

Sobre la legitimidad del anarquismo capitalista como meta e ideal regulativo

Roberto Dania

Universidad Nacional de la Patagonia

Área temática: Filosofía Política

En un artículo borgeanamente titulado "Nuestro pobre utilitarismo", Federico Sosa Valle advirtió que vivimos tiempos en que "desde la izquierda hasta la derecha, resulta excepcional escuchar ya una crítica, ya un comentario laudatorio de una política determinada en función del sistema de valores que contradiga o contribuya a materializar"ⁱ. "Habiendo desaparecido todo razonamiento deontológico del discurso político", se lamentaba Sosa Valle, "las categorías con las que podemos contar para formar un juicio de relevancia acerca de la realidad se encuentran limitadas a [...]la resumida dialéctica de lo que conviene o no conviene, es mejor o peor, más eficiente o menos"ⁱⁱ.

Los principios de legitimidad a los que constantemente se recurre para evaluar o justificar la promoción de una política determinada, consisten en señalar su "oportunidad, mérito o conveniencia". Incluso respuestas racionales y éticamente sólidas a los problemas de la economía y de la vida social, son ofrecidas al electorado apelando exclusivamente al éxito que su aplicación ha tenido en otras sociedades. El neoliberalismo aparece en este contexto, no como una doctrina política de contornos definidos, sino como una resultante histórica que se postula como paradigma digno de imitación, bajo la lógica del éxito.

La tentativa de imitar el éxito ajeno conlleva un riesgo de índole epistemológica, cual es incurrir en la copia de una solución sin que sean idénticas las condiciones iniciales relevantes del problema, produciendo resultados diferentes de los buscados. Otro problema con resonancias epistemológicas es que subsiste la incompreensión respecto de la causa eficiente de la conducta, norma o institución copiada.

El principio de legitimidad "éxito" o "conveniencia" adolece de al menos dos problemas que ponen en jaque la sustentabilidad de soluciones racionales en un marco democrático. En primer lugar, tenemos el hecho de que pasar de un estado menos satisfactorio a otro más satisfactorio, depende asimismo de circunstancias no controlables por el artífice de la política en cuestión. Bien puede resultar que aplicando tal política se pase a un estado menos satisfactorio, pero óptimo, por la concurrencia de circunstancias desfavorables; es decir, que fuera objetivamente imposible pasar a un estado más satisfactorio con cualquier política alternativa. El problema radica en que esa "optimalidad" no es visible; su apreciación depende de una operación intelectual no corroborable por medios empíricos, operación abstracta que no está al alcance de la capacidad intelectual de la masa del electorado, que presta repudiará la política aplicada en circunstancias desfavorables, convencida de que debe haber alguna opción mejor.

En segundo término, cabe señalar que el éxito a largo plazo exige no excepcionarse ante inconveniencias ocasionales. El éxito "*on the whole and in the long run*" demanda sacrificios en el corto plazo; como dice Mises, la actividad racional (la civilización misma) se diferencia de la irracional en que implica momentáneos sacrificios, cuya aceptación cuando campea la lógica de la mera conveniencia exige advertir la correspondiente concatenación causal entre el sacrificio inmediato y el beneficio diferidoⁱⁱⁱ, lo que nuevamente depende de una operación intelectual abstracta que excede la inteligencia del elector medio.

Cabe deducir de estas observaciones que una democracia para ser económicamente exitosa de modo sustentable en el tiempo requiere, si el único principio de legitimidad admitido es el "éxito" o la "conveniencia", una educación económica muy extendida en la ciudadanía. O bien una legitimación ética de sus instituciones económicas fundamentales, que tradicionalmente ha sido provista por las religiones. En este sentido, estamos dispuestos a dar

la razón a las corrientes que destacan la importancia del factor religioso en las sociedades democráticas exitosas.

La escuela austriaca va a contramano de esta peligrosa tendencia utilitaria; de suyo, esto la posiciona como una alternativa al "consenso neoliberal". Al menos una de sus principales corrientes internas, no participa de este consenso consecuencialista o, más bien, escéptico. Murray Rothbard proveyó a la economía normativa austriaca (utilitarista en la pretérita versión de Mises) de un fundamento explícito en principios ético-jurídicos, en una filosofía política que es una ética de la libertad.

El punto de partida de la filosofía política de Rothbard (fuente de legitimidad de su economía normativa) está constituido por *the twin axioms (self-ownership y homesteading)*, de origen lockeano. De ellos se deducen *the nonaggression axiom*, la legitimidad de la institución de la propiedad privada sobre los objetos mundanos, la sacralidad de este derecho, y el modo de su legítima adquisición, originaria y derivada (por transferencia)^{iv}.

En apretada síntesis, diremos que el valor supremo para la filosofía política de Rothbard es la libertad individual. La libertad es la inalienable propiedad de cada hombre sobre sí mismo (*self-ownership*): sobre su cuerpo, su conciencia y sus acciones. Y como decía Locke, "el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad"^v. *The homesteading axiom* consiste en que "cada uno tiene un derecho de propiedad absoluto sobre los recursos naturales («tierra») previamente sin dueño que sea el primero en ocupar y poner en uso (en la frase lockeana, «mezclando su trabajo con la tierra»)"^{vi}. Luego, la propiedad así adquirida sobre objetos mundanos es transferible por contrato, por el mutuo consentimiento de voluntades libres, al igual que lo son los servicios laborales que pueda prestar mi cuerpo. Pretender una porción de mi propiedad privada legítimamente adquirida, equivale a restringir ilegítimamente mi libertad.

Rothbard demuestra, o parte de la base de que es demostrable, que "es posible" una inmaculada adquisición de propiedad privada. Ante el carácter absoluto y sagrado de ésta, como observa Nozick en el primer párrafo del prefacio de *Anarquía, estado y utopía*, "surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden. ¿Qué espacio dejan al Estado los derechos individuales?"^{vii}. Surge la cuestión, como se pregunta Nozick, acerca de "si debiera haber Estado. ¿Por qué no tener anarquía?"^{viii}.

Si suponemos que la actual distribución de los títulos de propiedad es la resultante de un proceso a lo largo del cual se han cumplido las condiciones requeridas por la doctrina para la adquisición legítima, originaria y por transferencia, de propiedad, y no admitimos otras fuentes de obligaciones más que el contrato libre y voluntario entre individuos propietarios y la indemnización de ilícitos, configurando una justicia estrictamente conmutativa, sin apelación alguna a entelequias como el "todo social", se desvanece entonces la legitimidad del Estado, aún del Estado mínimo del liberalismo clásico, con su coerción tributaria. Se desvanecen la ley, y también toda consideración solidaria, como fuentes autónomas de obligaciones.

Según Pierre Manent, "la razón de ser de la aparición del estado de naturaleza como concepto clave de la reflexión política se debe a la necesidad de hacer nacer una obediencia indiscutible, una obligación incontestable de obedecer"^{ix}. En una sociedad estrictamente consensual, la obligación *política*, tan cara al liberalismo clásico, desaparece. En el sistema de Rothbard, la filosofía del derecho no deja resquicio a la filosofía política.

Bajo estos supuestos, la única política económica legítima (justa) consistiría en el desistimiento de toda intervención estatal coercitiva y de toda redistribución compulsiva de riqueza, incluyendo la supresión de la tributación. El corolario de esta filosofía política "austriaca" es el derecho de secesión individual, el derecho de autodeterminación política concedido a cada individuo^x. El Estado se convertiría en una empresa de servicios de

seguridad, defensa y resolución de conflictos, que probablemente ostentaría una "posición dominante" en términos de la teoría del monopolio.

Abdicar de la pretensión de monopolizar la fuerza pública, equivale a privatizar la producción de seguridad; las normas jurídicas estatales simplemente se transformarían en las condiciones de cobertura de una póliza de seguros: las condiciones bajo las cuales es posible reclamar la protección de la empresa de servicios de seguridad, defensa y resolución de conflictos. Todo este análisis abre una cuestión fascinante para la filosofía política (o tal vez la filosofía del derecho): la cuestión de cómo debe conducirse el Estado residual (empresa de protección dominante) con el individuo "secesionado", no tributario de ese cuasi-Estado. ¿A la luz de qué normas correspondería tratar a quien no es cliente de la compañía de protección, siempre acorde a cánones de justicia? La respuesta probablemente exija retornar a la distinción romana entre un derecho civil y un derecho de gentes, basado este último en el derecho natural.

Volviendo a Rothbard, reparemos en que ha justificado la *institución* de la propiedad privada, viniendo del estado de naturaleza; en nada ha validado la *distribución real de los títulos* de propiedad en un momento determinado. Y nuestro conocimiento histórico indica que el proceso de adquisición y transferencia de riqueza a lo largo del tiempo dista mucho de haber sido "inmaculado", en particular por el ejercicio de violencia y fraude mediante los órganos del Estado. En el origen de las sociedades políticas encontramos siempre la usurpación y la conquista. Como el mismo Rothbard predica, "el Estado es la más vasta y la más formidable organización criminal de todos los tiempos, más eficaz que cualquier mafia en la historia"^{xi}. La democracia no sirve de excusa, en el sistema de Rothbard, para purgar estos vicios: "¡No es porque una mayoría sostenga o condene un acto criminal que éste deja de ser criminal!", sostiene enfático^{xii}. Estos pruritos teóricos cobran una entidad dramática en el caso argentino.

Como dice Carlos Escudé, "sería poco inteligente y aún menos liberal dudar que a veces la explotación tiene lugar. Y no es necesario ser de izquierda para exclamar cual Hamlet que en el Estado de Argentina hay algo podrido, cuando una sociedad potencialmente rica se convierte en una máquina de supurar niveles permanentemente crecientes de miseria. Parámetros como los argentinos no pueden registrarse sin que esté mediando una transferencia sistemática e ilegítima de riqueza desde los pobres hacia los ricos"^{xiii}. Coincidimos con este analista en que "nuestros parámetros, que son propios de un «Estado parasitario», son consecuencia de delitos contra el derecho natural que pueden identificarse con facilidad. [...] se trata de la violación a los derechos de propiedad de las grandes mayorías, principalmente a través de enormes subsidios a las empresas, y de licuaciones y estatizaciones de la deuda privada. Estos mecanismos han sido una constante en la historia argentina de las últimas tres décadas. Sistemáticamente, los pasivos de los menos pobres fueron transferidos al colectivo nacional, que absorbió las deudas de minorías poderosas. A la vez, a través del subsidio a las empresas privadas se generó inflación y gasto público encubierto"^{xiv}. En concreto,

[...] desde 1975 la constante en la Argentina ha sido transferir riqueza desde el ámbito público hacia el privado por todos los medios imaginables: licuaciones y estatizaciones de deudas privadas tanto internas como externas, subsidios ocultos de muchos tipos, lucrativas corruptelas posibilitadas y legalizadas por oscuras disposiciones del Banco Central, y finalmente la venta subsidiada del conjunto de las empresas públicas al sector privado.

En algunas ocasiones la violación al derecho de propiedad se produjo en sentido contrario, desde lo privado hacia lo público, pero también en esos casos las principales damnificadas fueron las grandes mayorías. Recordemos el congelamiento de depósitos a plazo fijo de 1989 (el Plan Bonex, que violó gravemente derechos de propiedad de la

Congreso Internacional: "La Escuela Austriaca en el Siglo XXI"

clase media), y el megacongelamiento bancario de diciembre de 2001 (el "corralito" de Fernando de la Rúa, que suspendió los derechos de toda la población bancarizada, preparando el terreno para la megaestatización de la deuda privada en 2002, ya bajo el gobierno de Eduardo Duhalde).

Todo parece parte de la misma pauta reiterada que recorre tres décadas y que se resume en el traspaso de la riqueza colectiva a una minoría de privilegiados, perpetrado mientras la pobreza trepaba del 10 al 40% de la población^{xv}.

La actual distribución de la riqueza es, entonces, indudablemente injusta, aunque goce de cobertura jurídica estatal. Predicar la inmediata abstención (abolición) del Estado significaría convalidar el aprovechamiento que del aparato estatal se hiciera hasta el presente, para beneficio ilegítimo de ciertos particulares.

Esto no sería relevante si el puro funcionamiento del mercado purgara con el tiempo esos vicios de la apropiación. Parece ser ésta la opinión de Mises, quien, ante la evidencia de que "en el mercado los consumidores no disponen todos del mismo número de votos", destaca que

Dentro de una economía pura de mercado sólo se enriquece quien sabe atender los deseos de los consumidores. Y, para conservar su fortuna, el rico no tiene más remedio que perseverar abnegadamente en el servicio de estos últimos.

De ahí que los empresarios y quienes poseen los medios materiales de producción puedan ser considerados como unos meros mandatarios o representantes de los consumidores, cuyos poderes son objeto a diario de revocación o confirmación^{xvi}.

Pero lo cierto es que el mercado tiene un *systemic bias* que hasta Hayek admite: "en cierto sentido es incluso verdad que un sistema así da a aquellos que ya poseen"^{xvii}. Reconoce Hayek que "las chances siempre dependerán [...] asimismo de la posición inicial del individuo al momento en que las reglas en cuestión son adoptadas. En un proceso continuo esta posición inicial de la persona siempre será un resultado de fases precedentes [...] Parece, por consiguiente, que es porque el individuo es libre de decidir si usa los resultados de sus actuales esfuerzos para consumo presente o para incrementar sus futuras oportunidades que la posición que ya ha logrado mejorará sus chances de alcanzar una posición todavía mejor, o que «a aquellos que posean les será dado»"^{xviii}.

La corrección de los vicios habidos en el proceso histórico de adquisición y transferencia de la propiedad, en particular de los vicios recientes que hemos referido, es requerida para que se torne legítimo librar a cada cual a su suerte, eliminando todo deber jurídico de solidaridad y todo tipo de redistribución. Advertimos entonces dos problemas, que impiden una solución lineal y automática, de justicia conmutativa, fácilmente deducible de los postulados del sistema de filosofía política de Rothbard.

Primero, la ignorancia insuperable acerca de la totalidad (e incluso de la parte más relevante) de los vicios no purgados en las sucesivas transferencias de los títulos de propiedad. Se pierde la "trazabilidad" de las transferencias ilegítimas en el patrimonio de cada uno, por su carácter acumulativo, masivo y multilateral. Es decir, enfrentamos el problema de nuestra humana ignorancia (que ningún avance científico puede remover por completo) de cómo las normas injustas y actos injustos particulares del pasado afectaron en particular la posición de cada uno de los diferentes individuos en la distribución de la riqueza.

En segundo lugar, aún si tuviéramos conocimiento perfecto, en el sentido de contar con toda la información relevante sobre los actos injustos del pasado que no fueron oportunamente corregidos, y supiéramos cómo repararlos, el intento de rectificar completamente los títulos viciados de manera abrupta implicaría (al menos en el caso argentino) una ingeniería social utópica que socavaría el delicado orden espontáneo del sistema económico.

Por último, cabe consignar que toda la filosofía política de Rothbard descansa sobre la premisa de que, en el estado de naturaleza, los recursos naturales son *res nullius*, cosas sin dueño, propiedad *de nadie*. ¿Qué sucede si los consideramos *res communis*, es decir, propiedad *de todos*; si suponemos, como lo hacía Locke, que en el origen "pertenece a la humanidad comunitariamente"^{xix?}

Supongamos, igual que Locke, que en el estado de naturaleza los recursos naturales "pertenece a la humanidad comunitariamente", mientras que el trabajo pertenece privadamente a la persona del trabajador. Cuando alguien mezcla su trabajo con algún recurso natural comunitario, surge un objeto nuevo que debe ser, en justicia, copropiedad de los titulares de los factores de producción concurrentes (el trabajador y la comunidad), cada uno de ellos en proporción al valor económico relativo del factor de producción que haya aportado. Cuando del recurso comunitario que fuera transformado ha quedado "suficiente, y tan bueno dejado en común para otros" (la famosa "estipulación lockeana")^{xx}, significa que el recurso aportado por la comunidad es superabundante y, por consiguiente, objetivamente carente de valor económico. Bajo la estipulación lockeana, siendo el trabajo el único factor de producción concurrente escaso y, por lo tanto, valioso, el trabajador se convierte en propietario exclusivo de la cosa sin deberle, en justicia, nada a la comunidad.

En algún momento, sin embargo, el recurso natural comunitario concurrente se torna escaso y, por consiguiente, valioso. Desde entonces, la apropiación devenga una compensación (por ejemplo, podría ser un derecho a participar en los beneficios económicos que en adelante produzca el objeto, en la medida imputable al recurso natural incorporado) a favor de los comuneros "desposeídos", que acompaña al recurso natural especificado en sus sucesivas transformaciones y que en justicia es debida por cada uno de los apropiadores y sus sucesores: es como si la repentina escasez del recurso activara el derecho a una parte ideal de los beneficios económicos de su explotación, que hasta entonces se mantenía meramente latente porque registraba un valor porcentual (determinado por el valor económico relativo de su contribución) igual a cero. De este modo parece surgir "naturalmente" una obligación redistributiva del estado de naturaleza lockeano.

En suma, diremos que a nuestro juicio la filosofía política de Rothbard, "una filosofía social robinsoniana", presenta dificultades para su directa aplicación al mundo histórico-social, derivadas del irrealismo de sus supuestos. Sin perjuicio de la legitimidad del anarquismo capitalista como ideal (utópico) regulativo y de su plena validez en tanto "*a political philosophy for tomorrow*" (John Hospers), un tema clave en la agenda de la filosofía política austriaca para el siglo XXI radica en estudiar las condiciones jurídicas y sociales observables que deben verificarse en el mundo real como paso previo para poder afirmar que el anarquismo capitalista es una filosofía política "*whose time has come*".

La creación de las condiciones bajo las cuales deviene éticamente legítimo el retiro del Estado en el mundo real, previa definición del contenido de dichas condiciones sucedáneas respecto de las robinsonianas, es decir, la creación de las condiciones de legitimidad del anarco-capitalismo en el mundo histórico-social existente, proponemos que debe ser el objetivo permanente de la acción política. Entramos de lleno, de este modo, en el ámbito de la transición y del cambio institucional, pero con un ideal regulativo bien definido.

Notas:

ⁱ SOSA VALLE, Federico, (2005) "Nuestro pobre utilitarismo", *Generación 37*, Editorial, agosto de 2005, <http://www.generacion37.org/>.

ⁱⁱ *Idem*.

- ⁱⁱⁱ MISES, Ludwig von, (1994) [1927] *Liberalismo*, trad. Joaquín Reig Albiol, Barcelona: Planeta Agostini, p. 24.
- ^{iv} Véase ROTHBARD, Murray N., (1995) [1982] *La ética de la libertad*, trad. Marciano Villanueva Salas, Madrid: Unión Editorial.
- ^v LOCKE, John, (1990) [1690] *Segundo tratado sobre el gobierno civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, p. 70.
- ^{vi} ROTHBARD, Murray N., (1997) "Law, property rights, and air pollution" [1982], *The logic of action*, Volumen II: *Applications and Criticism from the Austrian School*. Cheltenham: Edward Elgar, p. 145.
- ^{vii} NOZICK, Robert, (1990) [1974] *Anarquía, estado y utopía*, trad. Rolando Tamayo, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 7.
- ^{viii} *Idem*, p. 17.
- ^{ix} MANENT, Pierre, (1990) *Historia del pensamiento liberal*, trad. Alberto Luis Bixio, Buenos Aires: Emecé Editores, p. 95.
- ^x Ya en 1927 sostenía Mises, refiriéndose al derecho de autodeterminación de las naciones, que "el liberalismo lo que defiende es la autodeterminación de los individuos habitantes de toda zona geográfica suficientemente amplia para formar su propia entidad administrativa. Y esto hasta el punto de que, si fuera posible conceder el derecho de autodeterminación a cada individuo, el liberal entiende también habría de serle otorgado. No es posible, desde luego, en la práctica, estructurar tal planteamiento, por razones puramente técnicas [...]" (*op. cit.*, p. 140).
- ^{xi} Entrevista a Rothbard en SORMAN, Guy, (1989) *Los verdaderos pensadores del siglo XX*, trad. José F. Delos, Buenos Aires: Atlántida, p. 205.
- ^{xii} *Idem*.
- ^{xiii} ESCUDÉ, Carlos, (2006) *Festival de licuaciones: Causas y consecuencias de la pobreza en Argentina*, Buenos Aires: Lumiere, p. 26.
- ^{xiv} *Idem*, p. 27.
- ^{xv} *Idem*, pp. 28–29.
- ^{xvi} MISES, Ludwig von, (1995) [1966] *La acción humana: Tratado de economía*, 5ª ed., trad. Joaquín Reig Albiol, Madrid: Unión Editorial, p. 330.
- ^{xvii} HAYEK, Friedrich A., (1976) *Law, legislation and liberty: A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, Volumen II: *The mirage of social justice*, Chicago y London: The University of Chicago Press, p. 123.
- ^{xviii} *Idem*, pp. 130–131.
- ^{xix} LOCKE, *op. cit.*, p. 56.
- ^{xx} Véase *idem*, §27.