

¡Abajo los ricos!

Manuel Arias Maldonado

En una de las entrevistas que ha concedido el politólogo norteamericano [Francis Fukuyama](#) con motivo de la promoción de su [último libro](#), dedicado al auge de la identidad en el mundo contemporáneo, surgió la pregunta acerca del resurgir del socialismo en Gran Bretaña y Estados Unidos. En ambos países se habla del socialismo más de lo que se ha hecho en mucho tiempo: el viejo socialista Jeremy Corbyn lidera el Partido Laborista y el viejo socialista Bernie Sanders representa la pujanza de esa corriente en el Partido Demócrata, mientras que las jóvenes estrellas de este último –como Alexandria Ocasio-Cortez– se declaran abiertamente socialistas en paralelo a un aumento de la popularidad del término entre los votantes. Es especialmente el caso entre los [jóvenes norteamericanos](#), pero lo mismo sucede con el conjunto de los [electores británicos](#), y no digamos con los alemanes. Esto último no es tan sorprendente, si pensamos en la vieja tradición continental del recelo hacia el sistema capitalista; la novedad estriba en que los anglosajones se sumen a él. A primera vista, se diría que vivimos bajo un sistema de organización de la actividad económica que disgusta a la mayoría de los ciudadanos.

Naturalmente, la explicación más plausible para una situación tan paradójica –hablando como hablamos de democracias en las que esos ciudadanos pueden votar a partidos anticapitalistas– es que habría que determinar primero qué entendemos por «socialismo»: no solamente lo que entiende el encuestador, sino, sobre todo, lo que entiende el encuestado. Por desgracia, no podemos saberlo; la elemental polisemia del lenguaje se suma aquí a la cualidad «densa» de un concepto complejo y lleno de resonancias afectivas. Fukuyama señala justamente que no podemos evaluar el auge del socialismo sin saber lo que queremos decir con eso, pues no cree que la propiedad pública de los medios de producción vaya a hacerse realidad. Ahora bien:

Si nos referimos a programas redistributivos que intentan corregir el gran desequilibrio entre ingresos y riqueza que se encuentra a la vista, entonces no sólo creo que puede regresar, sino que debería hacerlo. En muchos aspectos, este largo período que empieza con Reagan y Thatcher, marcado por la adopción de un conjunto de presunciones sobre los beneficios de los mercados desregulados, ha tenido efectos desastrosos.

Fukuyama hace un poco original repaso de esos efectos –debilitamiento sindical, oligarquización de la influencia política, imprudencia del sector financiero, políticas de austeridad– antes de añadir, para sorpresa del entrevistador, que la historia está dando la razón a Karl Marx. Sobre todo, en su denuncia del empobrecimiento de la clase trabajadora a causa de una crisis de sobreproducción que no encuentra suficiente demanda. Pero Fukuyama no cree que el socialismo sea un rival sistémico para la democracia liberal; ese papel correspondería al capitalismo de Estado chino, que podría convertirse en una auténtica alternativa si el régimen supera con éxito la prueba

que, tarde o temprano, le planteará un retroceso económico.

Hay que suponer que cuando dice eso Fukuyama está pensando en una democracia liberal capaz de responder a la merma de legitimidad de los últimos años, expresada por igual en el avance electoral del populismo autoritario de orientación proteccionista y en la renovada popularidad del socialismo. Ya se apreciaría, como se [ha apuntado entre nosotros](#), un desplazamiento del *mainstream* anglosajón hacia la izquierda: pronto seremos todos más estatistas y redistribuidores. ¡Lehman Brothers no cayó en vano! Cuestión distinta, como atestiguan las recientes elecciones bávaras, es que los partidos socialdemócratas del continente vayan a desempeñar un papel en ese proceso o que, más bien, asistan impotentes –con excepciones como la portuguesa o la española– a su gradual pérdida de influencia.

Sólo en este contexto puede comprenderse el surgimiento de propuestas que habrían sido impensables –o marginales– hace una década. Es el caso de la presentada por Christian Neuhäuser, profesor de Filosofía Política de la Universidad de Dortmund, en su [último libro](#), donde sostiene que la riqueza es un problema moral que debe ser combatido por medios públicos mediante la fijación de un límite a la cantidad de ella que un individuo puede atesorar. El autor habla con conocimiento de causa: trabajó en Suiza y ganó allí mucho dinero, comprobando de paso que el problema de la riqueza nada tiene que ver con la presunta «maldad de los ricos»: el Tío Gilito, nos dice, es una simple caricatura. Neuhäuser dice a la revista *Hohe Luft* que los ricos viven más bien en un mundo regido por estructuras diferentes que necesitamos conocer mejor, casi como el sacerdote jesuita de *El gatopardo* explicaba a unos jornaleros en la posada que los aristócratas no eran mejores ni peores, sino tan solo diferentes a ellos.

Para nuestro autor, la riqueza no ha sido lo bastante analizada desde el punto de vista filosófico; al menos, no hasta su desembarco. La tesis central de su libro es que «no sólo se puede ser rico, sino que también es posible ser *demasiado* rico». Esto sería aplicable a los multimillonarios, pero también a empresas y Estados, así como «a muchas personas que no se tienen a sí mismas por ricas, sino sólo por acomodadas». Interrogado por los detalles, Neuhäuser empieza por señalar que el concepto de riqueza está atravesado por consideraciones normativas y no puede definirse de manera tajante. A su juicio, hemos de distinguir entre una riqueza «relativa» y otra «absoluta». Un rico *relativo* sería aquel que disfrutase, quizá, de una riqueza trescientas veces superior a la media; un rico *absoluto*, quien de manera ostensible tuviese más de lo que necesita para desarrollar una vida con «autoestima» [*Selbstachtung*]. Una sociedad será rica en términos absolutos cuando *todos* se encuentran en esta última situación; en este marco, la riqueza es un problema porque puede impedir una vida colectiva digna para todos. Por «vida digna» entiende el filósofo una que permita a todos el desarrollo de su personalidad, objetivo que requiere una cierta dotación socioeconómica. Así las cosas, el rico tiene muchas más posibilidades de desarrollo; diferencia que se hace evidente cuando consideramos los bienes posicionales ligados al estatus que sólo pueden ser poseídos por una cantidad restringida de personas en cada momento. Neuhäuser incluye entre ellos la vivienda: si los ingresos de todos se pareciesen más, el precio del metro cuadrado no subiría como lo hace.

Más grave a su juicio, empero, es el daño que la riqueza de los demás produce a

nuestra autoestima. No es un daño individualizado, advierte, sino «estructural»: ningún rico concreto provoca ese daño, sino el hecho de la riqueza excesiva. Que la riqueza de los ricos dañe la autoestima de los pobres no implica que estos últimos no puedan desarrollar una «vida buena», sino que no tienen las posibilidades que tendrían si no hubiera ricos. El concepto de autoestima es, por tanto, más normativo que psicológico: no se trata de que nos sintamos efectivamente perjudicados, sino de que tengamos razones para ello. La libertad política también entra en juego, pues los ricos tienen más poder e influencia. Para Neuhäuser, la crítica de la riqueza no debe confundirse con el resentimiento ni la envidia; eso sería demasiado fácil. Dado que estas emociones de hecho existen, hay que entender que el autor las considera meros epifenómenos: lo relevante será el argumento moral, no el modo en que el malestar se haga presente en cada individuo.

¿Qué hacer? Neuhäuser dice rechazar por igual el enfoque que se limita a combatir la pobreza por medio del bienestarismo y aquel otro que apuesta por un igualitarismo estricto bajo el cual todos habríamos de tener lo mismo que los demás. Su «tercera vía» plantea que la desigualdad no puede ser demasiado grande, para lo cual es imperativo reducir la riqueza. Es decir: establecer un límite por abajo y otro por arriba. ¡Ni demasiado pobres, ni demasiado ricos! De esta forma, arguye, se mantienen los incentivos personales para el enriquecimiento, a su modo de ver moralmente aceptables: como no todos los individuos estarán dispuestos a trabajar por igual, no pueden ser recompensados en idéntica medida. Sin embargo, Neuhäuser se cuida mucho de atribuir al esfuerzo o el talento la razón del éxito individual; éste dependería, sobre todo, de los azares del nacimiento. Salta a la vista que, si la riqueza es fortuita, o casi, limitarla desde fuera presenta menos objeciones morales.

De ahí no se deduce, como quizá cabría esperar, que el impuesto de sucesiones hubiera de alcanzar el 100% de los bienes del fallecido. Aunque uno no ha «ganado» lo que hereda, muchos individuos incluyen en su concepción del bien la posibilidad de dejar a sus hijos el fruto de sus esfuerzos, pues eso da «sentido» a su vida. Esto impide, sostiene Neuhäuser, que podamos prohibir las herencias o gravarlas de manera demasiado fuerte. Ahora bien: si la fortuna es tan grande que la concepción del bien del testador colisiona con el bien social más amplio, habría de tributar al 100%. Sin embargo, el filósofo no aclara quién decide qué concepciones del bien son válidas y cuáles no; su aceptación de las herencias no parece demasiado coherente con las premisas de su argumentación. En cuanto a la renta básica universal, Neuhäuser advierte sobre los peligros de una mentalidad de la subvención que pudiera tener consecuencias políticas negativas:

Si queremos vivir en una república donde la influencia política de todos sea parecida, la renta básica universal no es suficiente. En ese caso, necesitamos más igualdad socioeconómica.

¿Son estos fines políticamente realizables? Neuhäuser sostiene que la Constitución alemana es lo bastante flexible como para amparar medidas de esta índole. En todo caso, lo que a él más le preocupa es *justificar* la limitación de la riqueza que eventualmente pudiera llevarse a cabo mediante instrumentos fiscales; lo primero es dar buenas razones, y para eso están los filósofos. En el bien entendido de que una

operación semejante sólo tendría sentido en el plano europeo, razón por la cual Neuhäuser reclama «una auténtica socialdemocracia europea». No es su argumento más original.

No hace falta demasiada imaginación para figurarse que, preguntados los ciudadanos ahora mismo por una propuesta así, su respuesta sería generalmente favorable; lo sería, al menos, en la misma medida en que esos mismos ciudadanos dicen preferir el socialismo al capitalismo. El *air du temps* que emana del discurso de Neuhäuser es, así, evidente. Su limitación de la riqueza no se conforma con repetir el *discurso* contra la acumulación de capital, sino que promueve una decidida *acción* estatal contra el mismo. Y no sólo contra el zaherido 1%, sino también contra los ciudadanos acomodados, las empresas y aun el Estado: una sociedad puede ser muy rica, advierte, si tenemos en cuenta los imperativos climáticos. Asoma aquí, incluso, una implícita defensa de las políticas decrecentistas. Claro que, en último término, lo suyo es un discurso y no una acción.

Recordemos que la tesis central de Neuhäuser es que la riqueza daña la autoestima de quienes no son ricos y se convierte con ello en un problema social. No queda claro si ese daño se produce por el solo *hecho* de la diferencia o por los *efectos* que ésta produce. Aunque él mismo apunta hacia las mayores oportunidades vitales o la mayor influencia política de los ricos, admite que nada de eso nos impide a los demás desarrollar nuestra concepción del bien. Su observación es por ello sistémica, de conjunto. Y Neuhäuser no miente cuando habla de la riqueza como problema «moral», pues su rechazo deriva en buena medida de la impresión de obscenidad que produce la riqueza en un mundo donde la recesión económica y la revolución digital han aumentado la desigualdad en el interior de las sociedades avanzadas. De manera que el problema no estaría en la desigualdad, sino en el exceso de desigualdad. Es, así, el reverso del suficientismo: no basta que todos tengan bastante, es necesario que nadie tenga demasiado.

La posición de Neuhäuser plantea, al menos, dos dificultades: una filosófica y otra política. Por una parte, no queda lo bastante justificado que la riqueza de unos haya de producir un daño *indirecto* a la dignidad de otros, ni que lo haga en una medida que deba conducir a la aplicación de medidas confiscatorias. Si hubiéramos de poner freno a todos los daños indirectos y subjetivos contra nuestra dignidad, la convivencia se haría imposible. Por lo demás, ya existen impuestos progresivos que gravan más a quienes más tienen. Se puede aducir que esos impuestos no son lo bastante efectivos, o que deben elevarse con fines redistributivos, pero sostener que la riqueza debe conocer un límite máximo incluso para quien paga sus impuestos es asunto distinto. Aunque quizá sea una manera de decir que una desigualdad excesiva comporta problemas para la integridad de una comunidad política. Pero entonces la justificación es menos moral que política; o es una justificación que atiende a los efectos políticos de la desigualdad. De hecho, el propio Neuhäuser propugna un enfoque realista, orientado a reducir gradualmente la riqueza existente, evitando el daño a la economía nacional que podría deducirse de una fuga de capitales. Pero, como ha observado [Tim Reiss](#) en *Die Zeit*, ¿cómo puede persuadirnos de las maldades de la riqueza quien se preocupa por su mantenimiento?

En fin, si antes de la crisis [Peter Sloterdijk](#) pudo fantasear con una «revolución de los

donantes» que condujese a la voluntariedad de los impuestos, los tiempos han cambiado y ahora se fantasea con la desaparición de los ricos. Ni Sloterdijk ni Neuhäuser se preocupan demasiado por aclarar el modo en que sus propuestas hayan de llevarse a cabo, pero justo es decir que el primero no defendía en ningún momento la necesidad de ser realista. Seguramente en ambos casos el argumento filosófico deba entenderse no de manera *literal*, sino *figurada*: ni los impuestos van a hacerse voluntarios, ni los ricos van a desaparecer, pero la discusión de ambas propuestas sirve para reflexionar acerca de lo que sí es viable o parece serlo: la reducción de la fiscalidad en un caso y la reducción de la desigualdad en el otro.

Sucede que acabar con la riqueza parece encajar mejor con el término «socialismo» que el simple reforzamiento de la fiscalidad o el desarrollo de nuevos impuestos sobre el patrimonio; máxime cuando se invoca la integridad de la comunidad democrática y la necesidad de evitar su degeneración plutocrática. Y es que, si queremos hablar de socialismo, ¿no deberíamos decir con ello algo distinto de lo que dice la socialdemocracia? Si es que el socialismo, después de su fracaso histórico, es todavía posible. Por paradójico que pueda parecer, nadie mejor para responder a esta pregunta que un pensador liberal que se la hizo *antes* de que el socialismo se desplegara históricamente: el mismísimo John Stuart Mill. Pero de eso trataremos ya la semana que viene.