cuidado de la salud, puedan contratar servicios médicos extra, no me convence la referencia a Cuba, en razón de que se trata de un sistema socialista más allá de la salud. La referencia pertinente debería ser la de un país con propiedad privada de los medios de producción y sistema eminentemente público de salud. El del Reino Unido, por caso, sería un sistema a analizar cuya calidad y accesibilidad no lucen como deficitarias.

6. Educación religiosa

En el capítulo V (199ss.) se analiza la cuestión de la educación religiosa. El autor sostiene que la educación pública debe limitarse a transmitir los conocimientos y habilidades necesarias para la cooperación social, lo que excluye a la religión. La educación privada, por otra parte, puede incorporar otras materias, como la religión, según la voluntad de los padres.

Aunque simpatizo con la intuición del libro, puede ser constructivo presentar algunas dudas.

En primer lugar, que la enseñanza religiosa contribuya a o no a la cooperación social es un punto discutible, y no es evidente que la neutralidad propia del liberalismo se exprese a través de una negativa tajante a ese interrogante. Es sabido que los defensores de la religiosidad sostienen que las religiones fortalecen las tendencias a la socialización y la solidaridad, entre otras virtudes.⁴ El liberalismo no debería comprometerse con una respuesta certera, en una u otra dirección.

En segundo lugar, la educación religiosa podría ser un derecho de las familias más allá de que contribuya o no a fortalecer la cooperación social. Diversos tratados internacionales consagran el derecho de los padres a que sus hijos sean educados de acuerdo a su ideario religioso.⁵ Este derecho de los padres podría ser desafiado desde una concepción liberal de la autonomía de los hijos. Pero si este desafío fuera exitoso, la conclusión sería que la educación religiosa debería ser evitada tanto en el sistema educativo público como en el privado (contrariamente a lo sostenido en el texto).

Si el liberalismo debiera ser agnóstico en cuanto a los efectos benéficos o deletéreos de la educación religiosa, y si reconociera como parte de la autonomía familiar cierto margen para que los padres influyan en este tema en la educación de sus hijos, el Estado debería considerar la situación de las familias humildes que no están en condiciones de solventar una enseñanza confesional privada. Una solución a mi juicio aceptable desde

4. Por ejemplo Putnam and Campbell (2010).

5. Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), Artículo 26(3): *“Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos”*; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), Artículo 18(4): *“Los Estados partes se comprometen a respetar la libertad de los padres [...] para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.”* Por supuesto, estas normas bien podrían no estar justificadas.

una perspectiva liberal es la de la Corte argentina en el caso “Castillo”⁶ que admite la enseñanza religiosa optativa en las escuelas públicas, abierta a distintos credos, siempre y cuando se lleve a cabo antes o después del horario de clases. Esta decisión recupera (como principio al menos) la vieja regla de la Ley 1420.⁷

7. Conclusión

Estos breves comentarios no hacen homenaje suficiente a una obra repleta de ideas y sugerencias atractivas y bien fundamentadas. Es un aporte muy valioso al debate público y académico y será material de enseñanza, estudio e investigación por un largo tiempo. Agradezco a la RLFP la posibilidad de reflexionar sobre algunas de las muchas contribuciones de este libro.

BIBLIOGRAFÍA

Kant, Immanuel. 1996. *The Metaphysics of Morals* (Cambridge Texts in the History of Philosophy). Cambridge University Press.

Putnam, Robert and David Campbell. 2010. *American grace: How religion divides and unites us*. Simon & Schuster.

Fecha de recepción, 5 de junio de 2025

Fecha de aceptación, 9 de junio de 2025

6. “Castillo, Carina Viviana y otros c/ Provincia de Salta Ministerio de Educación de la Prov. de Salta s/ amparo” (Fallos: 340:1795)

7. Ley 1420, Artículo 8º: “La enseñanza religiosa sólo podrá ser dada en las escuelas públicas por los ministros autorizados de los diferentes cultos, a los niños de su respectiva comunión y antes o después de las horas de clases.”