

DE LA RECIPROCIDAD A LA FRATERNIDAD*

FRANCISCO SAFFIE GÁTICA**
UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ, CHILE
fsaffie@gmail.com

RESUMEN: En esta presentación intentaré mostrar los límites de la concepción de justicia distributiva defendida por Rawls en el principio de diferencia. Para ello, en la primera parte del trabajo revisaré problemas generales de la teoría rawlsiana desde una filosofía política que comprenda la importancia de la acción política. Después de eso, desarrollaré de manera más detallada las limitaciones de una teoría de la justicia que entiende la justicia distributiva como justicia económica; como una cuestión conceptualmente independiente de la justicia política. En este sentido, el argumento está orientado a mostrar que la justificación de las desigualdades económicas no es ni debería ser el eje central de la justicia distributiva (ni de una teoría de la justicia) como es común en la tradición liberal desde Rawls en adelante. Finalmente, en la tercera parte, utilizando el esquema conceptual elaborado en el trabajo analizaré el problema de la desigualdad en Chile revisando algunas instituciones de la constitución económica y sus problemas. En especial, me concentraré en analizar cómo nuestra comprensión de los tributos cambia cuando pasamos de una teoría de la justicia basada en la reciprocidad a una fundada en la fraternidad.

Palabras clave: *Justicia (teoría), desigualdad económica, justicia distributiva, tributos.*

OF THE RECIPROCITY TO THE FRATERNITY

ABSTRACT: I will show in this presentation the boundaries of distributive justice conception which Rawls defended in The Difference Principle. In order that, I will check general issues of Rawls' Theory using a political philosophy that focus on political action. Progressively I will show the boundaries of a justice theory connecting

* Trabajo recibido el 30 de agosto y aprobado el 8 de octubre de 2011.

** Profesor de Derecho Universidad Adolfo Ibáñez. Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile; Magíster en Tributación, Facultad de Economía y Negocios, Universidad de Chile; actualmente becario CONICYT, ORSAS, y del College of Humanities and Social Science del programa de doctorado en derecho de la Universidad de Edimburgo, Escocia.

economic and distributive justice as one, leaving political justice as different concept. According to that, the aim is oriented to show that the main point of distributive justice is not justifying economic inequality as part of Rawls legacy. Eventually I will analyze the economic inequality in Chile using a conceptual scheme and checking institutions problems from the economic constitution. I will emphasize in the consequently change of view about taxes when we move a justice theory from reciprocity to fraternity.

Keywords: *Justice Theory, Economical Inequality, Distributive Justice, Taxes.*

“I have to do what I am not yet able to, in order to learn how to do it.”

VAN GOGH

¿Podemos vivir en paz, con orden y prosperidad en un mundo desigual? ¿Qué rol juega en esto la justicia, el deber y lo bueno? Hace 40 años Rawls publicó su respuesta a estas cuestiones y en este plenario nos han invitado a explorar la posibilidad de utilizar esta teoría para atender (e intentar resolver) los diversos problemas de que adolece el sistema político chileno.

La importancia de la ‘Teoría de la Justicia’ de Rawls es difícil de obviar puesto que no sólo revivió la filosofía política sino que además estableció en parte importante los términos de la discusión hasta hoy. Para bien o mal, desde 1971 en adelante, la filosofía política anglosajona ha estado obsesionada con los problemas que surgieron de una teoría que pareció interpretar correctamente aquello que aquejaba al mundo de la guerra fría. La oposición de dos sistemas que prometían liberar al hombre bajo comprensiones antagónicas de la persona, el Estado y la justicia. El mundo que salía de una de sus más crueles guerras necesitaba recomponerse, haciendo posible la vida libre en términos igualitarios (dentro de lo posible) con los límites propios de las condiciones de la justicia (escasez material y competencia). En este sentido, el trabajo de Rawls puede ser entendido como la justificación de la política liberal de Estados Unidos. Pero, ¿es posible traducir esa solución a nuestros problemas políticos en todo tiempo y espacio? En otras palabras, es universalizable para todo tiempo y lugar la filosofía política rawlsiana? En particular, ¿podemos utilizar ese aparato conceptual para resolver nuestros, vale decir, de los chilenos, problemas de justicia?

Pero estas siguen siendo preguntas muy amplias y problemas muy complejos como para poder ser contestadas y resueltas con el detalle que merecen en esta presentación. Aquí sólo alcanzaré a esbozar parte de esta respuesta. Como me interesa mostrar los límites de la teoría rawlsiana y ver por qué no nos sirve para resolver los que se han llamado problemas de desigualdad en nuestro país, prefiero concentrarme con cierto detalle en algo no menos complejo como es uno de sus aspectos centrales: el principio de diferencia. En la teoría de Rawls, y ya veremos que en cualquiera de los dos Rawls, este principio permite justificar lo que parecen ser

desigualdades inevitables en lo que él entiende son las sociedades occidentales modernas (igualitarias, pluralistas y capitalistas). El fundamento de esta crítica se encuentra en que una teoría de la justicia basada en el principio de diferencia permite justificar desigualdades estructurales en sociedades políticas con sistemas económicos capitalistas, haciéndonos creer la falsa idea de que estas desigualdades son justas porque nada podemos hacer para evitarlas más que proveer las condiciones (políticas) que harían posible que cada uno de nosotros mejorara su situación. Como alternativa al liberalismo rawlsiano, me interesa mostrar por qué es necesario agregar algo del mundo arcaico al mundo moderno: por qué es necesario, para intentar resolver nuestros problemas de desigualdad, pasar de la reciprocidad (principio de diferencia en su justificación contractualista) a la fraternidad como idea trascendente.

De esta forma, en la primera parte del trabajo revisaré problemas generales de la teoría rawlsiana desde una filosofía política que comprenda la importancia de la acción política. Después de eso desarrollaré de manera más detallada las limitaciones de una teoría de la justicia que entiende la justicia distributiva como justicia económica; como una cuestión conceptualmente independiente de la justicia política. En este sentido, el argumento está orientado a mostrar que la justificación de las desigualdades económicas no es ni debería ser el eje central de la justicia distributiva (ni de una teoría de la justicia) como es común en la tradición liberal desde Rawls en adelante. Finalmente, en la tercera parte, utilizando el esquema conceptual elaborado en el trabajo analizaré el problema de la desigualdad en Chile revisando algunas instituciones de la constitución económica y sus problemas. En especial, me concentraré en analizar cómo nuestra comprensión de los tributos cambia cuando pasamos de una teoría de la justicia basada en la reciprocidad a una fundada en la fraternidad; en donde la contribución deja de ser exacción y pasa a ser impuesto.

Para clarificar el tipo de crítica al principio de la diferencia que haré en esta presentación, parto con una cuestión de alcance. La crítica aquí desarrollada tiene por objeto cualquiera de las versiones de este principio, vale decir, la del Rawls de la 'Teoría de la Justicia' (el primer Rawls) y la del Rawls del 'Liberalismo Político' y de la 'Justicia como Equidad' (el segundo Rawls). En otras palabras, mi objetivo es atacar el principio de diferencia ya sea dentro de una teoría de la justicia que desarrolla una versión comprehensiva del liberalismo o el mismo principio dentro de una concepción delgada de un liberalismo político no-comprehensivo. Tres son las razones que permiten justificar el ámbito de esta crítica: (I) la primera es una de *justificación*. En este sentido, las razones dadas por Rawls para justificar el principio de diferencia son siempre las mismas; (II) el objeto de la justicia son siempre, en ambas versiones, las instituciones que forman la estructura básica de la sociedad, y (III) la función que se asigna al principio de diferencia es la misma, esto es, se trata de un principio que permite justificar las desigualdades económicas propias de sistemas capitalistas.

Esta crítica permitirá develar como problema uno de los presupuestos centrales, en términos de importancia, de la teoría rawlsiana: que es posible separar las cuestiones de justicia política de aquellas que se refieren a la justicia social o en términos propios de la teoría en cuestión, que existe un orden lexicográfico entre los principios de la justicia.

En segundo lugar, quiero mostrar por qué la teoría de la justicia aparece como una teoría justificatoria del status quo en la que no hay espacio para la acción política. Que se trate de una teoría justificatoria del status quo es también un problema que se extiende al segundo Rawls, contrario a su promesa de que el liberalismo político hace posible la acción política en una sociedad plural. Esta última cuestión que no podré analizar en detalle puede servir de análisis para una revisión de los presupuestos de una teoría de la constitución chilena.

Antes de desenvolver el argumento de la crítica a Rawls que quiero presentar, es necesario señalar que en esta crítica parto por asumir que el liberalismo como teoría política cumplió su tarea. Con esto quiero decir que la sociedad moderna que el liberalismo hizo posible es en términos políticos el piso común sobre el que es necesario comenzar a discutir sobre los distintos posibles nuevos órdenes morales. En este sentido, si el liberalismo tenía una tarea que cumplir, la cumplió a cabalidad dejando atrás aquello que se oponía a lo que han sido especificados como sus componentes centrales en el liberalismo clásico del siglo XIX: la tolerancia, la libertad, el individualismo y la autonomía, y un rechazo al poder ilimitado¹². En otras palabras, el liberalismo triunfó en su lucha histórica contra “la teocracia, el absolutismo y el dogmatismo”³.

La afirmación anterior supone una cierta comprensión de la política y de la teoría política. Según esta comprensión, la política ha de ser entendida como la forma en que podemos eliminar la opresión; mientras que la teoría política, por su parte, tiene como principal tarea la de explicar los conceptos y categorías que hacen posible la acción política.

De esta forma, entonces, el liberalismo rawlsiano sí puede constituir una alternativa importante frente a concepciones políticas que intentan defender una sociedad premoderna, en el sentido que responden a un orden social jerárquico como parte de un logos (un orden preestablecido) o a un derecho de gentes inmemorial⁴. Esta es la mejor lectura del liberalismo: aquella que vincula el movimiento político con sus elementos conceptuales.

El problema es que el liberalismo y el liberalismo rawlsiano en particular ya no son suficientes para lo que hoy necesitamos. En algún sentido el liberalismo rawlsiano con su acento en establecer un orden normativo-constitucional a través de los principios de justicia y su desprecio por la determinación de un orden institucional dependiente del desarrollo histórico de esas

¹ GEUSS, Raymond. *History and Illusion in Politics*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2001, pp. 72-73.

² GEUSS, Raymond. *Outside Ethics*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press, 2005. pp. 13-14.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ TAYLOR, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press, 2004, pp. 9-15.

mismas instituciones, se vuelve justificatorio del orden existente y deja de ser crítico. En otras palabras el liberalismo rawlsiano no tiene un enemigo político sino que sofisticados contradictores filosóficos; tanto así que uno podría decir que la 'Teoría de la Justicia' es la causa directa de 'Anarquía, Estado y Utopía', libro en que algunos encuentran la justificación filosófica del neoliberalismo.

¿Dónde radica el déficit de la 'Teoría de la Justicia'? Una de las razones que a mi juicio explica los problemas de esta teoría está en que Rawls parece no considerar aquello que hizo importante al liberalismo: que la mejor forma de entender la filosofía política requiere tener en consideración la acción política. Esto no quiere decir que la filosofía no sea relevante. Por el contrario, por ejemplo, Raymond Geuss ha tratado de desarrollar la relación que existe entre la filosofía y lo que él llama la política real para mostrar que la mejor forma de entender la filosofía política consiste en rechazar aquellas teorías ideales que parten por determinar en términos éticos aquello que es correcto para luego aplicar esa teoría para evaluar el actuar de los agentes políticos⁵. En este sentido, siguiendo a Geuss, la alternativa a las filosofías políticas de raíz kantiana consiste en construir teorías que sean capaces de explicar, interpretar y hacer posible la acción política. Para esto es necesario tener en consideración que las instituciones tienen un contexto histórico, que parte importante de la actividad política está en la motivación y que una parte importante del arte de la política consiste en desarrollar una cierta habilidad para tomar decisiones que pueden ser buenas o malas en relación a una compleja dimensión de diversos factores.

Esta comprensión de la teoría política es especialmente ilustrativa para efectos de entender algunas de las tareas que Geuss asigna a la filosofía política. Para efectos de esta presentación, siguiendo a Geuss, dos son las tareas de la filosofía política que me interesa destacar: la primera se refiere a la forma en que operan los conceptos políticos; la segunda, a la relación entre filosofía política e ideología.

La filosofía política puede jugar un importante rol constructivo en la política mediante la invención o innovación conceptual⁶. Esto no se trata de crear ex nihilo conceptos o palabras, sino que se trata de conceptos que están vinculados con una teoría particular, con un alto contenido normativo, a la que ha de mostrarse una cierta adhesión⁷. Así ocurrió históricamente, por ejemplo, con la idea de Estado y la teoría de la autoridad⁸. Estos conceptos son tanto una aspiración como una descripción⁹. Por ponerlo en otros términos; los conceptos políticos han

⁵ GEUSS, Raymond. *Philosophy and Real Politics*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press, 2008, pp. 1-9.

⁶ *Ibid*, p. 42.

⁷ *Ibid*, p. 44.

⁸ *Ibid*, p. 44-45.

⁹ *Ibid*, p. 45.

de ser entendidos como un elemento central en la construcción de sentido político que cuando son exitosos devienen en realidad social. Estos conceptos representan la conquista de lo que no se puede conquistar.

En segundo lugar, frente a las ideologías una filosofía o teoría política puede actuar de dos formas: “proponiendo o fomentando una determinada ideología, o analizando y ayudando a disolver ideologías”¹⁰. El problema se presenta cuando una teoría política puede transformarse en una justificación pasiva de una ideología, esto ocurre cuando se “desvía la atención de la dependencia que una determinada forma de conciencia tiene en una configuración particular de poder”¹¹. Geuss sostiene que este es el tumor de la ‘Teoría de la Justicia’ puesto que no contempla una teoría del poder y así es una teoría incapaz de guiar la acción política, transformándose en una teoría “mistificadora”¹².

Para terminar esta parte de la exposición, me gustaría mostrar cómo los problemas recién señalados conllevan uno mayor conforme al cual la ‘Teoría de la Justicia’ puede interpretarse como una teoría justificadora del status quo. Charles Taylor ha desarrollado la noción de ‘imaginario social’ para intentar mostrar la forma en que se ha construido la gran marcha de la modernidad. Con este término, Taylor quiere referirse a las “formas en que las personas imaginan su existencia social, como se adaptan unos con otros, como las cosas ocurren entre ellos y sus pares, las expectativas que normalmente se cumplen, y las nociones normativas profundas que subyacen a estas expectativas”¹³. Las teorías juegan un rol importante en su relación con los imaginarios sociales porque pueden transformarlos. Lo que parte como una teoría sostenida por un grupo pequeño de personas, una élite intelectual, es más tarde tomado por la sociedad¹⁴. El éxito o el fracaso de este fenómeno está dado por diversos factores sociales entre los que se encuentra el conjunto de instituciones de una determinada sociedad y la forma en que las personas dan legitimidad a ese imaginario. Pero no me quiero detener con mayor detalle en esta compleja idea. Lo que me interesa destacar es la forma en que ésta juega con una noción de orden político o moral. Según Taylor, “Una idea de orden moral o político puede ser última, como en el caso de la comunidad de santos, o para el aquí y ahora, y en este último caso, puede ser hermenéutica o prescriptiva”¹⁵. El camino de las teorías modernas del orden fue de teorías hermenéuticas (como la de Grocio o Pufendorf) a teorías cada vez más prescriptivas (de Locke a Marx). Como quedará más claro en lo que sigue, me parece que la de Rawls es una teoría hermenéutica del orden moral moderno. Siendo así, esto conlleva la materialización del lado

¹⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹¹ *Ibid.*, p. 53.

¹² *Ibid.*, p. 93-94.

¹³ GEUSS, Raimund, *op. cit.* (n.2), p. 23.

¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵ TAYLOR, Charles, *op. cit.* (n.4), p. 7

oscuro de los ‘imaginarios sociales modernos’, que devienen en ideología cuando los imaginarios dejan de ser ideales y pasan a considerarse completamente realizados en una cierta sociedad política¹⁶.

En este sentido, la ‘Teoría de la Justicia’ contribuye a consolidar la ideología neoliberal conforme a la cual la propiedad y la libertad han de entenderse como naturales, como aquello que ya no requiere justificación política. En algún sentido esto se explica porque la ‘Teoría de la Justicia’ tiene como presupuesto del sistema económico un sistema capitalista.

La teoría de la justicia de Rawls, en definitiva, es una abstracción sofisticada de una teoría de la constitución estadounidense. El liberalismo político rawlsiano en este sentido es una justificación de la práctica política norteamericana.

Teniendo en consideración estas limitaciones generales que afectan a la ‘Teoría de la Justicia’ pasemos a revisar los problemas del principio de diferencia.

EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA Y LA JUSTICIA PURAMENTE PROCESAL

En la ‘Teoría de la Justicia’ de Rawls los dos principios de la justicia son los estándares conforme a los cuales los miembros de una sociedad política acuerdan arreglar “de una vez y para siempre” las instituciones que los han de regir (la estructura básica de la sociedad). De esta forma, los principios de justicia gobiernan “la asignación de derechos y deberes en estas instituciones [y determinan] la correcta distribución de los beneficios y las cargas de la vida social”¹⁷ (). Estos principios son el resultado de un acuerdo adoptado en la posición original, un escenario hipotético ideal tras un velo de ignorancia, que asegura que en condiciones de igualdad inicial y teniendo en consideración las circunstancias de la justicia, un grupo de personas decidirá de manera definitiva qué estándares se aplicarán en sus futuros acuerdos sociales.

Según el primer principio de justicia “cada persona tiene la misma demanda no derrotable a un esquema completamente adecuado de iguales libertades básicas, esquema que es compatible con el mismo esquema de libertades para todos”¹⁸ (). Este primer principio tiene una preferencia lexicográfica sobre el segundo principio de la justicia, conforme al cual “las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primero, éstas han de derivar de cargos y posiciones abiertas a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; y segundo, éstas han de ser para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”¹⁹ (). La segunda parte de este principio, vale decir, que las desigualdades sociales

¹⁶ *Ibid.*, pp. 182-183

¹⁷ RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 62

¹⁸ RAWLS, John y Kelly, Erin. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge (MA), Estados Unidos: Harvard University Press, 2001, p. 42.

¹⁹ *Ibid.*, p. 42-43.

y económicas que son producto de las posiciones y cargos que una persona tiene en las distintas instituciones sociales, se justifica siempre que esas desigualdades beneficien a aquellos menos aventajados. Este es el principio de diferencia. En el orden lexicográfico de los principios de la justicia, el principio de diferencia es el que tiene menos prioridad. En otras palabras, el principio de diferencia no tiene prioridad por sobre el esquema de libertades iguales que asegura el primer principio de la justicia, ni sobre la primera parte del segundo principio, esto es, sobre la posibilidad de desempeñar un cargo o tener una posición social bajo un esquema de justa igualdad de oportunidades²⁰.

El principio de diferencia es el principio de distribución que sólo se aplica una vez que están aseguradas las condiciones de libertad e igualdad de oportunidades. No se trata de un principio de asignación individual de determinados recursos, sino de un principio que determina la forma en que el producto social ha de distribuirse de manera justificada. Así, las desigualdades en la distribución del producto de la economía se justifican siempre que éstas sean resultado de las actividades desarrolladas en un esquema institucional justo. Esto es lo que Rawls llama justicia puramente procesal: el resultado de la distribución, cualquiera que sea, será justo siempre que sea el producto de un arreglo institucional justo²¹. A esta justicia distributiva aspira la teoría rawlsiana.

La razón para concentrarme en el principio de diferencia es que Rawls sostiene que éste “expresa una concepción de reciprocidad”²² y que uno de sus méritos adicionales consiste en “ofrece[r] una interpretación del principio de fraternidad”²³. Según Rawls, la reciprocidad consiste en obtener un beneficio mutuo; mientras que el sentido natural de fraternidad corresponde a la idea de “no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados”²⁴. Rawls sostiene que el principio de diferencia permite incluir otras ideas asociadas a la idea de fraternidad que no responden a exigencias definidas en un principio de justicia tales como la amistad cívica, la solidaridad moral, y la eliminación de la deferencia y el servilismo. Pero no encontramos nada más que esto. ¿Es posible entender que la fraternidad consiste en adoptar un determinado principio que permitirá evaluar un arreglo institucional? ¿Es la fraternidad un concepto normativo que se agota en la formulación de un principio? Rawls cree que sí, que los ideales revolucionarios de ‘libertad, igualdad y fraternidad’ quedan incluidos en sus principios de justicia. De esta forma, la teoría de la justicia transforma los conceptos políticos en normas que rigen los arreglos institucionales de la estructura básica de la sociedad. Esto no debería extrañarnos ya que es sólo consecuencia del giro que acarrea la teoría política de Rawls al ubicar una concepción de justicia en el centro de su análisis. Así, los

²⁰ RAWLS, John, *op. cit.* (n.17), p. 70; RAWLS, John y Kelly, Erin, *op. cit.* (n.18), p. 43

²¹ RAWLS, John, *op. cit.* (n.17), p. 92.

²² *Ibid.*, p. 105.

²³ *Ibid.*, p. 107.

²⁴ *Ibid.*

conceptos políticos dejan de tener la relación con la posibilidad de acción política que los caracteriza para transformarse en conceptos normativos que determinan “de una vez y para siempre” la forma en que los ciudadanos han de regir sus relaciones.

En este sentido, la noción de igualdad que subyace a la ‘Teoría de la Justicia’ es menos profunda de lo que habitualmente se cree. Porque si la igualdad se reduce a: (i) libertad negativa, (ii) con igualdad de oportunidades para ocupar cargos, pero que (iii) justifica las desigualdades mientras beneficien a los menos favorecidos; entonces, la teoría de Rawls no es más que una teoría moderna en el sentido de que el orden moral del que da cuenta es uno abierto a todos, en que la igualdad moral de los miembros de la sociedad es el punto de partida y se expresa en la idea de beneficio mutuo. Pero este es el punto de partida básico del orden normativo moderno, aquél que deja atrás las jerarquías que son parte del orden natural del mundo pre-moderno de las formas platónicas, y de la ley eterna²⁵. Entonces, la ‘Teoría de la Justicia’, a pesar de dar la impresión de ser una teoría prescriptiva no tiene el carácter revolucionario que tuvieron las teorías de Locke, Rousseau o Marx. Paradojalmente la ‘Teoría de la Justicia’, con su énfasis en la justificación y formulación de aquellos principios que explican el orden institucional vigente, se transforma en una teoría no trascendental pero hermenéutica. Y esto es problemático porque como ya dijimos, de teoría deviene en ideología.

Esto es lo que ha ocurrido a mi juicio durante los últimos cuarenta años con la discusión entre los llamados liberales igualitarios. La idea de reformular en lo que fuese necesario la “Teoría de la Justicia” para contestar a Nozick motivó, por ejemplo, el trabajo de Dworkin y Cohen. El último intentando mostrar que la idea de auto-propiedad puede ser integrada sin problemas en una lectura marxista analítica de la libertad. El primero, de modo más problemático a mi juicio, mostrando que la idea de responsabilidad juega un rol determinante en la justificación de la desigualdad.

En algún sentido, el problema que derivó de estas discusiones es que nos hemos olvidado de que la tarea que dejó Nozick es justificar la redistribución. Y este concepto, como trataré de mostrar en un momento, es esencialmente político en cuanto dependiente de una definición de la propiedad privada.

En este sentido podemos interpretar las críticas de Iris Marion Young y Elizabeth Anderson a lo que ellas consideran una concepción exclusivamente económica de justicia distributiva en la teoría de Rawls. En el caso de Young esto se expresa en su demanda por inclusión en la idea de justicia social como eliminación de la opresión y en el de Anderson en revisar histórica y críticamente el concepto de igualdad desde una perspectiva no económica. O la importancia que adquirió el debate dentro de la teoría crítica entre Nancy Fraser y Axel Honneth sobre la forma de interpretar la relación entre las demandas políticas de reconocimiento y las demandas

²⁵ TAYLOR, Charles, *op. cit.* (n.4), p. 12.

económicas de redistribución. Así, por ejemplo uno de los mayores problemas del estado de bienestar es que al preocuparse por asegurar condiciones económicas generó un grave problema de exclusión política. Y en esta parte importante de la responsabilidad la tienen teorías que derivan de la noción de igualdad, reciprocidad, y fraternidad del principio de diferencia. Esto es, la solidaridad que se agota en asegurar que las condiciones institucionales harán posible una distribución que nos permitirá seguir preocupados de nuestro bienestar individual. En este sentido el interés mutuo es equivalente al interés que dos accionistas de una sociedad anónima que especulan en el mercado financiero tienen en que la sociedad en que invierten obtenga la mayor cotización bursátil posible. En este sentido, como el principio de diferencia se aplica a la estructura básica de la sociedad, perdemos el carácter apelativo que tienen las instituciones que al buscar hacer posible lo imposible nos recuerdan aquello a que se aspira.

El problema con la noción de justicia distributiva de Rawls es que se trata de una idea completamente aislada de los problemas político-económicos que aquejan a las sociedades modernas contemporáneas. Una determinada sociedad política en un momento determinado debería ser capaz de poder resolver aquellos problemas de distribución de bienes que dependen de variables que la teoría de la justicia no es capaz de incluir. En otras palabras, la relación entre economía y política no es una cuestión de justicia en la teoría de Rawls sino sólo un dato que sirve para determinar la forma en que hemos de diseñar instituciones que permitirán distribuir de manera justa el producto social. Por eso, en la 'Teoría de la Justicia' instituciones políticas como los impuestos, como veré más adelante, se justifican principalmente como instrumentos para la recaudación fiscal y no por su función política de justicia económica.

¿Pero de qué otra forma puede entenderse el interés mutuo y la solidaridad? Existe otra alternativa que mira a estos conceptos más allá de su función instrumental para los fines económicos vinculados con la prosperidad. Esta consiste en entender la reciprocidad y la solidaridad bajo la idea política de fraternidad. La fraternidad en este sentido es la promesa de identidad de mi bienestar en el bienestar del otro. La idea política de generar una identidad que incluya entre sus elementos centrales la necesidad. De esta forma, el interés mutuo y la reciprocidad que caracteriza a los órdenes morales y los imaginarios sociales modernos se expresa en un intento de construir identidad dentro de la pluralidad. De esta forma, lo que la fraternidad logra es generar los vínculos de trascendencia en un mundo eminentemente secular en lo temporal, donde se mantiene viva la acción política transformadora del mundo.

En otras palabras el ideal político de fraternidad ha de representar la idea de que el interés mutuo y la solidaridad se transforman de tal modo en que ya no es necesario que yo me preocupe de mi bienestar o que yo, individualmente, me comporte de cierta forma "solidaria". La transformación se hace posible a través de las instituciones políticas que encarnan este ideal y se encargan de velar por mi interés que se vuelve uno con el interés general. La democracia tiene un importante rol que jugar en esta tarea porque hace posible comenzar a pensar en una 'comunidad política' que deje atrás la noción contractual de 'sociedad política'.

Me parece que esta es una forma más provechosa de aproximarse a la trilogía revolucionaria. Libertad, igualdad y fraternidad son la expresión de ideales que pueden ser comprendidos en términos de acción política con los conceptos político-institucionales de persona, pueblo y nación.

Los impuestos cumplen parte importante en esta función política de definir la nación y es algo que deberíamos tener en consideración para comenzar a transformar nuestro imaginario social haciendo posible la fraternidad. En lo que sigue analizo las recientes discusiones sobre una posible reforma tributaria a la luz de estas ideas.

Me parece que la discusión que se ha presentado recientemente sobre la necesidad de una reforma tributaria para financiar la educación desconoce esta dimensión política de los impuestos para adoptar el esquema conceptual todavía vigente, el imaginario social, conforme al cual los impuestos son principalmente instrumentos de recaudación fiscal (a lo que se agregan características de incentivos, precios, y multas). De esta forma, la discusión se centra en determinar si es conveniente subir en dos o tres puntos porcentuales la tributación de las empresas, o de las personas, en una reforma a la ley de la renta a efectos de financiar el gasto público. Así, se espera atacar la desigualdad mediante el gasto público. Esto que en principio parece adecuado, como hemos visto con la crítica al principio de diferencia de Rawls adolece de serios problemas políticos. No ahondaré sobre esto último sino que sobre la forma en que deberíamos abordar una reforma tributaria.

David Harvey recientemente argumentó de manera convincente que el mayor problema que acarrea el neoliberalismo es que ha servido a la “restauración del poder de clase”²⁶ y que en términos universales uno de los efectos del neoliberalismo ha sido un incremento en las desigualdades sociales a pesar de los incrementos del gasto social²⁷. (Recuérdese que las desigualdades se justifican mientras los más pobres mejoren su condición).

Quiero sugerir aquí que la reforma tributaria que Chile necesita hoy no es económica sino de sentido político. Asumir que la reforma tributaria que nos deberíamos dar debe ser pensada exclusivamente desde una perspectiva económica sólo conducirá a incrementar la desigualdad. Esto no quiere decir que las tasas impositivas en Chile sean adecuadas, menos que sean justas, sino que nuestros problemas de justicia económica en materia tributaria no se solucionarán exclusivamente a través de un incremento de éstas. El problema que hoy tenemos es que la estructura tributaria chilena es neoliberal, está fundada en el privilegio de clase. Dos factores muestran este punto. El primero es un hecho histórico-político: las reformas legales introducidas a la ley de la renta a contar del año 1984. Estas reformas transformaron el impuesto a la renta en un impuesto neoliberal que distingue en su tratamiento tributario claramente entre los dueños del capital y los trabajadores asalariados. El impuesto a la renta se alejó de cualquier posibilidad de encarnar una idea de fraternidad. Las ideas neoliberales se disfrazaron bajo la eti-

²⁶ HARVEY, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press, 2007, p. 79

²⁷ *Ibid.*, pp. 118-119

queta económica de “incentivos a la inversión” y de esa manera se ha perpetuado un tratamiento privilegiado a los contribuyentes del impuesto de primera categoría. El segundo es el cambio que esto trajo en el imaginario social: los impuestos se consolidaron como oposición a la propiedad, como su negación. Claro, si el derecho de propiedad es previo a cualquier arreglo político, el razonamiento sigue, los impuestos limitan la propiedad. Esta es la razón por la que se ha establecido otra idea que niega la fraternidad; que los impuestos se justifican por la contraprestación que recibo. Si pago una determinada cantidad de dinero, espero recibir un determinado tipo de servicio. Es la lógica del mercado, del precio, aplicada a una institución política como los impuestos. Esto, de cierta forma, ha consolidado la legitimidad de la planificación tributaria que incluso ha sido respaldada por la Corte Suprema que la llama “astucia del contribuyente”.

Pero los impuestos no sólo son una fuente de financiamiento del gasto público, de hecho el Estado, en principio, tiene varias otras formas de asegurar los recursos que necesita. En este sentido, los impuestos no son exclusivamente una fuente de financiamiento, sino que en su concepción política son manifestación de la fraternidad como principio rector de una organización social que considera en iguales términos la importancia de la esfera económica y política.

Una reforma tributaria en Chile requiere rescatar la función de sentido que los impuestos tienen. Esto no quiere decir que los impuestos sean la única forma o lo único que necesitamos hoy para dejar atrás el imaginario neoliberal. Son, sin embargo, un elemento importante de la solidaridad porque reconocen la necesidad de que todos tengan propiedad. En su dimensión política los impuestos han de ser entendidos como la transfiguración de la propiedad.

Nótese cómo esta comprensión de los impuestos puede resolver la tensión entre progreso económico y justicia social presente hoy en el estado de bienestar. El filósofo político francés Pierre Rosanvallon ha mostrado cómo los impuestos pueden poner en riesgo la promesa moderna de progreso social a través del trabajo. No se trata aquí de una cuestión de incentivos, como el pensamiento economicista atendería a esta cuestión. Se trata precisamente de abandonar la comprensión exclusivamente económica de la solidaridad porque dadas las condiciones económicas en que vivimos, esta demanda tiene problemas para ser entendida en términos universales porque la solidaridad que se requiere hoy supera con creces el problema de la distribución del ingreso.

Lo que necesitamos en Chile es, antes de subir las tasas, modificar la estructura del sistema tributario para hacerlo más justo de acuerdo a lo que la fraternidad demanda hoy. Una justicia tributaria en que no se siga distanciando lo social de lo económico.

Así, la primera reforma que se necesita en la ley de la renta es la eliminación del sistema de integración de impuestos entre el de primera categoría y el global complementario (haciendo innecesario para estos efectos el FUT). Si en Chile en 1989 se logró eliminar la integración total entre estos impuestos que existió desde el año 1984, la integración parcial que continúa vigente sigue siendo injusta. Lo que se logra con esta integración parcial es que los contribuyentes del global complementario que tienen derecho al crédito del impuesto de primera categoría,

disminuyan su carga tributaria. Ni hablar de las posibilidades de planificación tributaria que este sistema hace posible. Luego, sería necesario revisar la estructura general de exenciones, gastos tributarios y beneficios (que no es otra cosa que la disminución de la carga tributaria) del mercado de capitales. Esta transformación estructural del impuesto a la renta, además de representar de mejor forma el tipo de comunidad política que podemos construir, traerá de seguro un alza importante en la recaudación fiscal sin siquiera aumentar las tasas del impuesto. Antes de pasar a la segunda reforma, debo mencionar aquí la importancia que en este sentido tiene la mantención del impuesto a las herencias y donaciones. Este impuesto es en los términos políticos aquí defendidos uno, sino el más, importante de los impuestos. Hoy se pretende eliminar este impuesto por problemas de aplicación, cuando en términos de justificación es el impuesto que busca eliminar la herencia del privilegio.

La segunda gran reforma que necesitamos es una que puede partir en las escuelas de derecho y que debería materializarse pronto en la práctica jurídica tributaria: revisar qué significa, que supone, cumplir con la ley tributaria. Esto puede dar lugar a reformas legales que vayan contra la planificación, la elusión y la evasión tributaria.

La forma en que esto traerá un cambio en la práctica jurídico-tributaria es mediante una transformación de la teoría general de la tributación y en particular de la teoría de la obligación tributaria, algo en lo que todavía estoy trabajando.

Para terminar, y como conclusión y resumen me gustaría terminar con una frase de Gillian Rose en su libro *"Mourning Becomes the Law"*. Según Rose "la política no ocurre cuando uno actúa de parte del propio bien dañado, sino cuando se actúa, *sin garantías*, por el bien de todos – esto es correr *el riesgo* del interés *universal*. La política en este sentido requiere representación, la crítica de la representación, y la crítica a la crítica de la representación"²⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GEUSS, Raymond. *History and Illusion in Politics*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2001.
- _____. *Outside Ethics*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press, 2005.
- _____. *Philosophy and Real Politics*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press, 2008.
- HARVEY, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press, 2007.
- RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- RAWLS, John y Kelly, Erin. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge (MA), Estados Unidos: Harvard University Press, 2001.
- ROSE, Gillian. *Mourning Becomes the Law*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1996.
- TAYLOR, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press, 2004.

²⁸ ROSE, Gillian. *Mourning Becomes the Law*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1996, p. 62.