

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POST-GRADO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

DE LA LIBERTAD AL ESTADO: ANÁLISIS COMPARATIVO DE LA OBRA DE WOLFF Y NOZICK

Tesis de grado para optar la grado de Magíster en Filosofía Mención Axiología y Filosofía Política

BLAS BULNES BENISCELLI

Profesor guía: **Carlos Ruiz Schneider**

Septiembre 2009

AGRADECMIENTOS . .	4
Epígrafe . .	5
INTRODUCCIÓN . .	6
CAPITULO I: HIPOTESIS E IDEAS PRECURSORAS. . .	9
1. EL EGOÍSMO (DISTINTAS INTERPRETACIONES ÉTICAS) . .	10
1.2 LAS DISTINTAS CLASES DE EGOISMO EN ÉTICA Y EL INDIVIDUALISMO PSICOLÓGICO . .	11
2. DOS CONCEPTOS DE LA LIBERTAD. . .	14
2.1 LIBERTAD NEGATIVA. . .	15
2.2 LIBERTAD POSITIVA . .	18
2.3 NI LO UNO NI LO OTRO. . .	20
3. EL NACIMIENTO DEL ESTADO . .	21
3.1 HOBBS, EL PRECURSOR. . .	24
4. COMENTARIOS FINALES APARTADO . .	25
CAPITULO II: ANARQUISMO . .	27
1. ANARQUISMO, IDEAS GENERALES . .	27
2. EL ANARQUISMO DE ROBERT PAUL WOLFF . .	32
2.1 FILOSOFÍA POLÍTICA, ESTADO Y AUTORIDAD . .	32
2.2 AUTONOMÍA . .	34
2.3. DEMOCRACIA . .	35
2.4. DEMOCRACIA REPRESENTATIVA . .	37
2.5 DEMOCRACIA MAYORITARIA . .	39
2.6 MAS ALLÁ DEL ESTADO . .	40
3. COMENTARIOS FINALES . .	42
CAPÍTULO III: LIBERTARISMO . .	45
1. Libertarismo, ideas generales . .	45
2. El Libertarismo de Robert Nozick . .	48
2.1 Filosofía política, Anarquía y Estado de Naturaleza. . .	49
2.2 Asociaciones de Protección . .	50
2.3 El estado ultra mínimo. . .	52
2.4 INDEPENDIENTE Y COMPENSACIÓN . .	54
2.5 EL ESTADO. . .	55
2.6 JUSTICIA RETRIBUTIVA . .	58
2.7 SISTEMAS DE DISTRUBUCIÓN PAUTADOS Y AHISTÓRICOS . .	59
2.8 Utopia . .	62
2.9 Libertarismo y Libremercado. . .	64
3. Comentarios finales capítulo . .	65
CONCLUSIONES . .	67
BIBLIOGRAFIA . .	71

AGRADECMIENTOS

Quisiera agradecer a todas las personas que me han apoyado para concluir estos estudios de Magíster. Principalmente a mi familia: Adriana Beniscelli, Rosa Sanchez, Simone Bulnes, Matías Bulnes, Aranzazú Bulnes, Emilia Beniscelli, Amanda Arratia y Amparo Arratia.

También me gustaría agradecer profundamente a la Vicerectoría de Asuntos Académicos por la posibilidad que me dio para poder llevar a cabo parte de mi proyecto de tesis en el extranjero.

A John Pittman, mi tutor en Nueva York y al Profesor Carlos Ruiz, mi director de tesis.

Por último, agradecer profundamente a mi compañera Isidora Sesnic por su infinita comprensión y ayuda.

Epígrafe

“Puse mis manos a la obra para subyugar a la ficción del dinero enriqueciéndome. Y lo conseguí. Me llevo su tiempo, porque la lucha fue grande, pero lo conseguí. Le ahorro la narración de mi vida comercial y bancaria. Podría ser interesante, sobre todo en ciertos puntos, pero se sale de nuestro tema. Trabajé, luché, gané dinero; trabajé más, gané más dinero; finalmente gané más dinero; finalmente gané mucho dinero. No reparé en los medios –le confieso, amigo mío, que no reparé en los medios; me serví de cuanto pude- el estraperlo, el sofisma financiero, la mismísima competencia desleal. ¡Y qué! Combatiendo como combatía las ficciones sociales, inmorales y antinaturales por excelencia, ¿había de reparar en los medios? Yo, trabajaba por la libertad, ¿había de reparar en las armas con que combatía la tiranía? El anarquista bobo, que arroja bombas y pega tiros, de sobra sabe que mata, y de sobra sabe que sus doctrinas no incluyen la pena de muerte. Ataca una inmoralidad con un crimen porque cree que esa inmoralidad bien vale un crimen que esté llamado a destruirla. Obra bobamente en lo que respecta a la lucha, porque, tal y como ya le he demostrado, la suya es errónea y contraproducente en tanto que lucha anarquista; ahora bien, en lo tocante a la moral de la lucha, obra con inteligencia. Como mi lucha era la adecuada, yo me servía legítimamente, en cuanto anarquista, de todos los medios para enriquecerme. Actualmente he realizado ya mi limitado sueño de anarquista práctico y lúcido. Soy libre. Hago lo que quiero, dentro, claro está, de lo que es posible hacer. Mi lema de anarquista era la libertad; pues bien, tengo libertad, la libertad que de momento, es posible tener en nuestra imperfecta sociedad. Mi deseo era combatir a las fuerzas sociales; las he combatido, y es más, las he derrotado...

...Amigo mío, ya se lo he dicho, se lo he probado y ahora se lo repito... La única diferencia es ésta: ellos son anarquistas teóricos, yo soy un anarquista práctico; ellos son anarquistas místicos, yo soy un anarquista científico; ellos son anarquistas que no dan la cara, yo combato y libero... En una palabra: ellos son pseudoanarquista, yo soy anarquista”.

***Fernando Pessoa,
El Banquero Anarquista.***

INTRODUCCIÓN

Años atrás la opinión pública vio como un grupo de jóvenes arrojaba un arma incendiaria contra el palacio La Moneda (símbolo del Estado en Chile). Dicho grupo se auto identificaba como “Movimiento Anarquista” y predicaban más o menos lo mismo que el movimiento anarquista español (o CNT) que luchó en contra de la dictadura franquista; me refiero a un rechazo a la autoridad del Estado.

También, desde hace algunos años, vemos como otro grupo le exige al Estado lo mismo que aquel grupo de jóvenes. Ahora, eso sí, no se trata de jóvenes protestando; se trata de gente algo mayor identificados con los altos poderes económicos del país que, con corbatas y ternos exigen algo similar: un Estado que no se entrometa es sus acciones.

Pero ¿Qué tienen en común estos grupos tan disímiles? ¿Por qué culpan al Estado de sus males? ¿Qué hace el Estado en su contra? ¿Será que al menos, en esencia, comparten ideas similares? La primera respuesta que a cualquiera que se le viene a la cabeza sobre estos cuestionamientos es que claramente este rechazo de la autoridad del Estado tiene algo que ver con nuestra Libertad. Pareciese, según lo creen algunos, que el gran problema que ven en el Estado es que éste interfiere con nuestra Libertad y con nuestras decisiones; pareciese que el Estado les ata las manos y no les deja actuar a sus anchas.

De este modo, si es que aceptásemos que estas respuestas intuitivas tienen algo de verdad, deberíamos aceptar también que, por lo menos en apariencia, estos grupos sostienen que el Estado necesariamente viola Libertades. ¿No sería más sensato ver al Estado como institución política que trata de promover nuestra Libertad? En esta tesis trataremos de mostrar las soluciones teóricas que estas posiciones han dado a estas interrogantes junto con tratar de resolver la cuestión de si estas posturas sostienen una semejanza significativa.

Para esto, nuestra primera labor será posicionar filosóficamente lo que representan estas posturas. Respecto a las posiciones Anarquistas, no hay ningún problema ya que dicha postura tiene una vasta defensa teórica representada por un largo historial de pensadores. Respecto a los grupos que exigen más libertad al Estado y que representan a altos poderes económicos del país es algo más complejo, filosóficamente hablando. Es fácil encontrar un correlato teórico en términos económicos (se les suele llamar capitalistas, libre cambistas, liberales, etc.), no obstante en términos filosóficos no es tan claro a quién representan. Descartamos a los liberales (principalmente a los de corte rousiano) ya que sus posiciones no representan una confrontación directa entre las Libertades y el Estado. Creemos que la posición filosófica que más se ajusta a dicha descripción son los Libertarios¹ ya que estos serían quienes extreman el rasgo de la libertad en su argumentación que incluso se acentúa cuando hablamos sobre derechos de propiedad.

Antes de continuar quisiéramos hacer una advertencia que nos parece fundamental. No estamos diciendo que todos los que se auto identifican con grupos Anarquistas, Capitalistas o Libertarios tengan exactamente las mismas ideas sobre sus posiciones.

¹ Respecto al movimiento Libertario, muchos lo llaman o libertarismo o Libertarianismo. Ambos nombres representan exactamente lo mismo. En este trabajo usaremos ambos nombres indistintamente.

Simplemente creemos que existen lugares comunes que merecen, y deben, ser analizados para confirmar o rechazar las similitudes que proponemos.

En efecto, muchos ya han comentado las posibles similitudes entre las posturas Libertarias y la doctrina Anarquista. Pareciese, según lo creen muchos, que algo tienen en común estas proposiciones más allá del simple hecho de que ambas tratan de reducir el poder del Estado. Se piensa en la “igualdad de los polos opuestos” o en “la similitud de los extremos”. No obstante, para aventurar dicho juicio se hace necesario un detallado análisis filosófico.

La idea original de este proyecto era revisar si existían similitudes entre el Anarquismo y Libertarismo aparte de la idea común de que ambas posturas rechazan o tratan de disminuir el poder del Estado. Sin embargo, es muy difícil que todos los que se sienten identificados por una de estas posiciones tengan exactamente las mismas ideas respecto al tema. Por esto hemos concentrado nuestra atención de dos autores que consideramos representativos de cada postura. Por un lado analizaremos las ideas anarquistas del filósofo americano Robert Paul Wolff (1933), y por el otro lado, revisaremos los planteamientos de la teoría Libertaria de Rober Nozick (1938-2002). Así, a pesar de que fundamentalmente ambas posturas rechazan la idea del Estado, nos parece un despropósito comenzar este análisis comparativo sobre una base de acuerdo tan amplia.

De este modo, hemos querido partir nuestra investigación sobre dos hipótesis o ideas precursoras que nos parece, por lo menos en principio, podrían compartir estas doctrinas. Lo primero que proponemos es que ambas posturas comparten, metodológicamente, algún tipo de egoísmo moral con el cual se podría explicar el individualismo implícito en ambas. Lo segundo dice relación con que ambas posturas comparten una concepción similar de la idea de Libertad según la ya clásica caracterización que hizo Isaiah Berlin (1909- 1997) sobre el concepto de Libertad.

En el primer capítulo de este trabajo, desarrollaremos las ideas que propuestas como hipótesis, junto con revisar, de forma somera, el pensamiento uno de los primeros filósofos que vislumbraron la difícil relación entre el poder del Estado y las Libertades Individuales; Thomas Hobbes (1588- 1679).

Respecto al capítulo sobre las ideas precursoras hay que destacar el hecho de que el artículo de Isaiah Berlin caracteriza lo que se ha entendido por el concepto de Libertad (entiéndase Libertad de culto, de expresión, de asociación y derechos de propiedad, etc.) tanto en su vertiente negativa como en la idea positiva de ésta. En función de esto sostenemos, como se dijo, que la concepción de Libertad que se ajusta tanto al Libertarismo como al Anarquismo es la concepción negativa de la Libertad. Si bien es cierto esto no es una definición sino una caracterización, creemos que no requerimos de una precisa ya que ambas posturas estarán, *grosso modo*, de acuerdo con la caracterización propuesta por Berlin.

En el segundo capítulo se mostrará lo que distintas personas han sostenido respecto al Anarquismo para posteriormente centrarnos en la versión anarquista de Robert Paul Wolff presentada en su libro “*En defensa del Anarquismo*” (1974).

En el tercer capítulo, se presentará de forma esquemática distintas formas de ver qué es el libertarianismo. Analizaremos las diferencias aunque siempre centrándonos en la obra de Rober Nozick “*Anarquía, Estado y Utopía*” (1971). Junto a esto también intentaremos dilucidar si existe alguna relación entre el Libertarismo, más precisamente el Libertarismo de Nozick, y el capitalismo.

En el cuarto capítulo de conclusiones, y ya habiendo mostrado los ejes centrales de la argumentación tanto de Anarquistas como de Libertarios (la relación entre la idea de Estado y la idea de Libertad), estaremos en condiciones de primero: aceptar o rechazar las hipótesis propuestas en el primer capítulo; y segundo, de afirmar o refutar las similitudes entre las posturas antes señaladas.

Por último, nos parece interesante y necesario hacer algunos comentarios sobre el hecho de por qué comparar estas posturas. Muchos podrán decir que hacer tal ejercicio comparativo no tiene ninguna relevancia, no obstante, estamos convencidos de que aunar criterios sobre temas tan centrales para la sociedad moderna (me refiero al tema de las Libertades y el Estado), sólo nos llevará a una mejor comprensión del fenómeno lo cual nos permitirá desentramar pequeñas cuestiones respecto a la confrontación de estas ideas.

CAPITULO I: HIPOTESIS E IDEAS PRECURSORAS.

La idea de la presente tesis es mostrar la relación existente entre las Libertades (por esto entiéndase el concepto de manera amplia; Libertades civiles, políticas, económicas, etc) y su relación con el Estado. Dicho de otro modo, lo que tratamos de vislumbrar en este trabajo es cómo el Estado coacciona a las personas con el objeto de conseguir distintos fines (orden social, ajustes económicos, etc). A muchos les podrá parecer evidente que el Estado tiene que necesariamente coaccionar para mantener el orden en general; no obstante, hay diversas posturas reacias a cualquier coacción representadas por escuelas de pensamiento que tratan de minimizar cualquier intervención estatal en pro de nuestras Libertades. En este proyecto estudiaremos dos corrientes que a mi modo de ver son las más emblemáticas a la hora de querer limitar la opresión estatal; me refiero: al Anarquismo y al Libertarismo.

Como se dijo, a muchos les parece evidente que el Estado tiene que necesariamente violar algunas Libertades con el objeto de mantener un orden social que nos permita gozar a todos del resto de las Libertades que no nos son violadas. En base a esto se preguntaran ¿Qué sentido tiene que analizar la coacción estatal si sabes que necesariamente el Estado tiene que interferir con nuestras Libertades? La respuesta que propongo a dar consta de dos argumentos. El primero, tiene que ver con una cuestión de grados; el Estado no puede interferir en todas nuestras decisiones ya que si esto sucediera tendríamos un Estado con atribuciones absolutas sobre nuestras voluntades; hay que determinar hasta que grado es plausible que el Estado viole algunas de nuestras Libertades. El segundo argumento, relacionado con el anterior, tiene que ver con que consideramos que toda teoría política tiene que sostener amplios márgenes de Libertad individual para que cada individuo que viva en dicho Estado tenga derecho a desarrollarse como estime conveniente.

De este modo, nuestra hipótesis (o ideas precursoras) son que el Anarquismo y el Libertarios comparten dos cosas. La primera es una interpretación ética del hombre que corresponde a una ética egoísta en alguna de sus versiones. Lo segundo es que ambas posturas interpretan el concepto de Libertad de forma negativa según los parámetros de Isaiah Berlin.

Respecto a la primera cuestión, hay que decir que la palabra “egoísta” tiene una pesada carga negativa en nuestros días, no obstante, respecto a la interpretación moral de nuestra conducta no tiene esa carga. Es más, el “egoísmo” ético es defendido por una serie de intelectuales que no necesariamente le asignan un rol mesquino a la esencia del hombre, simplemente lo ven como una teoría que explica nuestra conducta moral (ya sea esta buena o mala).

Por otra última, en este capítulo, trataremos de demostrar como ha sido caracterizado el concepto Estado. De acuerdo al genial artículo de Quentin Skinner “*El nacimiento del Estado*”, mostraremos como el concepto de Estado ha variado sustancialmente durante los años hasta llegar la formulación actual que sponemos es la que comparte tanto Anarquistas como Libertarios.

1. EL EGOÍSMO (DISTINTAS INTERPRETACIONES ÉTICAS)

Las interpretaciones del egoísmo como postura ética la encontramos en el famoso “*Compendio de Ética*” compilado por el destacado filósofo moral Peter Singer. El capítulo dedica al egoísmo es el 16 escrito por el Filósofo norteamericano Kurt Baier².

Comentaremos los distintos interpretación del egoísmo en ética para finalmente destacar cual es intrínseca tanto del Anarquismo y como del Libertarianismos.

La primera postura que nos disponemos a comentar es el egoísmo psicológico. Esta postura arguye que todo nuestro actuar moral es egoísta ya que en principio siempre pensamos en nosotros mismos por sobre el prójimo. Puesto en palabras de Baier: “...el egoísmo psicológico es una teoría explicativa según la cual todos somos egoístas en el sentido de que nuestros propios actos siempre están motivados por la preocupación por nuestro mayor interés o mayor bien” (Baier, 2004, p. 282). Por su puesto a esto se puede replicar que no siempre hacemos cosas pensando en nuestro bien individual (ya sea por desconocimiento de causas y consecuencia o ya sea por cobardía). Pero la solución que proponen los defensores del egoísmo psicológico es que cada persona determina lo que es el bien al que deseamos aspirar “sólo con la conducta explicable en términos de las creencias y deseos del agente, o las consideraciones que sopesó el agente” (Baier, 2004, p. 282).

Como argumenta el trabajo de Baier, existen versiones más modernas del egoísmo psicológico, no obstante, las nuevas formulaciones son apenas distintas a la ya comentada. Nuevas versiones sostienen que todos somos egoístas psicológicos ya que todos somos motivados por nuestra propia motivación (valga la redundancia), diferenciándose de la versión anterior ya que lo que nos motivaba a actuar es lo que considerábamos era lo que nos favorecía.

Otra interpretación ética del egoísmo es la que hace Adam Smith, es su libro “*La Riqueza de las Naciones*” publicado en 1776. Según esta interpretación, actuar de modo egoísta no sólo nos favorecerá a nosotros sino a toda la sociedad. En efecto, y como lo afirma Carlos Rodríguez Braun (encargado del estudio preliminar del libro de Smith): “Probablemente muy pocos políticos han leído *La riqueza de las naciones*, pero muchos hablan del liberalismo smithiano y todos saben que fue Adam Smith el autor de la más célebre metáfora económica, según la cual el mercado libre actúa como una mano invisible que maximiza el bien estar general”³. La misma línea argumentativa sostiene Baier:

Smith defiende en ella la libertad de los empresarios para perseguir su propio interés, es decir, sus beneficios, por los métodos adecuados (según su criterio) de producción, contratación, ventas, etc., en razón de que esta ordenación general es la que mejor fomentaría el bien de toda la comunidad. Según la concepción de Smith, el fomento de cada empresario de su propio bien, no obstaculizado por la limitación legal o moral autoimpuesta de proteger el bien de

² Kurt Baier, es un filósofo norteamericano dedicado al estudio de la ética. Se graduó en la Universidad de Oxford y ha trabajado por muchos años en la Universidad de Pittsburg. Entre sus trabajo destacan: “*The Moral Point of View* (1966)”, “*The Rational and the Moral Order: The Social Roots of Reason and Moralit* (1994)”, “*Defining Morality without Prejudice, Monist*” (1981), Junto al citado “*El Egoísmo*” en “*Compendio de Ética*” (Peter Singer compilador), Alianza Editorial, Madrid, 2004.

³ Adam Smith, “*La riqueza de las naciones*”, estudio preliminar por Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, 2005, p. 8.

los demás, sería al mismo tiempo el fomento más eficaz del bien común (Baier, 2004, p. 282).

Nos queda por considerar sólo dos versiones del egoísmo en ética: el egoísmo racional y el egoísmo ético. Estas concepciones sostienen, de manera general, que fomentar el mayor bien de cada individuo siempre es razonable y siempre bueno en un sentido moral. No obstante, estas concepciones no son estáticas; ambas tienen dos versiones:

Ambos ideales tienen una versión más fuerte y una más débil. La más fuerte afirma que siempre es racional (prudente, razonable, respaldado por la razón), siempre correcto (moral, elogiabile, virtuoso) aspirar al máximo bien de cada cual, y nunca racional, etc., nunca correcto, etc., no hacerlo. La versión más débil afirma que siempre es racional, siempre es correcto hacerlo, pero no necesariamente nunca racional ni correcto no hacerlo (Baier, 2004, p. 282).

Obviamente, la versión débil podría ligar el egoísmo ético al egoísmo racional; podría argumentarse que para que una exigencia sea moralmente buena a la vez tenga que ser razonablemente buena. De más esta decir que ambos egoísmos (el racional y el ético) pueden ir de la mano. La forma que en que se pueden unir estas concepciones es mediante la premisa del racionalismo ético. Por una lado el egoísmo racional plantea que en racional (sensato, ajusta a la razón, coherente) actuar egoístamente. Por otro lado, el egoísmo ético sostiene que es moralmente bueno ser egoísta. En el medio, el punto de unión, es el racionalismo ético según el cual es siempre es bueno actuar racionalmente; con lo cual se une el actuar racional con el actuar moral.

1.2 LAS DISTINTAS CLASES DE EGOISMO EN ÉTICA Y EL INDIVIDUALISMO PSICOLÓGICO

Como revisamos en el apartado anterior existen distintas versiones del egoísmo ético, a saber; individualismo psicológico, egoísmo como medio para el bien común, egoísmo racional y ético. En el presente apartado discutiremos las versiones y propondremos cual es la que mejor se ajusta con los movimientos políticos enunciados (Anarquismo, Libertarianismo).

El egoísmo como medio para el bien común, es sin duda una postura atractiva ya que desde el actuar individual estaríamos favoreciendo el bien estar colectivo. Sin embargo, lo que tiene de atractivo lo tiene irrealizable. Ya son muchas las evidencias que muestra como el bien individual choca con el bien colectivo. Citemos, el ya clásico ejemplo del teatro en llamas:

Si todos nos ponemos a correr para salir del teatro en llamas, muchos o todos pueden quedar atrapados hasta morir o bien perecer en las llamas. Para evitar o minimizar la interferencia de unos con otros, necesitamos una coordinación adecuada de nuestras actividades individuales. Por supuesto, esto puede no bastar. Incluso si formamos líneas ordenadas, aun cuando nadie se muera atrapado, los últimos de la línea pueden caer presos de las llamas. Así, nuestro sistema de coordinación puede no ser capaz de evitar el daño de todos, entonces se plantea el arduo problema de cómo distribuir el daño inevitable. Por lo que respecta al egoísmo como medio para el bien común, la idea esencial es que la búsqueda del bien común no necesariamente fomenta, y de hecho puede ser desastroso para, el bien común (Baier, 2004, p. 282).

Ya en términos netamente económicos notamos como el bienestar de unos poco esta directamente relacionado con el hambre de muchos. En el caso es sudamericano es particularmente emblemático, ya que la distribución de ingresos alcanza cifras alarmantes; las personas adineradas son cada día más ricos gracias al trabajo de personas pobres que cada día tienen menos.

Por otro lado, independiente del hecho de que la teoría de Adam Smith sea irrealizable, aún esta teoría no nos sirve para lo que andamos buscando. El hecho es que si actuar egoístamente beneficia al bien común deberemos dejar esta teoría de lado. Sucede que las posturas políticas analizadas (Anarquismo y Libertarianismo) requieren que no exista el bien común. Mejor dicho, y arriesgo adelantar lo que viene en los capítulos siguientes, lo que requieren las posturas analizadas es una sociedad en la cual cada uno pueda conseguir (y determinar) su propio bien de manera autónoma. Muy por el contrario, la postura de el egoísmo como medio para alcanza el bien común requiere la existencia efectiva de un bien común determinado.

El egoísmo racional y ético son otras de las opciones que nos van quedando a analizar. Según Baier, estas corrientes dentro del egoísmo en ética tienen un gran problema. El inconveniente es que asumir el egoísmo racional y el egoísmo ético se quedan sin “universalismo ético”, o sea, sin un instrumento de imparcialidad en ética que permita que permita la solución de conflictos (lo que Baier denomina “regulación ética de los conflictos”). Citemos el ejemplo de Baier:

¿Puede ser moralmente malo que mate a mi abuelo de forma que éste no pueda cambiar su testamento y desheredarme? Suponiendo que matarle me interesa pero es perjudicial para mi abuelo, mientras que abstenerme de matarle va en mi perjuicio pero en interés de mi abuelo, por lo que si la regulación ética de conflictos es sólida, puede haber una sólida directriz moral para regular este conflicto (presumiblemente la prohibición de este asesinato). Pero entonces el egoísmo ético no puede ser sólido, pues impide la regulación fundada en sentido interpersonal de los conflictos interpersonales de interés, pues esta regulación implica que en ocasiones nos es exigible moralmente una conducta contraria a nuestro interés personal, y en ocasiones la conducta de mayor interés para uno no está moralmente vedada. Así pues, el egoísmo ético es incompatible con la regulación ética de conflictos. Sólo permite principios o preceptos con fundamento personal; éstos me pueden exigir que mate a mi abuelo y exigir a mi abuelo que no permita que le maten, o quizás matarme preventivamente en autodefensa, pero no pueden decirnos, «regulativamente», a ambos qué interés debe ceder. Pero precisamente es esta función regulativa en el ámbito interpersonal la que atribuimos a los principios morales. (Baier, 2004, p. 287).

¿Qué sucede entonces? ¿Rechazar el egoísmo racional? ¿Rechazar el egoísmo ético y quedarnos con lo que Baier llama regulación ética de conflictos? Personalmente, soy un convencido de que es imposible rechazar la regulación ética de conflictos; rechazar la regulación ética de alguna forma va en contra de la percepción de que existe alguna especie de universalismo ético. También, va en contra de la percepción intuitiva de que existe cierta capacidad moral que nos permite solucionar nuestros conflictos por el hecho de que todos, relativamente, sabemos que esta bien y que no. Por poner un ejemplo un tanto crudo, creo que existe alguna coincidencia (moral) en que es malo abusar de un niño, independiente de la cultura, religión o credo al que perezamos, más o menos aceptamos, que hacer eso esta mal. Muy por el contrario, el egoísmo racional podría aceptar que para tal individuo, que

considere que racionalmente (bajo algunas circunstancias particulares) no es malo abusar de un niño ya que su raciocinio pensó que eso lo puede beneficiar. Similar ejemplo, podría mostrarse respecto al egoísmo ético. Supóngase que soy un pedófilo, violar a un niño es bueno para mí ya que sostengo que lo que yo determino que es lo que está bien, y como, insisto, soy un violador de menores; por lo tanto es bueno, para mí violar menores. El problema central radica, tanto para el egoísmo racional como para el ético, que aceptarlos implicaría quedarse sin algún tipo de universalidad ética lo cual, a su vez implica, que no hay regulación ética de conflictos ya que lo que para algunos es bueno o racional para el resto puede no serlo.

La última versión que voy a considerar es la del individualismo psicológico (las versiones más modernas). Antes que todo, hay que destacar que el individualismo psicológico no es una explicación de nuestra conducta moral, sino, una explicación de la conducta en general. El individualismo psicológico explica cómo actuamos en todos los ámbitos, incluso donde muchas veces no tenemos explicación racional para nuestra conducta. Sin embargo, explica esto simplemente función de decisiones personal. Por poner un ejemplo; el individualismo psicológico explica el por qué hoy me detuve en una plaza a fumar un cigarro; razonablemente, no debí haberlo hecho ya que pierdo parte de día en una actividad poco productiva; en términos de salud, tampoco hay una buena justificación ya que fumar claramente va en desmedro de mi salud; moralmente tampoco ya que el acto de fumar contamina la ciudad y daña a los que se encuentran a mi alrededor. Así el individualismo psicológico explica nuestra conducta en función de nuestras preferencias personales independiente del hecho de si ésta es moralmente buena o no.

La ventaja del individualismo psicológico es que es capaz de explicar nuestro actuar donde muchas veces no hay una razón evidente. Personalmente considero que el individualismo psicológico es un sustrato en común entre las teorías políticas analizadas en esta tesis. Pero ¿por qué es importante esto? ¿Cómo se relaciona con el Anarquismo y Libertarianismo? Se relaciona en que estas posturas políticas, en esencia, requieren de un gran margen de Libertad individual, lo cual se condice de buena manera con el individualismo psicológico. Estas dos macro compresiones de la política dejan un espacio de Libertad que ninguna autoridad puede tocar (obviamente este espacio no es igual en cada caso). Y este espacio tampoco es absolutamente comprensible, quiero decir que este espacio no es analizable ya que no existe, en las posturas analizadas, una unanimidad que plantee como debe actuar la gente inequívocamente. Así como no existe esta unanimidad, debemos dejar que cada cual haga o deje de hacer lo que estime conveniente según su criterio.

Por otra parte, es importante el individualismo psicológico ya que si existiera unanimidad en como debe actuar el ser humano, probablemente no necesitaríamos ni siquiera de la idea de Libertad; simplemente haríamos lo que debemos hacer o si no seríamos castigados. El hecho central es que como no existe unanimidad de cómo debemos actuar debemos entendernos para que de esta forma todos podamos hacer lo que nos parezca dentro de ciertos límites. En este sentido, el individualismo psicológico se hace cargo de la arbitrariedad de los seres humanos en su totalidad.

Por último, y en honor a la verdad, hay que destacar que el individualismo psicológico no es absolutamente aceptado; no son pocos los filósofos que no lo aceptan y que lo critican. Sin ir más lejos, el autor del artículo comentado en este apartado, deja e ver un atisbo de reproche al comentar sobre el individualismo psicológico.

2. DOS CONCEPTOS DE LA LIBERTAD.

El segundo requisito que tienen en común el Anarquismo y el Libertarianismo es, según tratamos de demostrar en esta tesis, la interpretación del concepto de Libertad. Según lo que creemos esta interpretación sería una interpretación negativa de la Libertad según el famoso artículo de Isaiah Berlin (*Dos conceptos de la libertad*). En dicho artículo Berlin nos muestra que el concepto que tenemos de libertad no es inequívoco, sino que hace referencia a dos conceptos. Según el artículo serían la Libertad positiva y la Libertad negativa.

El trabajo de Isaiah Berlin se abre con una notable cita sobre la condición de la humanidad y sobre como algunos diseñaron sistemas políticos perfectos administrados por elementos técnicos que serán capaces de crear una sociedad perfecta. Citemos a Berlín:

Si los hombres no hubieran estado en desacuerdo sobre la finalidad de la vida y nuestros antepasados hubiesen seguido imperturbables en el jardín del Edén, los estudios a los que está dedicada la cátedra Chichele de teoría política y social apenas podrían haber sido concebidos. Pues estos estudios tienen su origen y se desarrollan en la existencia de la discordia. Puede que alguien ponga esto en cuestión, basándose en que incluso en una sociedad de santos anarquistas, en la que no puede haber ningún conflicto sobre el fin último, todavía pudieran surgir problemas políticos, como por ejemplo cuestiones constitucionales o legislativas. Pero esta objeción se basa en un error. Cuando se está de acuerdo en los fines, los únicos problemas que quedan son los de los medios, y éstos no son políticos, sino técnicos; es decir, capaces de ser resueltos por los expertos o por las máquinas, al igual que las discusiones que se producen entre los ingenieros o los médicos. Es por esto por lo que aquellos que ponen su fe en algún inmenso fenómeno que transformará el mundo, como el triunfo final de la razón o la revolución proletaria, tienen que creer que todos los problemas morales y políticos pueden ser transformados en problemas tecnológicos. Este es el significado que tiene la famosa frase de Saint-Simon sobre «la sustitución del gobierno de personas por la administración de cosas», y las profecías marxistas sobre la supresión del Estado y el comienzo de la verdadera historia de la humanidad. Esta concepción es llamada utópica por aquellos que consideran que especular sobre esta condición de perfecta armonía social es un juego de ociosa fantasía. (Berlin, 1993, pp.193-194)

Esto es de suma relevancia ya que muestra la importancia de la Libertad y del modo arbitrario en que la ejercemos (no en un sentido peyorativo, sino en el sentido de que muchas de nuestras acciones no tienen una explicación racional. De alguna forma Berlin está aceptando el hecho de que la Libertad es esencial para el ser humano por pese a los postulados de algunas corrientes políticas que pregonan una perfecta prosperidad pero sacrificando la Libertad. De ahí la importancia de analizar y vislumbrar qué significa realmente la palabra Libertad.

Así respecto a la Libertad, Berlin sostiene que uno de los ejes más importante de la filosofía política es el problema de la obediencia y coacción "...a lo que ha sido desde hace mucho tiempo el problema central de la política: el problema de la obediencia y de la coacción. «¿Por qué debo yo (o cualquiera) obedecer a otra persona?» «¿Por qué no vivir como quiera?» «¿Tengo que obedecer?» «Si no obedezco, ¿puedo ser coaccionado?»

¿Por quién, hasta qué punto, en nombre de qué y con motivo de qué?”. (Berlin, 1993, p.190). Hoy en día se sostiene variadas respuestas a estas preguntas, no obstante, no hay y probablemente nunca habrá una respuesta invariable a estos asuntos. Pese a esto, Berlín propone que muchas de las respuestas se pueden clasificar en las ya menciones vertientes de la palabra libertad.

El sentido negativo de la palabra libertad, Berlín lo caracteriza de la siguiente forma: "El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras *freedom* o *liberty* (libertad) —que emplearé con el mismo significado— y que, siguiendo muchos precedentes, llamaré su sentido «negativo», es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta «cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas»”(Berlin, 1993, p.191). Por otra parte, el segundo de estos sentidos, la libertad entendida de manera positiva, lo presenta de la siguiente forma: "El segundo sentido, que llamaré positivo, es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta de «qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra»" (Berlin, 1993, p.191).

2.1 LIBERTAD NEGATIVA.

La idea de la libertad negativa es que se es libre en la medida en que ningún hombre interfiere en mi actividad. A esto Berlin agrega que: “la Libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros.” (Berlin, 1993, p.191). Por otra parte, si alguna persona o algún grupo de personas me impidieran hacer lo que quisiera hacer se contraería mi libertad y en este caso diremos que estoy coaccionado u oprimido.

No obstante, sostiene Berlin, hay que ser cuidadosos con el término coacción. La coacción no se aplica a todo clase de incapacidades; si yo no puedo entender cierto *paper* de filosofía o si yo no puedo jugar fútbol como un profesional no se puede decir que este coaccionado u oprimido. De este modo, Berlin afirma que: “La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito que yo podría actuar si no me intervinieran. Solo se carece de libertad política si algunos seres humanos le impiden a uno conseguir un fin” (Berlin, 1993, p. 192).

La innovación del artículo de Berlin es que sostiene que existen varios tipos de coacción. Se destaca, junto a la coacción política, la coacción económica. La idea aquí es que no sólo se puede ser libre respecto a las decisiones políticas de mi comunidad, sino que además existe otro criterio, un criterio económico, que sería una clara violación mi libertad. En efecto, Berlin sostiene que: “Si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo, respecto a lo cual no hay ningún impedimento legal, él tiene tan poca libertad para obtenerlo como si la ley se lo impidiera”. (Berlin, 1993, p.192)

Hasta aquí la caracterización de Berlin parece consistente, no obstante, no todos la acepta. Hay un punto delicado en la argumentación: ¿Debe ser la Libertad un derecho absoluto? ¿debe tener algún límite la libertad? Berlin recoge las interrogantes y nos muestra las respuesta que han dado a estas preguntas la filosofía clásica inglesa. De hecho, manifiesta que muchos filósofos postulaban que la libertad no podía ser ilimitada ya que si fuera así interferiría con la libertad del resto. De esta forma, se supone que estas interferencias conducirán a un gran caos social en que las más pequeñas necesidades del hombre no podrían ser satisfechas. Junto a esto, argumenta Berlin, la tradición filosófica política inglesa (se hace referencia a hombres como Mill y Locke) tenía un invaluable aprecio

por otras cuestiones que claramente van en detrimento de la libertad absoluta; “valoraban mucho otros fines como la justicia, la felicidad, la cultura, la seguridad o la igualdad en diferentes grados, estaban dispuestos a reducir la libertad en aras de otros valores y, por supuesto, en aras de la libertad misma”. (Berlin, 1993, p. 193). Entonces, ¿qué sucede se supone que nadie puede interferir en mis decisiones salvo cuando existen otros fines? ¿es en si la libertad un fin último? La respuesta a estas interrogantes las resume Berlin en el siguiente párrafo:

Por consiguiente, estos pensadores presuponían que el ámbito de las acciones libres de los hombres debe ser limitado por la ley. Pero igualmente presuponían, especialmente libertarios tales como Locke y Mill, en Inglaterra, y Constant y Tocqueville, en Francia, que debía existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto, pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo mismo se encontraría en una situación demasiado restringida, incluso para ese mínimo desarrollo de sus facultades naturales, que es lo único que hace posible perseguir, e incluso concebir, los diversos fines que los hombres consideran buenos, justos o sagrados. De aquí se sigue que hay que trazar una frontera entre el ámbito de la vida privada y el de la autoridad pública (Berlin, 1993, pp.193-1994)

No obstante, esto puede parecer algo descabellado dirán muchos; preocuparse de la Libertad cuando hay gente que no tiene ni siquiera para comer o alimentarse. Al respecto Berlin sostiene que entregarle derechos políticos a personas que están pésimamente mal alimentados es reírse de ellos. Sin embargo, argumenta Berlin, que el punto no es lo que el Estado está dispuesto a dar antes o después, sino respecto a la que el Estado *debe* dar independiente del de si es antes o después de otra cosa. “...la libertad individual es un último fin del ser humano, nadie puede privar a nadie de ella, y mucho menos aún deben disfrutarla a expensas de otros” (Berlin, 1993, pp.194-195).

Si bien, la libertad es un fin en sí mismo, para usar las lógicas Kantianas, y nadie nos puede arrebatarnos nuestra Libertad, ¿Qué sucede con otras cosas que son tan importantes como la Libertad (la igualdad, la equidad, la paz social? ¿Qué sucede con otros fines humanos? ¿Habría que sacrificar otros fines o sacrificar algo de la libertad que tenemos? La postura que desarrolla Berlin sostiene que solo nosotros mismos podemos sacrificar parte de nuestra Libertad en aras de otros fines; sólo, la dedición libre de cada uno de nosotros puede lograr poner frenos a la libertad. “Yo puedo hacer esto de buena gana y libremente, pero téngase en cuenta que al hacerlo es libertad lo que estoy cediendo, en aras de la justicia, la igualdad o el amor a mis semejantes” (Berlin, 2001, 195). No obstante, hay que dejar en claro que si entrego parte de mi libertad para conseguir otros fines, independiente de si son o no fines nobles, esta pérdida de la libertad queda. Tiendo a pensar que lo que postula Berlin, es que la libertad es un fin en si mismo y que en general debiéramos cederlo con el objetivo de conseguir otros fines tan nobles como la propia Libertad. De hecho, Berlin sostiene que: “Si mi libertad, o la de mi clase o nación, depende de la miseria de un gran número de otros seres humanos, el sistema que promueve esto es injusto e inhumano” (Berlin, 1993, p.195). El punto aquí es que hay que encontrar un criterio práctico para conservar parte de mi libertad y a la vez contribuir con otras causas nobles.

Bien es cierto que los pensadores clásicos ingleses no estaban totalmente de acuerdo en qué es lo que abarcaba este espacio de intimidad sagrada; todos concordaban en que debía existir este espacio. Por ejemplo, Benjamín Constant, vivió bajo la dictadura jacobina en Francia, sostenía que la libertad de opinión, credo y propiedad debían estar absolutamente

garantizadas. Independiente del hecho de que haya discrepancia respecto a que Libertades debían estar absolutamente consagradas; el argumento en esencia es que si se viola ciertas Libertades nos estamos dañando a nosotros mismo ya que eso degrada nuestra naturaleza.

No podemos ser absolutamente libres y debemos ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto de ella. Pero cederla toda es destruirnos a nosotros mismos. ¿Cuál debe ser, pues, este mínimo? El que un hombre no puede ceder sin ofender a la esencia de su naturaleza humana. ¿Y cuál es esta esencia? ¿Cuáles son las normas que ella implica? Esto ha sido, y quizá será siempre, tema de discusiones interminables. Pero, sea cual sea el principio con arreglo al cual haya que determinar la extensión de la no-interferencia en nuestra actividad, sea éste el principio de la ley natural o de los derechos naturales, el principio de sutilidad o los pronunciamientos de un imperativo categórico, la santidad del contrato social, o cualquier otro concepto con el que los hombres han intentado poner en claro y justificar sus convicciones, libertad en este sentido significa estar libre de: que no interfieran en mi actividad más allá de un límite, que es cambiante, pero siempre reconocible (Berlin, 1993, p.196)

En resumen lo que trata de decir Berlin es que la Libertad negativa se basa en la no interferencia de nuestras decisiones. Pero como no podemos hacer de este ideal absoluto, ya que quizá surjan miles de otros problemas, tenemos que ser capaces, a modo de decisión personal, de ceder parte de nuestra libertad para que de este modo todos podamos gozar de situaciones ecuanímes (respecto a otros fines que no sean la Libertad). El punto está en que no se puede entregar toda nuestra libertad para que se consigan otros fines, ya que si hacemos esto, estaríamos, según Berlin, concediendo parte de los que nos caracteriza a los seres humanos. De hecho, basándose en este tipo de consideraciones, sostiene Berlin se fundan derechos humanos individuales como la libertad de credo, la libertad de expresión entre otros.

A raíz de esto Berlin hace una crítica a Jonh Suart Mill ya que éste pretendió que esta clase de Libertades eran, o debían ser, intrínsecas de toda estructura política; más simple aún, Mill pretendió que la Libertad íntima, era parte esencial de todo comunidad política. Berlin por su parte, sostiene todo lo contrario; la idea de un espacio sagrado de libertad es una cuestión relativamente moderna, En efecto dice Berlin: “que la idea de los derechos individuales estaba ausente de las ideas jurídicas de griegos y romanos, y esto parece ser igualmente válido para los judío chinos y otros civilizaciones antiguas que han salido a la luz desde entonces” (Berlin, 1993, p. 199) y “El sentido de la intimidad misma, del ámbito de las relaciones personales como algo sagrado por derecho propio, se deriva de una concepción de la libertad que, a pesar de sus orígenes religiosos, en su estado desarrollado apenas es más antigua que el renacimiento o la reforma” (Berlin, 1993, p. 199). Lo que Berlin quiere decir es que si no siempre ha existido este espacio de intimidad es poco probable que sea una cuestión intrínsecas de los seres humanos.

Otro punto que quiere destacar la argumentación de Berlin es que este tipo de Libertad no se relaciona necesariamente algún tipo de forma de gobierno particular. En este sentido Libertad negativa hace referencia al ámbito en el cual yo voy a tener el control sobre mis actos, y no se cuestiona de donde viene esta libertad. En este sentido, la forma de gobierno (autocrático o democrático); “la libertad, considera en este sentido, no tiene conexión, por lo menos lógicamente, con la democracia o auto gobierno”. (Berlin, 1993, p.200).

Este último punto es de vital importancia ya que sobre este se funda la distinción entre libertad negativa y libertad positiva.

La respuesta a la pregunta «quién me gobierna» es lógicamente diferente de la pregunta «en qué medida interviene en mí el Gobierno». En esta diferencia es en lo que consiste en último término el gran contraste que hay entre los dos conceptos de libertad negativa y libertad positiva. El sentido «positivo» de la libertad sale a relucir, no si intentamos responder a la pregunta «qué soy libre de hacer o de ser», sino si intentamos responder a «por quién estoy gobernado» o «quién tiene que decir lo que yo tengo y lo que no tengo que ser o hacer» (Berlin, 1993, p. 200)

Sobre esta lógica, lo fundamental para la idea de Libertad positiva es “quien me gobierna” o “quien me dice o no lo que tengo que hacer y que no”. Así, ser positivamente libre tiene que ver con una forma de gobierno o con una forma de participar en las decisiones y no con una cuestión intrínseca del ser humano.

2.2 LIBERTAD POSITIVA

Ser positivamente libre se deriva del deseo de ser protagonista de todas las decisiones que involucran su vida; bajo esta interpretación de la libertad, se entiende que incluso las cuestiones políticas deben depender, en alguna medida, de mi voluntad y no de las voluntades de otro. De la siguiente forma caracteriza Berlin el sentido de la libertad positiva:

Quiero ser sujeto no objeto, ser movido por razones y por propósito ser conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios y realizarlos. (Berlin, 1993, p.201)

Del trozo se desprende que, para ser positivamente libre, debemos tener alguna aspiración racional que nos lleve a participar en la consecución de nuestros objetivos. En efecto, esta aspiración hace depender el sentido de Libertad de agentes racionales que buscan un objetivo y que van a luchar por ser protagonistas de ese objetivo que mi yo mismo, con mi propia voluntad, me impongo. Esta aspiración, según Berlin, se ha resumido en “ser dueño de uno mismo”.

No obstante, hay que decir que esta interpretación de la Libertad positiva, no está exenta de problemas. El punto es que perfectamente es posible ser dueño de nosotros mismo, pero ¿qué sucede si es que aceptamos que es posible estar dominado por algo que nos bloquea la razón? ¿Qué sucede si, por ejemplo, soy un drogadicto que no domina sus actos? ¿se podría decir que soy libre? También es posible, como lo plantea, Berlin que;

«no soy esclavo de ningún hombre»; pero ¿no pudiera ser (como tienden a decir los platónicos o los hegelianos) que fuese esclavo de la naturaleza, o de mis propias «desenfrenadas» pasiones? ¿No son éstas especies del mismo género «esclavo», unas políticas o legales y otras morales o espirituales? (Berlin, 1993, p. 202)

Lo conflictivo de esta interpretación es que divide la esencia del ser humano en dos. Posiblemente, según la interpretación que hace Berlin, puedo estar bajo el influjo de algo que me impida estar capacitado de gozar de mi libertad. Por otro lado, es posible, que en mi esencia se encuentre ese algo que algunos llaman la capacidad racional de hacer uso

de la Libertad. Según la metáfora de Berlin, esta distinción es la distinción entre mi “yo” y mi verdadero de “yo” racional a ir en busca de objetivos racionales y exento de todo mezquinad pasional. De la siguiente forma, caracteriza Berlin la distinción entre “yoes”:

[el] yo dominador se identifica entonces de diversas maneras con la razón, con mi «naturaleza superior», con el yo que calcula y se dirige a lo que satisfará a largo plazo, con mi yo «verdadero», «ideal» o «autónomo», o con mi yo «mejor», que se contrapone por tanto al impulso racional, a los deseos no controlados, a mi naturaleza «inferior» y a la consecución de los poderes inmediatos, a mi yo «empírico» o «heterónimo», arrastrado por todos los arrebatos de los deseos y las pasiones, que tiene que ser castigado rígidamente si alguna vez surge en toda su «verdadera» naturaleza (Berlin, 1993, p. 202)

Como lo nota Berlín esta distinción de los “Yoes” podría tener severas consecuencias, políticamente hablando. Puede darse el caso de que estos yoes se encuentren separados. Con lo cual podría concebirse al verdadero (ese racional, exceto de mezquindades) se vuelva algo más que el simple individuo. Algo así como un todo social del que el individuo es sólo un elemento o un aspecto de este; algo así como una raza, una tribu, una iglesia, un Estado, etc. Pero ¿Cuál sería el problema en que se identifique el concepto del yo con un todo social? El problema vendría siendo que al identificar al yo racional se supone que buena parte de la gente no es libre en el sentido de que sería prisionera de sus pasiones, mezquindades o lo que sea. A su vez esto implica que sí existen algunos que están en posesión de esa capacidad racional y éstos son lo libres y deben enseñar al resto a ser uso de su Libertad. Respecto a esto, cito a Berlin:

Frecuentemente se han señalado los peligros que lleva consigo usar metáforas orgánicas para justificar la coacción ejercida por algunos hombres sobre otros con el fin de elevarlos a un nivel «superior» de libertad. Pero lo que le da la plausibilidad que tiene a este tipo de lenguaje, es que reconocamos que es posible, y a veces justificable, coaccionar a los hombres en nombre de algún fin (digamos p. e. la justicia o la salud pública) que ellos mismos perseguirían, si fueran más cultos, pero que no persiguen porque son ciegos, ignorantes o están corrompidos. Esto facilita que yo conciba coaccionar a otros por su propio bien, por su propio interés, y no por el mío. Entonces pretendo que yo sé lo que ellos verdaderamente necesitan mejor que ellos mismos. Lo que esto lleva consigo es que ellos no se me opondrían si fueran racionales, tan sabios como yo, y comprendiesen sus propios intereses como yo los comprendo. Pero puedo pretender aun mucho más que esto. Puedo decir que en realidad tienden a lo que conscientemente se oponen en su estado de ignorancia porque existe en ellos una entidad oculta —su voluntad racional latente, o su fin «verdadero»—, que esta entidad, aunque falsamente representada por lo que manifiestamente sienten, hacen y dicen, es su «verdadero» yo, del que el pobre yo empírico que está en el espacio y en el tiempo puede que no sepa nada o que sepa muy poco, y que este espíritu interior es el único yo que merece que se tengan en cuenta sus deseos. (Berlin, 1993, p. 203).

Según este modo de ver las cosas, podría suceder que los encargados de expandir la volunta del yo racional, ignoren las voluntades y deseos reales de los hombres. Pude suceder también, que un grupo presione, intimide y torture al a gente común y corriente en con el objetivo de lograr ese supuesto verdadero fin superior oculto.

En efecto, en este artículo de Berlin, éste sostiene que esta es una de las clásicas paradojas de la filosofía política. Muchas teorías políticas suponen saber lo que es bueno o deseable para una gente X; mientras tanto ese mismo X es incapaz de darse cuenta de que lo que le conviene. Apelan a cuestiones como la racionalidad de algunos por sobre la de otros, apelan a la virtud (por ejemplo espiritual) de algunos por sobre estos otros. Estas virtudes muchas veces son esgrimidas para lograr un dominio social de las que las poseen por sobre lo que no las poseen.

2.3 NI LO UNO NI LO OTRO.

Las conclusiones a que las llega Berlin son, principalmente, que no puede existir una idea perfecta, un argumento perfecto, que soluciones todos los problemas con los que la sociedad tendrá que lidiar en el futuro. Debido a esto Berlin, desecha todas las macro comprensiones que finalmente van a generar alguna especie de sociedad perfecta en el futuro. Principalmente apunta sus dardos contra las teorías marxistas en las cuales, finalmente, se logrará una sociedad que tiende a la perfección y en donde no existirá la lucha de clases. También Berlin apunta sus dardos en contra de las posturas Hegelianas en las cuales en el final de todas las síntesis se encontrará un mega estado capaz de solucionar casi todos los problemas de la humanidad.

Berlin argumenta en que en todas estas comprensiones que aspiran a un “gran final” para lograrlo tendrán que haber vencidos y vencedores. Y Berlin no encuentra argumento razonable para violar la libertad de los vencidos. En efecto sostiene que esta es la razón por la que todos le asignamos rol tan importante al concepto de “libertad” ya que si existiera una sociedad de ángeles esta no tendría ningún significado de libertad.

Por otra parte, Berlin sostiene que moralmente no hay nada de malo en sacrificar parte de nuestra libertad por distintos fines (igualdad, seguridad social, etc.) no obstante, a su vez cree, que las posibles consecuencias estos sacrificios de la libertad podrían llegar a ser muy severas para algunas personas.

De este modo, personalmente, tiendo a pensar que Berlin se apuesta sus cartas por una concepción de Libertad negativa por sobre la libertad positiva. Si bien hace esta movida cautelosamente parece claro que prima la Libertad negativa. Citemos a Berlin:

El pluralismo, con el grado de libertad «negativa» que lleva consigo, me parece un ideal más verdadero y más humano que los fines de aquellos que buscan en las grandes estructuras autoritarias y disciplinadas el ideal del autodomínio «positivo» de las clases sociales, de los pueblos o de toda la humanidad. Es más verdadero porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros. Suponer que todos los valores pueden ponerse en los diferentes grados de una sola escala, de manera que no haga falta más que mirar a ésta para determinar cuál es el superior, me parece que es falsificar el conocimiento que tenemos de que los hombres son agentes libres, y representar las decisiones morales como operaciones que, en principio, pudieran realizar las reglas de cálculo. Decir, que en una última síntesis que todo lo reconcilia, pero que es realizable, el deber es interés, o que la libertad individual es democracia pura o un estado totalitario, es echar una manta metafísica bien sobre el autoengaño o sobre una hipocresía deliberada. Es más humano porque no priva a los

hombres (en nombre de algún ideal remoto o incoherente —como les privan los que construyen sistemas—) de mucho de lo que han visto que les es indispensable para su vida como seres humanos que se transforman a sí mismos de manera imprevisible. En último término, los hombres eligen entre diferentes valores últimos, y eligen de esa manera porque su vida y su pensamiento están determinados por categorías y conceptos morales fundamentales que, por los menos en grandes unidades de espacio y tiempo, son parte de su ser, de su pensamiento, y del sentido que tienen de su propia identidad; parte de lo cual les hace humanos. (Berlin, 1993, p. 242)

Pero ¿Cómo es eso de “ni lo uno ni lo otro”? ¿Cómo se debe entender esto si es que en la anterior afirmación parece primar el concepto de libertad negativa? Para mí, parece claro que Berlin trata de priorizar la Libertad negativa, no obstante, este no cree que este sea un ideal absoluto. Berlin trata de manifestar que quizá en muchos años más descubramos algo que todos consideremos superior al ideal de la Libertad negativa; quizá descubramos algo más valioso que la Libertad o que el pluralismo y que, de este modo, cambie lo que pensamos respecto a la Libertad. En este sentido, el concepto de libertad negativa no es y no puede ser, según Berlin, un concepto absoluto. No obstante, por ahora es el mejor ideal que él cree que tenemos.

Nosotros en este apartado argumentamos que tanto el libertarismo como el anarquismo se sustentan en una concepción de la Libertad en el sentido negativo. Todas estas concepciones aseguran un mínimo espacio de Libertad individual que debiera ser inviolable por cualquier órgano o estado. A su vez, estas tres posturas sostiene que cada agente debe perseguir sus propios fines independientemente de cualquier consideración macrocomprensiva de la sociedad. Esto a su vez genera altos grados de pluralismo ya que cada cual está llamado, en función de la libertad que posee, de seguir sus propios fines.

3. EL NACIMIENTO DEL ESTADO

Si bien que hay un sin número de definiciones de lo que significa “Estado” no es menos ciertos que muchas de ellas coinciden, en términos *macro*, que es una autoridad que muchas veces se enfrenta a su potestad con las Libertades de las personas. Pero de ¿Dónde proviene esta noción de Estado? ¿Será que necesariamente tiene que ser así o, más bien, es una cuestión relativamente nueva? En este apartado trataremos de dilucidar estas cuestiones basándonos en el artículo de Quentin Skinner, “*El nacimiento del Estado*”(2003).

Ya en el inicio de su artículo Skinner nos da algunas pistas fundamentales respecto a su argumentación central. Respecto a Thomas Hobbes y su libro “*Leviatán*” Skinner nos dice lo siguiente:

Desde entonces, la idea de que la confrontación entre individuos y estados proporciona el tema central de la teoría política ha llegado a ser casi universalmente aceptada. Esto hace que resulte fácil pasar por alto el hecho de que, cuando Hobbes hablaba en estos términos, estaba estableciendo, con plena autoconciencia, una nueva agenda para la disciplina que él pretendía haber inventado: la disciplina de la ciencia política” (Skinner, 2003, p.21)

No obstante el concepto de Estado no siempre representó exactamente la misma idea. Según Skinner, la idea de Estado (*status, state, etc*) etimológicamente ha variado con el correr de los siglos. Desde el antiguo imperio romano hasta fines de la edad media ésta estaba asociada al estado óptimo (*optimus status*) o al estado de la república (*respublica status*) haciendo referencia principalmente a la situación en que se encontraban tanto las repúblicas como sus gobernante. En efecto, de la siguiente manera expone Skinner como se entendía el término Estado en esta época:

Incluso, en los casos en los que encontramos el término status en contextos políticos, resulta casi siempre evidente que lo que está en cuestión es el estado o posición de un rey o un reino, y de ninguna manera de que la idea del estado como una institución en cuyo nombre se ejerce el gobierno legítimo. (Skinner, 2003, p.29)

Sin embargo, la concepción de Estado refiriendo a una autoridad escindida de lo gobernantes era aún ignorada. Por lo menos hasta la época del renacimiento. En este período, sostiene Skinner, se comienza a generar un cambio en la interpretación del concepto debido principalmente a la influencia de dos corrientes de pensamiento: la teoría contractualista y la tradición republicana.

Debido a todo lo que significa el tema del autogobierno, la teoría republicana, retomada por pensadores renacentistas (Maquiavelo es el más célebre de estos autores), no sólo logró generar un cambio en la etimología de la palabra en sí, sino que también un cambio en el actuar político cotidiano. Citemos a Skinner:

Desde el punto de vista de la argumentación actual, dos aspectos de la tradición republicana tienen especial significación. En primer lugar, es entre estos autores que encontramos por primera vez la afirmación de que existe una forma diferenciada de autoridad “civil” o “política” que es autónoma, que existe para regular los asuntos públicos de una comunidad independiente y que no admite rivales como fuente de poder coercitivo dentro de su propio territorio... La otra vía en que la tradición republicana contribuyó a cristalizar una interpretación del estado como organismo independiente fue aún más significativa. De acuerdo con los autores que he estado considerando, ninguna comunidad puede aspirar a conservarse en un estado libre a menos que tenga éxito al imponer condiciones estrictas a sus gobernantes y magistrados. Estos deben ser siempre electos, deben permanecer siempre sujetos a las leyes e instituciones de la comunidad que los elige y deben actuar siempre en pos del bien común- y por lo tanto de la paz y la felicidad- de los ciudadanos en su conjunto. Como resultado, los teóricos republicanos ya no identifican la idea de autoridad gubernamental con los poderes de los gobernantes o magistrados particulares. Más bien, conciben los poderes del gobierno civil como encarnados en una estructura de leyes e instituciones cuya administración en nombre del bien común ha sido confiada a nuestros gobernantes y magistrados. En consecuencia, dejan de hablar de gobernantes preocupados por “mantener su estado” en el sentido de preservar su ascendencia personal sobre el aparato de gobierno, y comienzan a usar status o stato como el nombre de ese aparato de gobierno que nuestros gobernantes tiene la obligación de mantener y preservar. (Skinner, 2003, pp.40-41)

La segunda tradición que aporto a la caracterización que hoy entendemos de Estado, es la contractualista. Sin embargo, esta teoría nada tiene que ver con las posturas republicanas ya que éstas no postulan el autogobierno, más bien, son generalmente monárquicas. Las ideas básicas de estos autores es que, por naturaleza, los hombres son libres y si se encuentran sujetos a un gobierno debe ser sólo porque en cierto momento ellos decidieron, como conjunto, aceptar esta condición. Eso sí, no dejan de admitir que la soberanía la tiene el pueblo y no el ungido por éste. Lo que es importante destacar es el hecho de que cuando estos autores hablan de “el pueblo en su conjunto” lo hacen en el mismo sentido que refiriéndose a un persona. En este sentido agrega Skinner:

La imagen del pueblo como persona, y por lo tanto capaz de consentir los términos de su propio gobierno, fue utilizada por lo monarcómacos para introducir una consideración general sobre los poderes requeridos para sustentar reinos y repúblicas. Escriben sobre un contrato fundacional- el foedus o pactum- como la fuente de una estructura de instituciones públicas que evoluciona y se solidifica con el tiempo...Reflexionando en torno a estas instituciones, los monarcómanos invariablemente insisten, no menos que lo habían hecho los republicanos clásicos, en realizar una fuerte distinción entre la función y la persona de todo gobernante o funcionario encargado de su administración. (Skinner, 2003, p.53)

Estos teórico, monarcómacos o contractualistas, son los que definitivamente comienzan a utilizar el concepto de Estado entendido como una institución, escindida de quien la gobierna, y que además tiene el poder supremo. Así lo manifiesta Skinner:

Un producto secundario de sus argumentaciones, y en particular de sus esfuerzos por resaltar que los poderes del gobierno deben ser otra cosa que “la otra cara” de los poderes de los gobernados, fue la articulación final y clara del concepto de Estado como una persona distinta y como la sede de la soberanía. (Skinner, 2003, p.57)

Pero ¿Quiénes son estos contractualistas o monarcómacos? Skinner sostiene, que si bien son un grupo grande pensadores, los más célebres son: Jean Bodino y Thomas Hobbes. Sin embargo, éste último es, de acuerdo a Skinner, el creador del actual uso del concepto de Estado ya que “puede afirmarse que es el primero en reconocer en toda su amplitud las dificultades conceptuales generadas por esta nueva comprensión de las cosas (Skinner, 2003, p.66). Pero si es te fue el primero es destacar las dificultades que acareaba este nuevo uso ¿Cómo entiende Hobbes el concepto de Estado? Según Skinner, Hobbes ve el concepto de “Estado” de la siguiente manera:

Una persona de cuyos actos cada uno de los miembros de una gran multitud, por pactos mutuos realizados entre sí, se vuelto el autor, a fin de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos como lo crea conveniente, para su paz y defensa común. (en Skinner, 2003, p.68)

Expresado en otras palabras, esta es probablemente la primera definición de el concepto de Estado en la que se le entiende como un organismo (“una persona”) aparte de sus gobernante y que ostenta suprema autoridad (“a fin de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos como lo crea conveniente”).

Post Hobbes ha habido un sin número de intelectuales que han tratado o de re definir este concepto o agregarle nuevas variables, pero, según Skinner, la fuerza de este concepto radica en que ha perdurado, bastante bien conservada, durante el tiempo. De

hecho, sostiene Skinner: “es notable la velocidad de la concepción hobbesiana del estado consiguió establecerse en el corazón del discurso político en toda la Europa occidental (Skinner, 2003, p.70).

Hasta aquí hemos bosquejado como ha sido la evolución del concepto de Estado. Cabe decir, que podría suceder que Wolff y Nozick tuvieran algunas pequeñas discrepancias respecto a la definición, no obstante, estamos convencidos de que en términos en generales ambos autores concuerdan con esta caracterización.

En el siguiente apartado, analizaremos los pasos que dio Hobbes para llegar a esta interpretación.

3.1 HOBBS, EL PRECURSOR.

En el apartado anterior nos dedicamos a revisar cómo ha variado el concepto de Estado y cómo Hobbes influyó en este cambio. Ahora veremos, de manera general, los argumentos de Hobbes que generaron dicho cambio.

Si bien todo el material hasta es relativamente moderno (me refiero caso todo el material trabajado pertenece casi exclusivamente al siglo XX) existieron filósofos previos que notaron esta relación conflictiva entre el hombre (considerando estos sus Libertades y sus deseos) y el Estado. Una de las primeras notables exposiciones de este conflicto la encontramos en el libro “*El Leviatán*” de Thomas Hobbes.

La idea de Hobbes es que los seres humanos somos esencialmente iguales tanto en capacidades como en virtudes. No obstante, a raíz de esta igualdad en capacidades nos vemos obligados a competir por alcanzar nuestros fines. Según Hobbes:

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanzas respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos y en el camino que conduce al fin tratan aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. (Hobbes, 2006, p.101)

La idea de Hobbes es que los hombres somos esencialmente egoístas. Y este egoísmo nos llevará irremediablemente a la discordia. Como consecuencia de esto, si es que no hay un ente que regule el “egoísmo” humano más tarde que temprano los hombres vivirán una situación de completo caos que en la metáfora hobbesiana sería “la guerra de todos contra todos”. Citemos a Hobbes:

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra de todos contra todos. Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. (Hobbes, 2006, p.102)

Hobbes sostiene que de este período de “guerra de todos contra todos” resultaran una serie infinitas de problemas. Por poner un ejemplo, no habrá comercio ni relaciones económicas debido al constante estado de desconfianza en el que se encuentran los hombres.

La solución propuesta por Hobbes para evitar este nefasto estado de las cosas es que los hombres, en virtud de sus derechos naturales, deben acordar reglas de convivencia que todos deben necesariamente respetar. Pero ¿Por qué en virtud de sus derechos

naturales? Según Hobbes, los derechos naturales son “la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, su propia vida”(Hobbes, 2006, p.106). Más allá aún, Hobbes sostiene que incluso nosotros podemos ceder ciertos derechos con el fin de que podamos preservar nuestras vidas de mejor forma.

El Estado, según Hobbes, es lo único que puede poner freno a estas pasiones naturales que nos llevarán al caos total. Para esto, el Estado es entendido como un Leviatán (monstruo marino fantástico) que debido a su poder es capaz de persuadir a la gente, por medio del miedo a los castigos, de que no siga sus instintos naturales. En efecto, Hobbes define la esencia del Estado de la forma que fue comentada en el apartado anterior. Reiteremos:

Una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común (Hobbes, 2006, p. 141)

¿Pero por qué cuando Hobbes define la esencia del Estado parte por “una persona...”? La respuesta a esto es debido a que Hobbes sostiene que la mejor forma de gobierno que puede controlar e intimidar a la población con el fin de poner freno a sus pasiones naturales de los hombres es la monarquía. Más allá aún, Hobbes sostiene que el monarca debe tener atribuciones casi absolutas; incluso sobre el derecho de sucesión. Quisiera terminar este apartado, citando la interpretación que hace el prologador de Hobbes, Manuel Sánchez Sarto:

En la Teoría estatal de Hobbes se intenta unir dos ideas tradicionales opuestas: la monarquía patrimonial –inspirada en la soberanía del padre de familia- forma natural y legítima del Estado, y la democracia que sitúa el origen de la legalidad en las decisiones del pueblo soberano, y deriva toda soberanía de una voluntaria delegación de autoridad por parte de la mayoría de los ciudadanos. (Hobbes, 2006, p. XVII).

4. COMENTARIOS FINALES APARTADO

Respecto a Hobbes, quisiera detenerme y comentar dos cosas. La primera es respecto al problema de la coacción de Libertades respecto al Estado, la solución Hobbesiana parece bastante anacrónica (por su puesto sin desmerecerle méritos a la obra de Hobbes). Hoy por hoy poca gente estaría dispuesta a entregarle a una persona el poder absoluto sobre sus voluntades. Parece evidente que para toda teoría política es imprescindible proporcionar a la gente grados de Libertad (ya sea de credo, de asociación, libertades políticas, etc) más amplios de los que Hobbes propone en su *Leviatán*. En este sentido, creo que algunas propuestas libertarias y Anárquicas solucionan el problema de forma más sofisticada. Ojo que cuando dije “sofisticadas” no me refiero a mejores o a peores, sino sólo quiero decir que existen propuestas con postulados más aceptados para nuestra época.

Lo segundo que consideramos es que históricamente, por lo menos durante en el siglo XX y en lo que va de este, la práctica política de regimenes totalitarios ha demostrado una ineficacia pocas veces vistas. Más aun, tiendo a pensar que muchas prácticas políticas totalitaria han terminado con graves daños en contra de la humanidad.

Por otra parte, considero que existe una relación entre el individualismo psicológico y a libertad negativa. Por un lado, el individualismo psicológico es una teoría que explica el actuar humano donde no parece haber explicación aparente. En el otra orilla tenemos el concepto de Libertad negativa que protege políticamente este actuar dándole un aura sagrada de intimidad. Así para el Estado, no es importante qué hacemos y por que lo hacemos, ya que tenemos un espacio íntimo protegido que nadie puede violar. Resumiendo creo que la Libertad negativa protege políticamente este actuar humano que muchas veces no podemos explicar.

Respecto a las hipótesis que planteé en este capítulo, creemos que aun no podemos decir nada ya que todavía no analizamos ni las ideas Anarquistas ni las ideas Libertarias. En los siguientes capítulos analizaremos estas posturas con el fin de rechazar o afirmar la hipótesis planteada en este.

CAPITULO II: ANARQUISMO

En el presente capítulo analizaremos las ideas Anarquistas desde una perspectiva filosófica. Decimos desde una perspectiva filosófica ya que hoy en día se suelen asociar estas ideas con grupos de jóvenes que promueven, más que una ideología Anarquista, una “práctica” de estas ideas. En los últimos tiempos, estos grupos han producido una larga serie de incidentes de alta conmoción social que han desprestigiado todo lo que podamos concebir como “Anarquismo”; hechos como explosiones, bombas incendiarias, destrucción de obras pública, etc. le han hecho un mal favor al Anarquismo. Tenemos la sensación que es por esta razón que se ha tomado con cierta ligereza estas ideas y se han desprestigiado a tal grado que parecen no ser parte del debate filosófico político actual. No obstante, lo cierto es que la ideología Anarquista representa una larga tradición en el pensamiento político. Debido a esto, nos parece necesario hacer una revisión y crítica de estas ideas, sobre todo en lo que hace referencia al tema de las libertades y a la coacción de éstas.

Pero ¿Qué es realmente el Anarquismo? ¿Es el Anarquismo algo más que un grupo de ideas radicales que se manifiestan en contra del “sistema”? Creemos que sí. De este modo, lo que nos proponemos en este capítulo es tratar de definir, o al menos caracterizar, lo que realmente son las ideas Anarquistas en función de las enseñanzas de los que fueron los grandes ideólogos de esta teoría.

Nuestro segundo objetivo esta sección será analizar las ideas Anarquistas del filósofo norteamericano Robert Paul Wolff y ver si éstas coinciden con la caracterización arriba mencionada. También deseamos mostrar el por qué consideramos que estas ideas pueden ser analizadas en relación a las ideas libertarias; o puesto en otras palabras, ver si estas ideas tienen, junto a las ideas libertarias, una base de acuerdo que haga posible un examen en conjunto.

Escogemos la versión Anarquista de Robert Paul Wolff principalmente por dos razones; la primera, es que el Anarquismo defendido por éste es una visión más actual que muchas de las ya clásicas visiones de esta teoría; y segundo, por que Wolff centra su visión del Anarquismo sustentándolo en pilares netamente filosóficos. Más aún, las fuentes a las que Wolff hace referencia son, en general, fuentes que tradicionalmente se han utilizado en la misma línea de trabajo que proponemos en esta tesis, lo cual nos permite hacer una asociación directa.

Nuestro tercer objetivo, será mostrar cuál es tipo de argumentación y justificación que ocupan las ideas Anarquistas, en general, y las ideas de Wolff, en particular, para solucionar el problema del ejercicio de las libertades frente al poder del Estado.

1. ANARQUISMO, IDEAS GENERALES

Primero que todo quisiéramos hacer algunos comentarios sobre ¿Qué realmente significa ser anarquista? O sobre ¿Qué es exactamente el Anarquismo? Para esto analizaremos el libro *“The Great Anarchists: Ideas and teachings of the seven mayor thinkers (Eltzbacher,*

2004) (*Los Grandes Anarquistas: Ideas y Enseñanzas de los Siete Mayores Pensadores*)⁴. El libro en cuestión es un gran aporte ya que sintetiza y sistematiza las enseñanzas de los grandes autores que se han definido como Anarquistas. Según el libro son: Godwin, Proudhom, Stiener, Bakunin, Kropotkin, Tucker y Toltoi⁵. El modo en que el libro está escrito es utilizado extractos de los pensadores en cuestión pero clasificándolos en los siguientes temas: ideas generales, asuntos básicos, Ley, el Estado, la propiedad y la realización de las ideas.

En función de los mismos temas, trataremos de definir, o al menos bosquejar, el concepto de qué es el Anarquismo centrándonos en los autores que Elztbacher considera. De este modo, si es que encontráramos grandes coincidencias, probablemente podríamos plantear estas similitudes en función de algo esencial para todo tipo de Anarquismo.

Lo primero que debemos analizar es el tema de si estos Anarquistas comparten o no ciertas ideas generales. Según los argumentos de Elztbacher no existe ninguna coincidencia respecto a esto y, en general, todos defienden posiciones Anarquistas basándose en diferentes intereses, puntos de partidas y motivaciones. No obstante existen ciertas cosas que algunos de los Anarquistas comparten, nos referimos al tema de las leyes supremas de los humanos:

En parte ellos reconocen una ley suprema de procedimiento humano como algo netamente natural, no nos dice si debe realizarse, sino que se realizará; estas enseñanzas pueden llamarse genéticas. Los otros anarquistas proponen una ley suprema de procedimiento como una norma, la cual se realizará bajo cualquier circunstancia. Estas enseñanzas pueden llamarse críticas. Genéticas son las enseñanzas de Bakunin y Kropotkin: la ley suprema de procedimiento humano que para Bakunin es la ley de evolución de la humanidad desde la no perfecta existencia hacia una existencia tan perfecta como sea posible; y para Kropotkin es el progreso humano desde la no felicidad hacia una sociedad tan feliz como sea posible. Por su parte, críticas son las enseñanzas de Godwin, Proudhom, Stirner, Tucker y Tolstoi... Las enseñanzas de los críticos, son establecer un deber como ley suprema de procedimientos, el deber debe ser así mismo el último propósito –estas enseñanzas pueden ser catalogadas como idealistas- y establecer la felicidad como la ley suprema del los procedimientos humanos, todo el deber debe sólo significar felicidad –esto puede llamarse eudemonístico
6 ...Idealistas son las enseñanzas de Proudhom and Tolstoi: para Proudhom se

⁴ La gran mayoría de las referencias de este capítulo pertenecen a trabajos en inglés por lo que todas las traducciones me pertenecen. Así, las citas harán referencia al extracto en inglés pero el cuerpo de este estudio estará en español.

⁵ En términos biográficos nos conformaremos con la fecha de nacimiento y muerte de cada autor junto con la mención de sus obras más relevantes respecto a temas Anarquistas. **William Godwin** ([1756](#) - [1836](#)), *Disquisición sobre la justicia política y su influencia en la virtud y felicidad de la gente* (1793); **Pier re-Joseph Proudhon** ([1809](#) - [1865](#)), *De la justicia en la Revolución y en la Iglesia* (1858), *¿Qué es la propiedad?* (1840) y *El principio federativo* (1863); **Rudolf Steiner** (1861 – 1925) [La filosofía de la libertad](#) (1894); **Mijaíl Alexándrovich Bakunin** ([1814](#) - [1876](#)), *Escritos de filosofía política* (1990), [Dios y el Estado](#) (1871), [Estatismo y anarquía](#) (1873); **Piotr Alekséyevich Kropotkin** ([1842](#) - [1921](#)), *La anarquía en la evolución socialista* (1886), *La anarquía por venir* (1887); **Benjamin R. Tucker** ([1854](#) - [1939](#)) periódico *Liberty* (1881-1908); **León Tolstoy** ([1828](#) - 1910), [Guerra y Paz](#) ([1869](#)), [El reino de Dios está en vosotros](#) ([1894](#)).

⁶ ***Doctrina moral que identifica la virtud con la dicha o la alegría que acompaña a la realización del bien; es decir, el eudemonismo sustituye un sistema de fines morales por un sistema de sentimientos de agrado, en el que se prefiere***

realizara como una ley suprema de procedimiento el deber de la justicia, para Tolstoi el deber de el amor. Eudemonístico son las enseñanzas de Godwin, Stirner y Tucker. (Eltzbacher, 2004, p. 271).

Como se vio en la cita, no existen más que algunas coincidencias respecto a lo que Eltzbacher clasifica como las ideas generales respecto al Anarquismo. Entre éstas es importante resaltar el hecho de que todas justifican la idea de Anarquismo por diferentes razones, siendo la más común la idea de cierta ley natural (independiente de la interpretación de esta ley).

Revisemos qué sucede con la interpretación del concepto de Ley. Según el libro de Eltzbacher el concepto de “Ley” se puede entender como “normas las cuales son basadas en las voluntades de los hombres para tener cierto procedimiento generalmente observado dentro de un círculo en el cual se incluyen ellos mismos” (Eltzbacher, 2004, pp. 272-273).

En relación con ley hay que agregar que existen dos grandes posturas. Por un lado están los que rechazan la Ley para nuestro futuro, a los cuales se les llama anomíaticos⁷; y por otro lado, los que afirman a ley para nuestro futuro, a los cuales se les llama nomíaticos. Anomíaticos son las enseñanzas de Godwin, Stirner y Tolstoi; Nomíatico, son las enseñanzas de Proudhon, Bakunin, Kropotkin and Tucker. Si bien respecto a este punto pareciese haber gran coincidencia entre los autores analizados (al menos hay dos grupos claros) ser anomíatico o nomíatico tiene un sentido absolutamente distinto para cada uno de estos autores. Revisemos que piensan.

El rechazo de la ley para nuestro futuro significa, en el caso de Godwin y en el caso de Stirner, un rechazo incondicional: tanto para nuestro futuro como para cualquier lugar. Godwin rechaza la Ley porque considera que la Ley siempre va en contra de la felicidad (ésta entendida de forma colectiva); y Stirner porque la Ley va siempre en contra de la felicidad individual. En el caso de Tolstoi el rechazo de la Ley para nuestro futuro, si bien no incondicional su existencia es altamente degradante para el amor.

Por otra parte, la aceptación de la Ley también tiene distintos significados para los distintos pensadores. En el caso de Proudhon y Tucker, ellos aprueban la Ley incondicionalmente, tanto para nuestro futuro como para cualquier lugar en la tierra; Proudhon porque la Ley nunca se enfrenta a la justicia y Tucker porque la Ley nunca afecta la felicidad colectiva. Bakunin y Kropotkin, afirman la Ley para nuestro futuro ya que piensan que para asegurar el progreso humano a ley tiene que existir. Para Bakunin, el progreso humano significa el tránsito de una sociedad menos perfecta hacia una sociedad más perfecta; mientras que para el Kropotkin, el progreso humano significa el paso de una sociedad menos feliz a una sociedad más feliz.

Hay que agregar también, que los Anarquistas anomíaticos sin bien rechazan la ley para el futuro, afirman distintas propuestas en contraste a la Ley. Para Godwin y Stirner el futuro de la felicidad general debe ser el principio que reemplace a la Ley. Lo mismo para Tolstoi, con la excepción de que el amor debe ser lo que guíe a los hombres para reemplazar a la ley.

el placer duradero al pasajero, el espiritual al corporal, el de mayor número de hombres al de una reducida cantidad de ellos; V. hedonismo. El principal representante de un eudemonismo individualista es Epicuro (341-270 a. C.), y de un eudemonismo general Aristóteles (384-322 a. C.). en Internet www.diccionarioweb.org , recuperado el 27/10/08

⁷ Anomía: Estado de desorganización social o aislamiento del individuo como consecuencia de la falta o la incongruencia de las normas sociales. en Internet www.diccionarioweb.org, recuperado el 27/10/08. Junto a esto, hay que agregar que A-Nomía es “sin norma”; por lo tanto nomía quiere decir “con norma”.

Por otra parte, Tucker, Bakunin y Kropotkin aunque aseguran que para nuestro futuro existirá alguna especie de Ley, ésta será de carácter no promulgado o constitutivo. Para Proudhon sólo debe existir en el futuro la norma de que los contratos deben cumplirse.

Hasta aquí, en lo referente a la Ley, hay que decir que los autores analizados no tienen nada en común. Por lo tanto, concepto de ley no puede ser utilizado a la hora de bosquejar o definir que es realmente es el concepto de Anarquismo.

Veamos qué sucede en relación al concepto de Estado. Según Etzbacher el concepto de Estado debe ser entendido como: "la relación legal en virtud de la cual la suprema autoridad existe en un territorio determinado". Sobre este punto todos los Anarquistas en estudio coinciden; todos niegan la existencia del Estado para nuestro futuro. No obstante, la negación del Estado para nuestro futuro tiene distintos significados para todos ellos.

Para el caso de Godwin, Stirner, Tucker y Proudhon, la negación del Estado para nuestro futuro significa un rechazo incondicional, tanto como para nuestro futuro como para cualquier lugar sobre la faz de la tierra. Godwin lo rechaza ya que el Estado siempre interfiere con la felicidad general; Stirner y Tucker lo rechazan porque consideran que el Estado interviene con la felicidad individual; y Proudhon lo rechaza porque en todos los lugares y tiempos el Estado interfiere con la justicia.

Para Tolstoi la negación del Estado para nuestro futuro significa no una negación incondicional, sino una negación para nuestro futuro ya que el autor en cuestión cree que la existencia del Estado es más repugnante al amor que la no existencia de éste.

Por otra parte, para el caso de Bakunin y Kropotkin la negación del Estado significa que el proceso de evolución en sí abolirá el Estado. Para Bakunin ya que el progreso está determinado en función de una sociedad menos perfecta a una sociedad lo más perfecta posible. Para Kropotkin el progreso significa el paso de una sociedad menos feliz hacia una sociedad tan feliz como sea posible

No obstante, pese a estar todos de acuerdo en la negación del Estado para nuestro futuro, los siete Anarquistas no tienen nada en común en el hecho de qué es lo que reemplazará a éste.

Alguno de estos pensadores afirman que para nuestro futuro, en contraste con el Estado, habrá una suerte de sistema legal voluntario, bajo una norma legal suscrita entre todos: estas enseñanzas pueden ser llamadas federalistas. La otra parte de ellos afirma para nuestro futuro, en contraste con el Estado, una vida social sin ninguna relación legal; estas enseñanzas pueden ser caracterizadas para el bajo el nombre espontáneas. Las teorías federalistas son las de: Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Tucker; y las teorías espontáneas son las de Godwin, Stirner y Tolstoi.

No obstante, entre los defensores de las teorías federalistas y las teorías espontáneas también hay una gran disputa. Según Etzbacher, las teorías espontáneas consideran la propuesta de que no exista ningún sistema legal, bajo diferentes interpretaciones. Para Godwin, en lugar del Estado debiera existir una vida social basada en el principio de la felicidad general según el cual cada uno guíe su acción. Por su parte, Tolstoi considera que esta vida social debe ser guiada por el amor que debe servir como guía para nuestro actuar.

Así, respecto a la idea de Estado hay que decir que todos comparten la idea de la negación de éste para nuestro futuro. Este punto de coincidencia, creemos, debiera servir para la caracterización de la idea de Anarquismo. Lo mismo cree Etzbacher:

Respecto a lo que tienen en común en relación con el Estado, los siete reconocidos anarquistas aquí presentados pueden ser tomados como

representativos de todo el cuerpo de anarquistas. En relación con el Estado, ellos tiene sólo una cosa en común, ellos niegan el estado para nuestro futuro – en varios diferentes sentidos. Pero esto es en común para todas las reconocidas enseñanzas anarquistas: el reconocimiento de que todos los anarquistas destacados muestran que en algún sentido u en otro, todos niegan el estado para nuestro futuro.(Eltzbacher, 2004, p. 271).

Respecto a la propiedad, entendida ésta como: “la relación legal en virtud de la cual alguien tiene dentro, de cierto grupo de hombres, privilegios exclusivos de disposición sobre cierta cosa” hay que decir que estos pensadores no tienen nada en común.

Algunos de los autores niegan la propiedad para nuestro futuro; estos pueden ser llamados *Indoministic*⁸. La otra parte de ellos, o los que afirman la propiedad para nuestro futuro, pueden llamarse *Doministic*. Indoministic son: Godwin, Proudhon, Stirner y Tolstoi; en cambio, los *Doministic*, son: Bakunin, Kropotkin y Tucker.

No obstante, y de igual modo que respecto a los otros temas, hay que decir que tanto la negación como la aceptación de la propiedad tiene distintos significados para los grandes pensadores.

En el caso de Godwin, Stirner y Proudhon, la negación de la propiedad para nuestro futuro es un rechazo incondicional; Godwin la rechaza debido a que esta es siempre y todos los lugares contraria a la felicidad general; Stirner porque es siempre contraria a la felicidad individual; y Proudhon porque siempre y en todo lugar va en contra de la justicia. Si bien Tolstoi rechaza el concepto de propiedad, no lo hace de forma absoluta, él cree que la propiedad debiera dejar de existir en el futuro, esto es debido a que la existencia de la propiedad es más repugnante para el amor que la no existencia de ésta.

Por su parte, Tucker cree que la propiedad debiera existir en nuestro futuro debido a que esta nunca va en contra de la felicidad individual. Y finalmente, Bakunin y Kropotkin afirman la propiedad para nuestro futuro, ya que prevén para nuestro futuro que el proceso de evolución dejará la existencia de la propiedad intacta, aunque no el tipo de propiedad que existe en la actualidad.

Por otra parte, si bien los *Indoministic* niegan la propiedad para nuestro futuro, afirman distintas cosas distintas para éste. Proudhon, afirma que habrá una distribución legal determinada por una relación legal voluntaria. De acuerdo a Godwin, Stirner y Tolstoi, en lugar de la propiedad habrá un sistema de distribución de bienes sin ninguna relación legal, basado sólo en la misma regla de acción que ellos afirman para nuestro futuro en relación con la ley.

Según Godwin, sin embargo, la distribución de bienes, que tomará el lugar de la propiedad, debe estar basada según la idea de cada persona teniendo presente la felicidad general. Stirner considera lo mismo, con la excepción que cree que la propiedad debe reemplazarse por un sistema de distribución de bienes basado en la felicidad de cada uno. Lo mismo para Tolstoi, pero reemplazando felicidad por amor.

Para Tucker en el futuro debe existir, tanto propiedad colectiva como propiedad individual. Estas enseñanzas pueden llamarse individualistas. Para Bakunin, en el futuro

⁸ Indomistic y Domistic. No encontramos ninguna buena traducción razonables para estos términos por esto lo dejamos en inglés tal como se encuentran en el libro Eltzbacher. Sin embargo, creemos que *Domistic* tiene que ver con “dominio” lo cual explicaría por que estas enseñanzas aceptan la propiedad privada. Por su parte, *Idomistic*, tiene que ver con “sin dominio” lo cual quiere decir que rechaza la propiedad privada,

existirá propiedad individual y de la comunidad sólo en bienes de consumo, indistintamente, mientras que en materiales e instrumentos de producción sólo habrá propiedad colectiva. Estas enseñanzas pueden llamarse colectivistas. Según Kropotkin, en el futuro, sólo existirá propiedad colectiva respecto a todas las cosas.

De esta forma, y ya revisado lo que sostienen estos pensadores sobre el concepto de propiedad, podemos concluir que ellos no tienen nada en común.

El último asunto que Eltzbacher comenta en su libro sobre los siete destacados Anarquistas es lo referente a la realización de estas ideas. Una parte de los pensadores afirma que la realización de las ideas Anarquistas se llevará a cabo sin quebrantar ninguna ley; enseñanzas que pueden ser llamadas reformistas, incluyendo aquí a Godwin y Proudhon. La otra parte de estos pensadores considera que la realización de estas ideas se llevará a cabo quebrantando la ley; teniendo en mente una transición desde la negación hasta la afirmación del Anarquismo quebrando las normativas legales: a estas enseñanzas las podemos llamar revolucionarias. Dentro de ellas se inscriben las ideas de Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tucker y Tolstoi.

En el caso de las enseñanzas revolucionarias hay que agregar que algunos de los autores piensan que se quebrará la ley sin emplear la fuerza (estas enseñanzas pueden ser llamadas *Renitend*). Tucker, por ejemplo, concibe el quiebre de la ley como el rechazo a pagar impuestos o infringiendo el monopolio de los bancos. Y Tolstoi especialmente rechazando hacer el servicio militar y rechazando pagar impuestos.

Las otras enseñanzas Anarquistas creen en el uso de la fuerza para materializar el quiebre de la ley; a estos podemos llamarlos: *insurgentes*. Insurgentes son las demandas de Stirner, Bakunin y Kropotkin. Por ejemplo, Stirner y Bakunin conciben la transición sólo en función del uso de la violencia, en tanto, Kropotkin cree en la preparación de ésta por medio de propaganda.

Como se vio respecto a la realización de los ideales Anarquistas hay que decir que nuevamente los autores no tienen nada en común.

Hasta aquí la conclusión parece bastante evidente. Sólo existe un tema, entre los analizados que puede ser servir para una posible definición o caracterización: es la idea de la negación del Estado para nuestro futuro. Sin embargo, dicha característica tiene distintos significados dependiendo del autor que se esté estudiando.

En el siguiente apartado revisaremos la versión Anarquista del filósofo norteamericano Robert Paul Wolff.

2. EL ANARQUISMO DE ROBERT PAUL WOLFF

2.1 FILOSOFÍA POLÍTICA, ESTADO Y AUTORIDAD

Al igual que los ya clásicos Anarquistas, la obra de Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism*, (1998) (*En Defensa del Anarquismo*) se centra en el argumento de la no necesidad del Estado para nuestro futuro. No obstante, la interpretación que le da Wolff a su obra tiene carácter más filosófico que otras teorías. Wolff analiza argumentos netamente filosóficos, sobre los cuales trata de destruir la idea de la necesidad del Estado para nuestro futuro.

Analicemos los principales argumentos de la obra de Wolff. El libro comienza examinando qué es la política y lo que es la filosofía política. Al respecto Wolff propone que:

Política es el ejercicio de poder del estado. Filosofía política es, por consiguiente y estrictamente hablando, la filosofía del estado. Si queremos determinar el contenido de la filosofía política, o si este de hecho existe, debemos comenzar con el concepto de estado. (Wolff, 1998, p.3)

En efecto, Wolff propone que lo primero que debiéramos analizar es: ¿Qué es “Estado”? ¿Qué significa la idea de Estado? Según Wolff, la característica distintiva de la idea del Estado es la autoridad. De este modo, el Estado vendría siendo: “un grupo de personas que tiene suprema autoridad dentro de un determinado territorio o sobre un cierto grupo de personas” (Wolff, 1998, p.3). Sin embargo, admite Wolff, la condición de “un determinado territorio” no es necesaria; puede suceder que existan grupos nómadas que efectivamente tengan un Estado, sin tener un territorio determinado.

Muchos, argumenta el autor, han querido ver que la idea distintiva del concepto de Estado es el poder. Contra esto, Wolff expone el siguiente ejemplo: pudiese suceder que alguien tenga una pistola sobre mi cabeza, lo cual significa que ese hombre tiene poder sobre mí, no obstante, nadie puede decir que ese hombre tenga autoridad sobre mis decisiones. Pareciese, entonces, que autoridad y poder no son lo mismo. Autoridad, podríamos decir, es la que tiene un padre sobre su hijo, aunque esta idea no parece ser suficiente para caracterizar al Estado. Así, según Wolff, lo que caracteriza al Estado, no sólo es la autoridad, sino más bien la suprema autoridad.

El concepto de suprema autoridad significa, hablando de autoridad en sentido normativo, la que tiene un Estado sobre todas las cuestiones que puedan ocurrir dentro de su territorio. El problema de estas ideas es que no existe una ley moral que nos obligue a seguir estos mandatos. Sin embargo, por alguna razón, los hemos seguido sin siquiera tener una buena justificación ética para ello.

Entonces ¿Por qué si no existe ninguna justificación, ni siquiera una obligación moral, seguimos las órdenes de los que ostentan la suprema autoridad? Según Wolff existen muchas razones por las que seguimos las ordenes de la autoridad sin cuestionarnos el por qué, no obstante, la más común es el respeto a la tradición. Sin embargo, sostiene Wolff, el respeto a la tradición no es una buena respuesta por la cual debemos cederle la autoridad a alguien. Por ejemplo, antes había un respeto a la suprema autoridad que tenían las monarquías; respeto que se ganaron, en parte, por la aceptación de tradiciones que hasta ese entonces imperaban, sin embargo, alguien tuvo que quebrar estas tradiciones para poder investir a la democracia de la autoridad que le corresponde actualmente. Entonces, si el respeto a la tradición es lo que sustenta a la suprema autoridad, no hace ninguna diferencia la suprema autoridad que posee la democracia actualmente con la suprema autoridad que sostenía a las monarquías de antaño. Es más, si la tradición es determinante como justificación, las monarquías debieran estar mucho más confirmadas que los ideales democráticos.

De este modo Wolff se pregunta lo siguiente:

¿Bajo qué circunstancias y bajo qué razones un hombre tiene suprema autoridad sobre otros? La misma pregunta puede ser reformulada, ¿bajo qué circunstancias puede el Estado (entendido normalmente) existir? (Wolff, 1998, p.8)

Para él, los argumentos de Kant darían una respuesta a las preguntas arriba formuladas. Wolff piensa que se puede justificar la existencia del Estado según lo que Kant llama “deducción”. Así cuando un argumento es empírico, se puede justificar la existencia sólo señalando instancias de éste. Por ejemplo, para justificar la existencia del concepto de “Caballo” sólo hace falta señalar instancias de caballos. Lo mismo piensan algunos respecto al concepto de Estado. En efecto, si pensáramos que el Estado es un concepto empírico, podría justificarse la idea sólo señalando diferentes instancias del concepto, donde la historia muestra numerosos buenos ejemplos. El problema con esto, es que para llegar a concluirlo tenemos que suponer que el concepto de Estado es un concepto empírico, lo cual Wolff rechaza categóricamente ya que el concepto de Estado no sería empírico sino normativo:

De aquí, no podemos justificar el uso del concepto (normativo) de suprema autoridad presentando instancias. Debemos demostrar con un argumento a priori que existen formas de comunidades humanas en las que los hombres tienen el derecho moral de administrar. Brevemente, la tarea de la filosofía política es proveer la deducción del concepto de estado. (Wolff, 1998, p. 8)

Concluyendo, la idea central de Wolff es que no existe ninguna buena justificación para asegurar la existencia de la autoridad del Estado. Esto se debe a que en general, todas las justificaciones que se han presentado para probar esta existencia son, usualmente, explicaciones empíricas sobre la existencia del Estado, y lo que propone Wolff se centra en el hecho de que debe existir una explicación normativa sobre el Estado y la autoridad. La idea central aquí es que el hecho de que hayan existido distintos Estados, no implica una buena defensa para que siga existiendo. Por poner un buen símil: que existan guerras no implica necesariamente, que deban, moralmente, seguir existiendo; ni siquiera es una buena excusa moral para las guerras en el pasado.

2.2 AUTONOMÍA

Totalmente contrario al concepto de autoridad analizaremos, en este apartado, el concepto de autonomía. Según Wolff, la principal presunción de la filosofía moral es que el hombre es responsable por sus actos:

... como Kant señaló, el hombre es metafísicamente libre, lo cual significa en algún sentido que es capaz de elegir lo que debe hacer. Ser capaz de elegir hace al hombre responsable, pero el sólo hecho de escoger no es suficiente para ser responsable de nuestras acciones. Hacerse responsable implica tratar de determinar qué debemos hacer, y que, como muchos filósofos desde Aristóteles han reconocido, aumentar nuestro conocimiento, reflexionar sobre los motivos, predecir imprevistos y criticar principios. (Wolff, 1998, p. 12)

Obviamente para lograr esto se requiere el uso de la razón⁹. Continuando con el argumento, hay que decir que cada hombre que tenga voluntad y la capacidad racional debe hacerse responsable de sus actos, incluso si es que este acto lo realizó sin meditar las consecuencias. Hay que agregar que hacerse responsable de nuestro actos no implica actuar correctamente, perfectamente puede darse el caso de que nos equivoquemos incluso si consideramos que nuestra decisión fue informada.

⁹ Wolff analiza el caso de los niños o de sicóticos que no están bajo estas capacidades para tomar decisiones informadas y ser responsable de sus actos. No obstante, nosotros no nos detendremos sobre este punto. Si se está interesado en todo el argumento Vs. “En defensa del Anarquismo” por Rober Paul Wolff.

De esta manera, actuar correctamente sería un imperativo que nosotros mismos nos imponemos; similar a una ley para nosotros mismos. Esto es lo que llamaríamos autonomía. Kant, consideró que la autonomía es una combinación de libertad y responsabilidad; es acatar leyes que uno mismo creó.

El punto es que si por un lado creemos que no existe una verdadera justificación para la existencia del Estado, y por otro, creemos en la autonomía moral, nos encontramos con una paradoja. Para ¿Qué serviría el Estado si nosotros mismo somos autónomos en nuestro actuar? ¿Para qué serviría el Estado si nuestro actuar está guiado por nuestra responsabilidad? ¿Es que debemos rechazar nuestra autonomía moral y simplemente acatar los dictados del Estado? O ¿Debemos desobedecer los mandatos del Estado y actuar sólo en función de lo que consideramos pertinente? Wolff, sostiene:

Obviamente, un anarquista puede conceder la necesidad de acatar la ley bajo ciertas circunstancias o ciertos tiempos. Incluso puede dudar que haya alguna posibilidad real de eliminar el estado como una institución humana. Pero nunca podrá ver los mandatos del estado como legítimo, como vinculada a un obligación moral. En ese sentido, podemos caracterizar al anarquista como un hombre sin país, a pesar de que estar atado a la tierra de su niñez, el está en la misma relación moral con su gobierno que con cualquier gobierno de otro país en el que haya estado alguna vez. Cuando tomé vacaciones en Gran Bretaña, obedecí sus leyes –agrega Wolff-, debido tanto a mi prudencia como a la obvia obligación moral concerniente al valor del orden, y debido a las buenas consecuencias de preservar el sistema de propiedad. Pero cuando volví a Estados Unidos tuve el sentimiento de volver a mi país, y pensé sobre la importancia de ello, y me vi en una relación más íntima con las leyes de mi país. Estas habían sido promulgadas por mi gobierno y tenía una especial obligación para obedecerlas. Pero el anarquismo que mi sentir era puramente sentimental y que no tenía ninguna obligación moral para seguirlas. Toda autoridad es igualmente ilegítima y mi obediencia, legítima o no, debe estar determina por mi misma experiencia en el exterior. (Wolff, 1998, p.18-19)

Hasta aquí hemos revisado como, según Wolff, no existe ningún argumento moral para justificar la existencia del Estado. En el siguiente apartado revisaremos otros argumentos que tratan de lograr esta justificación.

2.3. DEMOCRACIA

Nos encontramos con que, por un lado, es imposible justificar la existencia del Estado bajo argumentos normativos; mientras que por el otro somos plenamente responsables de nuestros actos, por medio de lo que Wolff denomina autonomía. Sin embargo, la convivencia en comunidades (ya sea Estados, países, ciudades, familia, etc.) requiere de algún tipo de sistema que nos permita optar por decisiones conjuntas que fomenten nuestro desarrollo. Pero si le entregamos el poder a una persona (monarquía) o grupo (oligarquía) de entre nosotros estamos renunciando a nuestra capacidad moral de autonomía. Entonces lo que debemos crear es algún sistema que nos permita mantener nuestra autonomía y que a su vez permita la toma de decisiones de forma eficiente. Es por esto que Wolff sostiene que la democracia se ha erguido, por lo menos en principio, como la justificación perfecta para la idea de Estado.

Para él, la democracia pareciese ser la única solución razonable para congeniar la autonomía moral con la autoridad. En estos tiempos han perdido terreno posturas que planteaban, por ejemplo, el derecho divino a la autoridad de algunos (aristocracia) o de uno (monarquía) sobre las autonomías de muchos otros. Estas posturas ya no cumplen ningún rol en el debate filosófico político actual.

De esta manera la democracia figuraría como la única postura que puede solucionar la paradoja de la autoridad. Así, el argumento a favor de la democracia reza así: Los hombres no han sido libres tanto tiempo como han estado bajo el mandato de otros, ya sea un hombre (rey) o varios (aristócratas); y de este modo perdiendo su autonomía. Pero si los hombres se gobiernan a ellos mismos, si ellos son a su vez tanto legisladores como obedientes de la ley al mismo tiempo, entonces podrían combinar los beneficios del gobiernos con las ventajas de la libertad. En otras palabras se pueden combinar los beneficios de la autoridad con los beneficios de la autonomía. Cuando el hombre participa en las decisiones del gobierno, se puede decir que se está gobernando; así el respetar las leyes no tiene el sentido del respeto a algún derecho divino hereditario sino que se relaciona con el hecho de que él mismo es, en parte, la fuente de esas leyes.

A pesar de esto, no sólo la democracia es lo único necesario para combinar estas cuestiones. Se requiere una democracia de tipo directa en la que las decisiones se tomen unánimemente.

Bajo una democracia unánime y directa, cada miembro de la sociedad tendrá la libre voluntad de aprobar las leyes que de hecho desee. De ahí, él sólo tendrá que lidiar con leyes, que como ciudadano consistió. Así, si un hombre es obligado a los dictados de su propia voluntad podemos decir que él es autónomo y se sigue de esto que bajo la dirección de la democracia directa unánime, los hombres pueden armonizar el deber de la autonomía con los comandos de la autoridad. (Wolff, 1998, 23).

Pero para lograr, prácticamente, esta democracia directa y unánime, Wolff plantea que deben cumplirse ciertas condiciones. La primera de éstas es que debe haber algún acuerdo entre toda la sociedad en las materias de mayor importancia. Esto no quiere decir que todas las personas deban estar absolutamente de acuerdo en todo; sólo quiere decir debe existir cierto grado de acuerdo respecto a ciertas cuestiones fundamentales que absolutamente todos estemos dispuesto a cumplir. Mucho han considerado la imposibilidad de este tipo de acuerdos, no obstante, contra ellos, Wolff expone este requerimiento como similar a los requisitos que Rawls postula en su teoría. Por ejemplo, recuérdese el artículo "*Justicia como Imparcialidad Política y no Metafísica*" (1985), en el que Rawls plantea el hecho de un acuerdo básico que la sociedad debiera aceptar si se quiere promover un sistema social liberal.

Otra de las condiciones que debiera cumplir este tipo de democracia es el respecto absoluto por los acuerdos logrados. Esto quiere decir, por ejemplo, que si democráticamente se concordara algún tipo de pacto económico y en el futuro, por alguna razón, este acuerdo no me favorece es en mi deber moral de cumplirlo a toda costa.

Sin bien, todo esto de la democracia directa y unánime suena una a utopía irrealizable, Wolff nos muestra casos reales de esta democracia. Principalmente hace referencia dos ejemplos: "Comunidades utópicas en el siglo XIX y algunas de las kibbutz israelitas en el siglo XX son instancias de la función de unanimidad" (Wolff, 1998, p. 25).

Pero aunque la democracia directa y unánime soluciona la paradoja entre la autonomía moral y el la autoridad, igualmente tienes sus inconvenientes. Los más comunes son:

que si dentro de la sociedad se quiebra la base de acuerdo, esta democracia directa y unánime se hundirá irremediabilmente, y que el proyecto de una democracia directa y unánime requiere que la sociedad a la que se aplica este tipo de sistema político no deba ser considerablemente grande, ya que mientras más grande es la población más difícil es mantener los acuerdos.

Entonces, si consideramos el hecho de que en la actualidad las sociedades tienden a ser lo suficientemente grandes para que se haga impracticable este modelo, ¿Qué sentido tiene hacer referencia a este tipo de democracia?

Por dos razones, sin embargo, la democracia directa tiene una gran importancia. Primero, es una solución genuina al problema de la autonomía y la autoridad, y como nosotros vimos, esto es bastante inusual. Más importante aún, la democracia directa es (frecuentemente no expresado) el ideal que subyace a la idea de democracia clásica. Los mecanismos de democracia directa y mayoritaria son introducidos para vencer obstáculos de la democracia unánime y directa. La unanimidad es un método claramente pensado para generar decisiones con la mayor legitimidad; otras formas son presentadas como un compromiso con este ideal, y los argumentos a favor de ella son buscados para mostrar que la autoridad de la democracia unánime no es fatalmente debilitada por necesidad de usar la regla mayoritaria... (Wolff, 1998, p. 27)

En efecto y como lo manifiesta Wolff, la democracia mayoritaria es la realización práctica del ideal de la democracia unánime y directa.

A continuación se revisará el ideal de la democracia representativa.

2.4. DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Al parecer la democracia directa tiene una serie de problemas que para el mundo moderno son infranqueables. Debido a esto, debemos analizar otros tipos de democracia para saber si estos puede solucionar el problema de la autonomía moral (por supuesto siempre tratando de recordar que la democracia directa y unánime es la que, por lo menos en teoría, soluciona el problema de la autonomía moral en relación con la autoridad). Si bien la democracia directa y unánime es la única que en presunción soluciona el conflicto entre autoridad y autonomía, en la práctica este tipo de democracia presenta dos grandes problemas.

El primer problema tiene que ver simplemente con una cuestión de espacios o una cuestión logística. En el mundo moderno, considerando el gran número de ciudadanos, parece poco probable que éstos se puedan reunir para acordar una base de acuerdo común. Incluso, si existiera un espacio físico en donde llevar a cabo esta reunión, parece difícil pensar que podrían llegar a una conclusión unánime.

El segundo gran problema es que debido a la especialización del mundo de hoy pareciese que se requiere profesionales capacitados en todos los ámbitos, incluso en política, pero claramente no todos los ciudadanos las herramientas para juzgar temas especializados.

Si bien la democracia representativa pareciese solucionar este problema por medio de la elección de autoridades que tomarían decisiones por nosotros, deja de lado uno de las principales preocupaciones de Wolff: la autonomía moral. De este modo, Wolff se pregunta ¿Bajo qué argumento debo ser obediente a leyes que si bien están hechas en

mi nombre, están hechas por quien no tiene ninguna obligación de votar como a mi me gustaría? ¿Quién, de hecho, tiene plena certeza de que la persona encargada de votar en mi nombre no tenga alguna preferencia personal que vaya en contra de la mía?

Se puede replicar que mi obligación de obedecer descansa sobre mi promesa a la obediencia, y esto puede ser verdad. Pero en el grado que mi promesa se funda en el solo terreno de obedecer a mi deber, no puede ser más tiempo autónomo. He dejado de ser el autor de las leyes que acato y me he convertido la voluntad de otros. (Wolff, 1998, p. 29)

Respecto al segundo punto, la necesidad de especialización en la actividad política, Wolff plantea que hoy en día se ha especializado a tal punto que se han ido generado temas en los cuales sólo un reducido grupo de personas tiene absoluta autoridad sobre las decisiones de países completos. Un buen ejemplo de esto son los asuntos de seguridad nacional. Si bien pareciese que este es un tema importante en el cual todos debiéramos involucrarnos, éstos están en mano de un reducido grupo de persona que mantiene no sólo reserva sobre las decisiones sino también sobre los recursos utilizados para concretarlas. Más aún, en nuestro sistema hay un sin número de caso en que estas decisiones están absolutamente en manos de presidentes. Pero ¿Qué justificación se tiene para entregar tan elevadas atribuciones a una sola persona?

Los argumentos para justificar este tipo de renunciadas a la autonomía moral son básicamente tres: primero, a los que les entregamos estas atribuciones son escogidos por el pueblo desde una selección de al menos dos candidatos; segundo, se supone que los escogidos actuarán en función de lo que ellos consideran es la voluntad de sus electores; y tercero, el pueblo tiene la oportunidad de elegir cada tanto a los nuevos encargados de representarnos.

Respecto a lo primero hay que decir que este es más o menos insoslayable desde la perspectiva de Wolff. El sólo hecho de entregarle atribuciones a alguien para que tome decisiones que nos conciernen, es entregarle parte de nuestra autonomía moral, parte de nuestro poder de decisión, en síntesis, parte de nuestra libertad; lo cual Wolff no está dispuesto a aceptar. No obstante, Wolff no se detiene ahí, también crítica las otras dos justificaciones. Respecto a la segunda justificación, Wolff nos dice que si bien, en teoría, los escogidos votan proyectos pensando en cuál sería la voluntad de sus electores, puede darse el caso, y siempre se da, que mi voto (y con ella mi autonomía) se pierda ya que mi aspirante no gane. Esto es doblemente dañino, porque bajo este supuesto no sólo estaría perdiendo mi autonomía moral sino también podría suceder que el escogido vote por proyectos en los cuales estoy en absoluto desacuerdo.

Respecto a la tercera justificación, Wolff propone que el hecho de representar está sobrevalorado; el autor en cuestión cree que nadie puede efectivamente representar a otro y dejar a éste absolutamente satisfecho. Al respecto Wolff dice lo siguiente:

El número de asuntos durante la campaña es mucho más que uno o dos, y hay un gran número de plausibles posiciones que pueden ser tomadas para cada tema, así las variantes para considerar serán mucho mayor que el número de candidatos....Simplificando el mundo real considerablemente, supóngase que hay tres cursos de acción alternativos serios para el primer asunto, cuatro para el segundo, tres para el tercero, y tres más para el último. Entonces hay 3 # 4 # 2 # 3# 72 posibles posiciones que un hombre podría escoger tomando sólo estos 4 temas como referencia. (Wolff, 1998, pp. 32-33)

De este modo, si ya es difícil escoger entre unos cuantos candidatos, imaginasen lo que será escoger entre candidatos que presentan diferentes visiones en cada tema. Más aún, y si no podemos escoger entre candidatos que fallan en el hecho de representar nuestras posiciones; estamos diciendo que lo que está fallando es el sistema de representación.

2.5 DEMOCRACIA MAYORITARIA

La mayor debilidad de la democracia unánime es, valga la redundancia, el rasgo de unanimidad. De hecho, para las sociedades modernas, con la cantidad de gente que éstas implican, parece poco probable llegar a consensos unánimes. De esta forma, surge de forma casi inmediata, aplicable a la solución de cualquier problema, la regla de la mayoría; y aplicado al tema político: la democracia mayoritaria. Esta consiste, respecto a la toma de decisiones, en que todas las decisiones se tomarán en función de la decisión de la mayoría de los involucrados. No obstante, hay que agregar que este método de toma de decisiones realmente no resuelve el problema ya que todos aquellos que no pertenecen a la mayoría se les obliga a despojarse de su autonomía para tomar decisiones sobre sí mismos.

Sobre este asunto, lo que Wolff propone hacer es buscar un argumento que demuestre que la autonomía moral (encontrada en el caso de la democracia unánime) se preserve en este tipo de democracia guiada por la regla de la mayoría. O sea, puesto en otras palabras, si es que existe algún argumento moral por el cual los electores en la democracia mayoritaria están obligados a seguir las decisiones de la mayoría.

El primer problema que presenta la democracia mayoritaria es la parte de la población que no es la mayoría. La parte minoritaria claramente ve que sus propuestas no son consideradas, por lo tanto, ¿Por qué obedecer esa autoridad? ¿Cómo se justifica que otros tengan autoridad sobre mi autonomía?

Según Wolff uno de los argumentos más comúnmente presentados para defender la democracia mayoritaria es que es el sistema político más eficiente o el que funciona mejor sobre grandes masas de poblaciones. No obstante, respecto a esto Wolff nos dice lo siguiente:

Todas esas defensas, y otras basadas en consideraciones de intereses o buenas consecuencias, son, sin embargo, estrictamente irrelevante para nuestra investigación. Como justificaciones de decisiones de individuos autónomos dispuestos a cooperar con el estado, estas pueden ser perfectamente adecuadas; pero como demostración de la autoridad del estado –como prueba, esto es, el derecho del estado de comandar y la obligación de la gente a obedecer- esta falla completamente. Si el individuo conserva su autonomía reservando para sí mismo la decisión final de si cooperar, el, de ese modo, niega la autoridad del Estado; si, por otra parte, se somete al Estado y acepta su reclamo de autoridad, entonces el pierde su autonomía. (Wolff, 1998, p. 40)

De hecho, perfectamente puede pensarse en un Estado bajo un gobierno autoritario o monárquico con grandes preocupaciones respecto al bienestar público. Lo que tratamos de expresar es que no necesariamente la democracia es el gobierno más efectivo; de hecho para Wolff la democracia mayoritaria sólo sería otro tipo de gobierno que viola la *autonomía* moral y que a su vez tiene tantas virtudes como problemas.

Entonces, si acordamos que la democracia no es necesariamente el gobierno más efectivo para el bienestar general, ¿Qué argumento justifica la existencia de la democracia

mayoritaria? Según Wolff la mejor justificación para la existencia de la democracia mayoritaria serían argumentos de tipo contractualistas. El argumento tipo rezaría así: nosotros en posesión de nuestra autonomía moral acordamos entregar cierta autoridad al Estado con la idea de que éste nos proteja y nos provea de medios para desarrollarnos. De este modo, los ciudadanos firman un contrato con el gobierno, con el objetivo de gobernarse a sí mismos por medio de una democracia mayoritaria, obligándose a sí mismos a obedecer los mandatos del gobierno. El problema, según Wolff, es que incluso esto no resuelve el problema de la autoridad del gobierno frente a la autonomía moral. “Los ciudadanos han creado un estado legítimo al precio de su propia autonomía... En el grado que una democracia originada bajo tales circunstancias no es más que un esclavitud voluntaria” (Wolff, 1998, p. 42).

Por otro lado, también se puede justificar la regla de la mayoría siendo válida en sí misma. Locke intentó tal defensa:

En efecto, una vez que, gracias al consentimiento de cada individuo, ha constituido cierto número de hombres una comunidad, han formado, por ese hecho, un cuerpo con dicha comunidad, con poder para actuar como un solo cuerpo, lo que se consigue por la voluntad y la decisión de la mayoría. De otra forma es imposible actuar y formar verdaderamente un solo cuerpo, una sola comunidad, que es a lo que cada individuo ha dado su consentimiento al ingresar en la misma. El cuerpo se mueve hacia donde lo impulsa la fuerza mayor, y esa fuerza es el consentimiento de la mayoría; por esa razón quedan todos obligados por la resolución a que llegue la mayoría. Por eso vemos que en las asambleas investidas por leyes positivas para poder actuar, pero sin que esas leyes positivas hayan establecido un número fijo para que puedan hacerlo, la resolución de la mayoría es aceptada como resolución de la totalidad de sus miembros y, por la ley natural y la de la razón, se da por supuesto que obliga, por llevar dentro de sí el poder de la totalidad. (Locke, 1991, pp. 273-274)

En este párrafo, Locke asume que si creamos una comunidad la única forma de actuar es sólo si esta comunidad se mueve en función de la mayoría. Por su puesto, dicha argumentación es errónea. Perfectamente puede darse el caso de que una comunidad entera se mueva sólo en función de la minoría. Por ejemplo, en el caso de una monarquía el que toma todas las decisiones no es más que una única minoría: el rey.

2.6 MAS ALLÁ DEL ESTADO

La única respuesta que parece plausible al problema de la autonomía y la autoridad parece ser la democracia directa y unánime, aunque, esta solución tiene una serie de inconvenientes de carácter práctico que la hacen impracticable. De este modo, sólo nos quedan las soluciones de la democracia representativa y la democracia mayoritaria. No obstante, ambas tienen el problema que nos dejan sin nuestra autonomía y le otorgan el poder de nuestras decisiones al Estado. En efecto, el principal problema de la democracia mayoritaria parece ser que la minoría no mantiene el rasgo necesario de Libertad y sólo tiene que acatar los mandatos de la mayoría.

Sin embargo, ya que al parecer no hay una buena solución al problema, muchos filósofos y científicos políticos ven en la democracia mayoritaria y representativa el mal menor. A su vez, ven al Estado ejerciendo coerción por el sólo hecho de pensar

que no podemos ser autónomamente responsables de nuestras decisiones debido al comportamiento errático de los seres humanos:

Muchos filósofos han representado como una fuerza maligna necesaria sobre los hombres y sobre su propia incapacidad de soportar los principios de moralidad... Marx y Hobbes están de acuerdo en que en una comunidad de hombre de buena voluntad, guiados sólo por el beneficio de bien común, el estado sería innecesario. (Wolff, 1998, p.70)

No obstante, que el comportamiento humano sea errático, maligno o como quiera llamárselo no implica que deba existir una fuerza superior que nos imponga mandatos sobre nuestra voluntad autónoma y sobre nuestra Libertad. Así, Wolff, propone que existen sólo dos soluciones a seguir: La primera es volverse Anarquista y aceptar que todo Estado es ilegítimo ya que no defiende el derecho a nuestra autonomía; y, la segunda, es aceptar que no podemos ser autónomos y que necesitamos de tal fuerza que nos controle.

Pero si tomamos la segunda opción, no hay ninguna buena razón en pro de la democracia que justifique la pérdida de nuestra autonomía; así, según Wolff, sobre esta lógica la democracia no sería mejor que cualquier forma de gobierno tiránica o monárquica. Y si esto sucede:

Los hombres no son mejores que niños, ellos solo aceptan las reglas de otro por la fuerza de la necesidad.... Cuando me pongo en las manos de otros, y permito que otros determinen los principios que guiaran mi comportamiento, estoy repudiando la libertad y la razón las cuales me dan dignidad. Entonces soy culpable de lo que Kant ha llamado el pecado de heteronomía mal intencionada. (Wolff, 1998, p.72)

Pese a esto, la solución del Anarquismo no satisface cien por ciento a Wolff, precisamente al autor no le convence la conclusión de desechar la idea de una autoridad colectiva legítima. Por esta razón Wolff propone ahondar más en las razones por las que esta autoridad colectiva es ilegítima.

Wolff cree que una de las características de las sociedades modernas es el hecho de que cada persona desconoce las consecuencias y aplicaciones de su estatus en la sociedad. De este modo, en cualquier sociedad, los roles sociales están determinados por un extensivo diseño de comportamientos y creencias que nosotros asociamos a ciertas instituciones. Entonces, la iglesia, el Estado, el ejército, el mercado, etc., son más que un complejo sistema de roles individuales. En consecuencia el argumento que desarrolla Wolff es que los hombres no son los libres ya que desconocen la importancia de su rol en la sociedad; por ejemplo: el simple granjero está obligado a trabajar como un esclavo porque no entiende que si dejara de producir para las grandes corporaciones estas tendrían un gran problema.

Ahora debo dejar en claro por que no estoy dispuesto a aceptar la idea de buscar un orden político que armonice la autoridad con la autonomía. El Estado es una institución social, y por lo tanto no es mas que la totalidad de creencias, expectativas, hábitos y relaciones de sujetos con roles particulares. Cuando el hombre racional, en completo conocimiento de las consecuencias de sus acciones, determinara poner el interés individual de lado y perseguirá el bien estar colectivo, entonces será posible para ellos crear una forma de asociación la cual logrará el fin sin violar ninguna autonomía moral. El Estado, en contraste con la naturaleza, no puede ser inerradicable. (Wolff, 1998, p.78).

Pero, entonces ¿Cómo concretar esta utopía de un mundo sin Estado? ¿Cómo concretar la idea de una sociedad políticamente organizada con la idea de una autonomía? Wolff, siendo completamente honesto, nos dice que no tiene una idea cien por ciento clara, no obstante, se atreve a aventurar una respuesta de cómo debiera ser esta solución. De esta manera, y apoyándose en lo que Max Weber llamó el imperativo de la coordinación, Wolff cree encontrar algunas ideas que permiten crear una comunidad política sin que esta viole la autonomía del hombre. Esta coordinación consiste en la sumisión más o menos voluntaria de un gran número de personas que renunciando a la persecución de objetivos personales, se afilian a organizaciones en pro de la comunidad. Esto permitiría crear algún tipo de organización política basada en estas instituciones que persiguen el bien de toda la comunidad.

Ahora, la pregunta pertinente es: siendo Anarquista ¿realmente se necesitará algún tipo de organización política? Wolff, definitivamente cree que sí. Es más, cree que existen objetivos generales a los que la comunidad debe aspirar. Por ejemplo, defensa del territorio, organización de sistemas de salud, organización de la economía, entre otros.

Según Wolff, la más seria dificultad para realizar esta utopía Anarquista son los problemas de índole económicos ya que al parecer el libre mercado ha demostrado más eficiencia que cualquier otro sistema económico para coordinar el comportamiento humano. En este sentido, el sistema de una sociedad organizada en pequeñas federaciones que se encarguen de lidiar por el bien común iría en absoluto desmedro de las ideas del *laissez faire*. Esto debido a que las organizaciones se verán obligadas a la creación de una economía planificada la cual rompería las reglas del libre mercado.

Sólo la extrema descentralización económica podría permitir el tipo de coordinación económica voluntaria consistente con los ideales del anarquismo. En el presente, claro, tal descentralización produciría un gran caos económico, pero si poseemos una barata fuente de poder y de tecnología a baja escala y si, en adición, estamos dispuestos a aceptar un alto nivel de gasto, seremos capaces de quebrar la economía estadounidense en distintas pequeñas unidades regionales económicas de un tamaño manejable para el nuevo sistema político (Wolff, 1998, pp. 81-82)

En esta última cita, Wolff hace referencia a la economía norteamericana, no obstante, parece evidente que estas conclusiones pueden ser aplicadas universalmente. En efecto, según Wolff, la idea es que donde sea que se apliquen estas recomendaciones podrá prevalecer un sistema político en el que tanto la autonomía moral como la legítima autoridad estén garantizados; o en otras palabras un sistema en el que se pueda vivir con amplios márgenes de libertad.

3. COMENTARIOS FINALES

En estos comentarios finales, trataremos, en primer lugar, de posicionar las ideas de Wolff respecto a los parámetros que propuso Elztsbacher. Y segundo, trataremos de ver si la hipótesis propuesta en el capítulo anterior es congruente con las ideas Anarquistas de Wolff.

Como se dijo en la primera parte de este capítulo, lo que mejor caracteriza las ideas Anarquistas en general es “la negación del Estado para nuestro futuro”. Sin embargo, esto no es suficiente para hacer una caracterización general de todas las ideas Anarquistas

ya que el hecho de que se niegue el Estado para nuestro futuro implica diferentes interpretaciones según el autor en estudio. De este modo, la versión Anarquista es Robert Paul Wolff es sólo una más entre distintas interpretaciones.

Sobre la base de lo expuesto respecto a los clásicos del Anarquismo, quisiéramos pasar a comentar qué clase de Anarquismo es el que defiende Robert Paul Wolff según los parámetros de Elzbacher. Primero que todo, y como es obvio, Wolff concuerda con todos los Anarquistas respecto al rechazo del Estado respecto a nuestro futuro. No obstante, su rechazo no es sólo para nuestro futuro, sino para todo lugar y para todo tiempo, ya que el Estado, como se entiende actualmente, viola la facultad de autonomía que poseemos como seres humanos.

En este sentido, según los postulados Elzbacher, la teoría de Wolff puede ser considerada bajo la categoría de “críticas” ya que considera que existe un procedimiento que debe ser acatado como norma. Este procedimiento no es más que el imperativo categórico Kantiano que nos llama a preservar nuestra autonomía moral.

Respecto al concepto de ley hay que agregar que Wolff no rechaza necesariamente la idea de la “Ley”. Es más, éste propone cierto tipo de asociación en la que todos seamos legisladores, defendiendo idealmente una suerte de democracia directa e unánime. Es más, Wolff no descarta que por medio de algún mecanismo tecnológico se puedan buscar métodos prácticos que nos permitan a todos votar las decisiones que nos gobernarán.

De este modo, lo que defiende teóricamente Wolff en reemplazo del Estado no es una sociedad sin leyes ni gobierno sino más bien una pequeña asociación en la cual todos podamos ejercer nuestro derecho a la autonomía. En base a esto es que podemos decir que la teoría de Wolff es una teoría federalista.

Respecto al concepto de propiedad privada la teoría de Wolff no hace ninguna referencia clara. Lo que sí argumenta es que, por un lado, el sistema de libre mercado es el sistema más eficiente a la hora de hablar de sistemas económicos; no obstante, y por otro lado, Wolff cree que la única forma de conseguir nuestra autonomía moral es rompiendo el modelo liberal centralizado que, por ejemplo, existe en la sociedad norteamericana.

Ya habiendo posicionado la teoría de Wolff según los parámetros que propuso Elzbacher, sólo nos queda aprobar o descartar la hipótesis propuesta en el primer capítulo tanto para ideas Anarquistas como para ideas Libertarias.

En el capítulo anterior sostuvimos instintivamente que las dos visiones que nos proponemos analizar en esta tesis tienen en común dos cosas, a saber: comparten alguna visión de egoísmo moral y también comparten una concepción negativa de la libertad según los argumentos de Isaiah Berlin.

Respecto al primer punto, como se dijo anteriormente, el Anarquismo es tan amplio y extenso que es difícil encontrar similitudes con excepción de “la negación del Estado para nuestro futuro”. En este sentido pareciese que fallamos en sostener que para todo Anarquismo se puede aplicar lo que en filosofía como individualismo psicológico. No obstante, creemos que aún podemos sostener esto para el caso de Robert Paul Wolff.

En páginas anteriores sostuvimos que una de las cosas que comparten tanto el Anarquismo y las corrientes Libertarias es que estos dos ideales sostienen alguna clase de egoísmo moral. Luego revisamos qué quierría decir esto y concluimos que en realidad no comparten precisamente ninguna clase de egoísmo moral. Afirmamos, además, que lo que pareciesen compartir es un egoísmo que en realidad se podría definir como psicológico. Este tipo de egoísmo explicaría nuestro completo modo de actuar interpretándolo de una

perspectiva personal más que desde una perspectiva grupal. Creemos que esto no se descarta respecto a la propuesta de Rober Paul Wolff principalmente por dos razones. La primera es que creemos que el egoísmo psicológico está representado, en los argumentos de Wolff, en el concepto de autonomía. Lo que pretende el análisis de Wolff es crear una explicación para el actuar individual responsable que deben tener lo seres humanos. La segunda razón por la cual sostenemos que el individualismo psicológico no rechaza el tipo de Anarquismo defendido por Wolff es que si aceptamos el egoísmo moral en cualquiera de sus variables estaríamos desechando inmediatamente cualquier otro tipo de explicación moral lo cual implicaría que Wolff no se identificara con las interpretaciones de ética kantiana. Situación que a su vez es una contradicción ya que como vimos, Wolff es un acérrimo defensor de la obra de Kant¹⁰.

Respecto de la idea de Libertad negativa creemos que ésta coincide con la obra de Wolff. No obstante, podría objetarse que como la propuesta de Wolff “rechaza el Estado para nuestro futuro” el concepto de Libertad es vacío ya que no habrá Estado opresor que coaccione dichas Libertades. Sin embargo, dicho tipo de argumentación carece de sustento ya que esta idea es de tipo normativo y descansa sobre una posibilidad futura: el rechazo del Estado. Mientras tanto existan Estados la Libertad negativa (o la idea de a no interferencia con mis decisiones) es válida para las propuestas Anarquistas ya que se manifiesta como un crítica a la situación actual de los Estados. Estos Estado, a su vez, violan nuestra autonomía y por consecuencia interfieren con nuestras decisiones, por lo tanto, la propuesta Anarquista concuerda plenamente con la idea negativa de la Libertad.

¹⁰ Vs. The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals (New York: Harper & Row, 1973)

CAPÍTULO III: LIBERTARISMO

Al contrario de lo que sucede con el Anarquismo, si es que preguntáramos a gente común y corriente qué es el Libertarismo probablemente nos dirán únicamente cosas relacionadas excepto con la palabra libertad. Quizá esto se deba a que la tradición Libertaria en nuestro país no es tan extensa y no ha sido tan estudiada en comparación con las ideas Anarquista.

No obstante, personas algo más al tanto de los “clásicos” en filosofía política contemporánea asocian la corriente Libertaria con lo que en economía se llama “neoliberalismo”. Si bien, y adelantándome un poco, algo de verdad hay en este juicio esto no es una relación necesaria.

Pero entonces ¿qué es precisamente el Libertarismo? ¿Cuáles son las ideas fuertes que sostienen esta tradición? ¿Existe más de algún tipo de Libertarismo? A todas estas preguntas trataremos dar respuesta en este capítulo.

El primer objetivo de este capítulo es mostrar lo que se ha entendido por Libertarismo; para posteriormente verificar si existen distintos tipos teóricos de Libertarios. En este sentido, tendremos que confirmar, tal como lo hicimos en el capítulo anterior, si efectivamente existe algún tipo general de ideas que podamos catalogar como ideas libertarias. Después, tendremos que verificar si estas ideas Libertarias cumplen lo que consideramos como hipótesis, o ideas precursoras, que debieran ser los puntos en común sobre estas propuestas, a saber: una concepción ética egoísta y una concepción de la libertad entendida de forma negativa según la idea original de Isaiah Berlin.

Posterior a esto centraremos nuestra atención en uno de los libros que ha sido catalogado como el libro más importante de esta tradición según muchos pensadores. Me refiero a “*Anarquía, Estado y Utopía*” (1974) del filósofo americano Robert Nozick.

Nuestro último objetivo será dar a conocer como se relacionan las ideas de Estado y Libertad en esta teoría política en general y en el libro de Nozick en particular.

1. Libertarismo, ideas generales

Como mencionamos en el apartado anterior, la primera finalidad del capítulo es definir o caracterizar a qué nos referimos cuando hablamos de Libertarismo. En el capítulo sobre el Anarquismo analizamos a los clásicos de estas corrientes y sobre sus enseñanzas pudimos extraer alguna caracterización esencial de las ideas Anarquistas. No obstante, no podemos hacer lo mismo con el Libertarismo ya que no existe una gran cantidad de “clásicos” de los cuales podamos sustraer algún *pack* de ideas guías. Procederemos, entonces, comentando que han dicho algunos estudiosos de filosofía política para posteriormente ver si estas caracterizaciones pueden ser interpretada como distintas clases de ideas Libertarias o simplemente representan algo absolutamente distinto entre sí.

Adelantamos en la introducción del capítulo que al parecer las ideas Libertarias tienen alguna relación con lo que en economía se denomina Neoliberalismo. Sin embargo, esto

no es necesariamente verdad. Lo que proponen básicamente las ideas Libertarias es una acentuación de la Libertad. Al respecto Philippe Van Parijs afirma:

... el libertarismo es una doctrina que pretende colocar a la libertad en su mismo centro. El término "liberalismo" hubiese podido, en principio servir para la misma función, pero como está estropeado por un siglo de uso, y también sirve, en Estados Unidos, para designar a la izquierda moderada o socialdemócrata, los Libertaríamos han preferido una etiqueta que dejara menos lugar ambigüedad. Además, en su compromiso al servicio de la libertad, los libertaríamos se reconocen más radicales que los liberales, inclusive más coherentes. Y esto los lleva a adoptar posiciones habitualmente asociadas a zonas muy diferentes del espectro de las actitudes políticas. Por una parte, en efecto, los libertaríamos so feroces oponentes a toda intervención del estado en el funcionamiento del mercado, que no es a sus ojos más que la interacción compleja de transacciones voluntarias entre individuos libres. El impuesto, para ellos, es un robo puro y simple, y el hecho de ser perpetrado por el Estado, muy lejos de legitimarlo, aumenta todavía más su carácter de criminal. Por otra parte, sin embargo, los libertarios están también entre los más dementes defensores de la libertad de palabra, de la libertad de reunión, de la libertad de prensa. Se oponen radicalmente al servicio militar (o civil) obligatorio, en el que no ven más que una esclavitud institucionalizada¹¹. (Van Parijs, 1992, p.97)

Es preciso hacer dos comentarios respecto a este párrafo. El primero es que cuando Van Parijs se refiere a Liberalismo lo hace en referencia a la teoría de Rawls y sus seguidores. La teoría de Rawls, si bien concede un amplio margen de Libertad como marco político, postula que ésta puede ser violada en función de la igualdad¹². Esto explicaría la diferencia entre ambas posturas (Libertarianismo y Liberalismo). El segundo punto a tocar es el referente a la Libertad. Sobre esto Van, Parijs sostiene que la Libertad, y no el sistema capitalista, es lo esencialmente caracteriza al Libertarismo. En consecuencia el capitalismo no es un fin del movimiento Libertario sino un medio. Aunque volveremos sobre este punto al final del capítulo veamos lo que nos dice Kymlicka al respecto:

Los libertaristas sostienen las libertades de mercado, y exigen la limitación del papel del Estado en cuanto a las políticas sociales. Por ello se oponen al empleo de planes de redistribución impositivas para llevar a cabo una teoría liberal de la igualdad. No obstante, no todo el que apoya el libre mercado es un libertario, dado que no todos comparten el punto de vista libertario conforme al cual el mercado libre es inherentemente justo. (Kymlicka, 1990, p.109)

¹¹ En relación con la práctica de la esta teoría véase el libro *Una Nación conservadora: El poder de la derecha en Estados Unidos de John Micklethwait y Adrian Wooldridget en el que muestra los problemas dentro del Partido Conservador estadounidense entre Libertarios y Neocoms (o neoconservadores). Los autores del libro reconoce que la relación entre grupos libertarios y el Partido Conservado no es necesaria.*

¹² Vs. *Teoría de la Justicia* (2004) de John Rawls. Póngase atención en sus dos principios; Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. Como se vio, la prioridad del primer principio explica por que la libertad no lo es todo; primero la igualdad y después la libertad. Debido a esto muchos autores prefieren llamar a este tipo doctrina "Liberalismo igualitario".

Lo que destaca este párrafo es que no necesariamente los Libertaristas son defensores de una economía capitalista. Más aún, Kymlicka acepta que el Libertarismo es un movimiento político moral que trata, por medio de poner en la Libertad en primer plano, una teoría de la justicia. Esto implica que los Libertarios estarían dispuestos a sostener que el sistema más justo (para todos) es el sistema que promueva la Libertad.

Pero ¿De dónde proviene esta obsesión Libertaria por la Libertad? Esta concepción de la Libertad extrema proviene de una noción fuerte de propiedad sobre uno mismo. “El Libertarismo sostiene que los agentes son, al menos inicialmente, dueños de sí mismos. Los agentes son (moralmente) completos dueños de sí mismos en el mismo sentido que ellos pueden ser dueños de objetos inanimados” (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2002, p.1)¹³. Y cuando hablamos de objetos inanimados estamos haciendo referencia a, entre otras cosas, recursos naturales.

Hasta aquí pareciese que el conjunto de ideas Libertaristas presenta un acuerdo global sobre algunos puntos. Si bien esta base de acuerdo (me refiero a exaltar la Libertad al extremo sobre una noción fuerte de propiedad sobre uno mismo y sobre objetos externos) parece global. En lo que difieren las ideas Libertarias es sobre la interpretación de estos puntos y sobre estas diferencias se generan distintas clases de Libertarismo.

Uno de los puntos en que los teóricos Libertaristas tienen divergencias es sobre la propiedad de los recursos naturales. Por poner un ejemplo, con una noción fuerte de apropiación de objetos (y recursos naturales), se puede argumentar (como muchos defensores de esta teoría lo hacen) que el primero que ve o que encuentra algo es el legítimo dueño de ese algo. ¿Qué implicancias tiene esto para la teoría libertarios? Una implicancia, siguiendo con el ejemplo, sería que si alguien en medio del desierto encontrara una fuente con agua se convertiría en el legítimo dueño de aquella fuente; y como legítimo dueño tendría el derecho de no compartir el agua con otros aunque los otros necesiten de esa agua para sobrevivir.

Por ejemplo una versión radical de Libertarismo de izquierda es la que sostiene que podemos usar los recursos naturales sólo con todo consentimiento colectivo (*Join-Ownership Left-libertarianism*). Otra versión menos radical sostiene que es permitido “que algunos puedan usar recursos naturales pero sostiene que ellos no tiene ninguna atribución moral sobre estos recursos sin el consentimiento colectivo” (Stanford..., 2002, p.4). Estos tipos de Libertarismo tienen en común que ambos están seguros de que nadie puede usar a otros sin el consentimiento de éstos (están seguros de que somos moralmente dueños de nosotros mismos) pero no tienen esta seguridad respecto a cosas externas. Así, por más atractiva que sea esta visión, también tiene sus inconvenientes. Por ejemplo, yo soy moralmente libre de plantar un árbol de manzanas, pero, de acuerdo con esta visión, no puedo ser el propietario de los frutos de ese árbol.

Frente a esta corriente de Libertaristas existe una posición que está en abierta oposición. A esta nueva corriente la podríamos llamar “Libertarismo unilateral”. Estas versiones sostienen de manera general que uno se puede apropiarse de los recursos naturales de una manera unilateral. Dentro de esta gran rama de Libertarismo encontramos al Libertarismo radical de derecha (*Radical Right Libertariannism*) que argumenta que no hay ningún freno a la apropiación de cosas siempre y cuando sea el primero en encontrarlo y que no esté violando los derechos de nadie. Una importante crítica en contra de esta posición es que ningún ser humano creó los recursos naturales disponibles y que, por lo

¹³ En Internet: <http://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/> Recuperado: 12/15/2008. Todas las traducciones sobre este artículo me pertenecen.

tanto, no hay ninguna buena justificación por la cual alguien con suficiente suerte pueda monopolizar algún recurso natural aunque haya sido el primero en verlo.

Otra corriente es la versión Libertarista de Locke (*Locken Libertarianism*). Esta sostiene que las personas pueden apropiarse unilateralmente de recursos naturales siempre que se cumpla la cláusula que estipula que se deje tanto y tan bueno para el resto. “El libertarismo lockeano muestra a los recursos naturales inicialmente desprotegidos bajo toda regla de propiedad (no consistente en necesidad de uso o apropiación) sino sólo como protegido por alguna regla confiable de compensación. Aquellos que usen recursos naturales, o reclamen derechos sobre ellos, deben alguna compensación sobre estos recursos por el costo impuesto”(Stanford..., 2002, p.5).

La última versión de Libertarismo que comentaremos es la del Libertarismo de izquierda de igual oportunidades (*Equal opportunity LeftLibertarianism*). Esta versión interpreta la cláusula lockena como requiriendo que se deje suficiente para otros tengan la oportunidad de usar o apropiarse de los recursos naturales. Así, los individuos que tengan menos, en términos de oportunidades, deben ser completamente compensados en función del valor que exceda a la parte de los más favorecidos.

Hasta aquí se ha visto cómo las distintas interpretaciones que se crean en relación a la propiedad de los bienes externos generan distintas versiones de teorías Libertarias. Todas éstas, si bien no están de acuerdo sobre la propiedad de bienes externos, están a favor de que moralmente somos dueños de nosotros mismos. Existe, no obstante, otro punto menor que se presta a interpretación y que a su vez genera distintas interpretaciones Libertarias: me refiero al tema de la compensación.

Existen diferencias en cuanto al cómo y al por qué de la compensación (en el caso de que se crea que haya que compensar a quienes no obtuvieron recursos naturales). Sin embargo estas querellas no serían tan acentuadas como las referente a la propiedad de los recursos externos.

En este apartado hemos revisado los principios generales que explican la teoría Libertaria como un todo. Hemos visto como la interpretación de ciertos puntos puede generar distintas corrientes Libertarias. En el siguiente apartado revisaremos el libro más famoso respecto a este tema: *Anarquía, Estado y Utopía* (1974) de Robert Nozick.

2. El Libertarismo de Robert Nozick

Primero que todo nos gustaría contextualizar el libro de Nozick. Como muchos comentaristas ya han dicho “*Anarquía, Estado y utopía*” (1974) es probablemente uno de los dos libros más influyentes en la filosofía política contemporánea de corte anglosajón (el otro gran libro es, por su puesto, “*Teoría de la Justicia*” (1971)). El libro de Nozick nace en primera instancia, como una respuesta a los planteamientos de Rawls en *Teoría de la Justicia*. Sin embargo, y debido a la potencia del material, se vuelve una dura crítica a toda teoría que no pusiera a la Libertad en el centro del debate.

También, junto al libro de Rawls, éste significo un cambio respecto a la interpretación ética de la filosofía política dominante. Antes de “*Teoría de la justicia*”, en filosofía política anglosajona, se daba por hecho que la lógica que debía mover este tipo de conocimiento era la utilitaria. Sin embargo, y gracias a Rawls y Nozick, se han valorizado otro tipo de macro comprensiones éticas que parecían estar acabadas.

Centrándonos en la argumentación, Nozick plantea de manera general, como bien lo expone el título de su libro, que lo único que justifica la existencia de un Estado es el temor a la Anarquía (o a la guerra de todos contra todos en términos Hobbesianos). Robert Nozick piensa que la utopía está determinada por teorías que conciben un Estado más extenso en el que éste se hace cargo, entre otras cosas, de la distribución de los recursos. En este sentido, la teoría de Rawls coincidiría con lo que Nozick denomina utopía. Este sería, en pocas palabras, el argumento central de *“Anarquía, Utopía y Estado”* (1974). Sin embargo, es necesario hacer un exhaustivo análisis de las ideas secundarias de la obra para poder vislumbrar cómo se llega a esa idea central.

2.1 Filosofía política, Anarquía y Estado de Naturaleza.

Para comenzar es necesario presentar qué es lo que entiende Robert Nozick por filosofía política y cuál es la función de esta. Al respecto, Nozick nos dice lo siguiente:

La cuestión fundamental de la filosofía política, la que precede a la pregunta sobre cómo se debe organizar el Estado es, justamente, si debiera haber Estado. ¿Por qué no tener Anarquía? Puesto que la teoría anarquista, si es sostenible, socava todo el objetivo de la filosofía política, resulta apropiado comenzar la filosofía política con un examen de su principal alternativa teórica. (Nozick, 1988, p.17)

Aunque es cierto que, en este párrafo, Nozick no hace una definición de qué es la filosofía política, igualmente algo podemos extraer. Sin lugar a dudas el tema central es el Estado; más aún, es ver si es posible que exista un Estado. Esto es similar a la postura de Wolff sobre lo que es el centro del debate en la filosofía política: la filosofía del Estado. Pero ¿Por qué tanto la postura Anarquista como Libertarista centran su atención en el Estado? Debido a que ven en éste el mayor violador de derechos y Libertades de la gente; y así, criticando al Estado moralmente podrán defender sus teorías sobre toda intromisión en las Libertades individuales y en los derechos de la gente. En esto, y como aspecto metodológico, ambas posturas son semejantes; intentan socavar la base moral del Estado para poder reivindicar derechos y Libertades individuales.

La idea de Nozick es comenzar su análisis con alguna situación en la cual no existan Estados ya que de este modo se puede explicar éste, sobre una base no política (la ausencia de Estado). No obstante, encontrar alguna comunidad sin una organización estatal es un tanto difícil (los poco ejemplos citados por Anarquistas parecen insuficientes). Por esto Nozick tiene que partir de una situación imaginaria: el Estado de Naturaleza. Al respecto Nozick reconoce que el Estado de Naturaleza “es la mejor situación anárquica que uno razonablemente puede esperar” (Nozick, 1988, 18).

Sobre este punto debemos decir que existen una infinidad de autores que han tratado de caracterizar al Estado Naturaleza. Por su parte, Nozick comienza considerando el libro de Locke *“Dos tratativas sobre el gobierno civil”* (1991) donde encuentra una caracterización que le parece razonable. Citemos a Nozick:

Los individuos en el estado de naturaleza de Locke se encuentran en un estado de perfecta libertad para ordenar sus actos y disponer de sus posiciones y personas como juzguen conveniente, dentro de los límites del derecho natural, sin requerir permiso y sin depender de la voluntad de ningún otro. Los límites del derecho natural exigen que nadie deba dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesión. Algunas personas transgreden estos límites invadiendo el derecho de

otros y haciendo daño unas a otras y, en respuesta, la gente puede defenderse, o defender a otros, en contra de los que violan este derecho. El perjudicado y sus agentes pueden recobrar del transgresor tanto como puedan dar indemnización por el daño sufrido. Todos tienen el derecho de castigar a los transgresores del derecho, al grado de que se pueda impedir su violación. Cada persona puede, y sólo puede retribuir [al transgresor] lo que la razón serena y la conciencia tranquila dicten, lo que es proporcional a su transgresión, lo que basta para reparar y reprimir. (Nozick, 1988, p.23)

Según Locke, todo este Estado de Naturaleza genera, a la larga, más problemas que beneficios. Por poner algunos ejemplos: ¿Cómo determinar qué es una justa indemnización? ¿Quién determina qué es un castigo justo para el que viola derechos de otros? Todas estas cosas, cree Locke, son imposibles de arreglar sin un ente externo que tenga potestad para solucionar este tipo de problemas. De este modo, lo que Locke sostiene es que un gobierno civil es el único llamado a resolver inconvenientes de esta índole.

Sin embargo, el proyecto de Nozick apunta claramente en otro sentido; podría suceder que Nozick llegue a la conclusión de que moralmente el Estado viola derechos individuales, en cuyo caso, no le quedaría otra alternativa que renegar de la idea de Estado y volverse un Anarquista. Por otro lado, si es que Nozick lograra demostrar cómo se puede pasar desde el Estado de naturaleza a una situación que avale la existencia del Estado sin violar los derechos de nadie podrá concluir que éste sí es necesario. Aunque demostrara esto tendría que además señalar cuál Estado es ese que no viola los derechos individuales. Continuemos con las ideas de Nozick.

2.2 Asociaciones de Protección

Como vimos Nozick se ve obligado a imaginar cómo sería el Estado de Naturaleza para así demostrar, en función de argumentos contra fácticos, que es posible pasar de esa situación hacia el Estado políticamente organizado.

Lo que propone Nozick es que en un principio sucederá, en el Estado de Naturaleza, que los seres humanos tratarán de defenderse de toda agresión que comentan contra ellos por sí mismos. No obstante, muchas veces los agredidos serán más fuertes que los agresores. ¿Qué hacer bajo estas circunstancias? Lo que Nozick plantea como respuesta lógica es que los individuos se unirán entre sí para prestarse apoyo cuando algún mal externo los aceche: a dicha organización de defensa Nozick la llama “asociaciones de protección”. Sin embargo, a todas luces estas “asociaciones de protección” causarán una serie de inconvenientes ya que si algunos se unen para la autodefensa ¿Qué puede impedir a otros que hagan lo mismo generando una guerra por el poder y la hegemonía de éstas asociaciones de protección? Más aún, ¿Cómo determinará la agencia de protección sobre qué criterio actuar en la defensa de alguien? Ya que perfectamente podría darse el caso de que algún miembro paranoico sintiera que sus derechos son constantemente violados y que la agencia de protección debe intervenir constantemente en su defensa (lo cual para la agencia tendría un alto costo). Citemos a Nozick respecto a estos temas:

De todas formas, las asociaciones de protección (casi todas las que sobrevivirán, a las que la gente se unirá) no seguirán una política de no intervención; usaran algún procedimiento para determinar como actuar cuando algunos de sus miembros pretendan que otros miembros han violado sus derechos. Pueden imaginarse muchos procedimientos arbitrarios (por ejemplo, actuar de parte

del miembro que se quejó primero). Sin embargo, la mayoría de las personas querrán unirse a asociaciones que sigan algún procedimiento para encontrar cuál quejoso está en lo correcto. Cuando un miembro de la asociación se encuentra en conflicto con alguien que no es su miembro, la asociación, también, querrá determinar, de alguna manera, quien está en lo correcto, aunque sólo fuera para evitar constantes y costosas participaciones en las peleas de cada uno de sus miembros, sean justas o injustas. La inconveniencia de que todos sea llamados cualquiera sea sus actividad en el momento o la ventaja comparativa, o cualquiera sean sus inclinaciones, puede ser manejada de la manera usual: por división de trabajo e intercambio. Algunos serán contratados para realizar funciones de protección y algunos empresarios entraran en el negocio de vender servicios de protección, por diferentes precios, a aquellos que deseen una protección más amplia o más elaborada.(Nozick, 1988, pp.25-26)

Lo que propone Nozick en la cita es que la gente escojerá una agencia de protección sobre la base de qué agencia de protección tiene mejores métodos para determinar cuándo intervenir o no. Sin embargo, resulta curioso el hecho de que la gente se unirá a la agencia de protección que tenga los mejores métodos de determinación sobre cuándo actuar y no sobre la consideración de qué agencia de protección sea más poderosa. Respecto a esto, la solución que Nozick propone es que veamos a la agencia de protección como un grupo de inversores; habría que imaginar que todos ponemos dinero para pagar nuestra defensa. Una agencia que gaste todo el capital acumulado en la defensa de uno de sus afiliados sería una pésima agencia ya que no tendrá dinero para generar más protección a sus otros miembros. Es por esto que la agencia escogida será aquella que tenga el mejor método de decisión sobre cuándo y cómo actuar.

No obstante, aun si asumimos que esto es verdad; aun si asumimos que la gente preferirá la agencia de protección que tome mejores decisiones, ¿Qué hará la agencia para tomar mejores decisiones? ¿Quién será el encargado de tomar estas decisiones? ¿Será esta persona un agente imparcial? Lo que Nozick sostiene respecto a estas interrogantes es que existen muchos métodos para solucionar estos problemas. Por ejemplo, el que tome las decisiones puede ser seleccionado al azar para cada problema que se presente; o se puede ir variando con cada miembro de la agencia para así tomar la decisión correcta (por lo menos tener un amplio margen de decisiones con lo cual se minimiza la posibilidad de equivocarse constantemente).

Pero hasta aquí hay algo que llama profundamente la atención. La agencia de protección parece tener el rol de defensa y el poder decisión sobre qué causas son justas y cuáles no ¿Qué diferencia existe entre ésto y lo que conocemos como Estado? Respecto a ello Nozick plantea que “presumiblemente, lo que lleva a la gente a usar el sistema de justicia del Estado es la cuestión de la ejecución definitiva. Sólo el Estado puede imponer un juicio en contra de la voluntad de una de las partes” (Nozick, 1988, p. 27). No obstante, sostiene Nozick, esto también se puede lograr fuera de la autoridad estatal; si todos los afiliados a una agencia de protección cumplieran un contrato de acatar las decisiones de la agencia no habría problemas.

Hasta aquí hemos analizado el compartimiento interno de una agencia de protección, no obstante qué pasará cuando esta agencia entre en conflicto con otras agencias. Lo que Nozick sostiene es que probablemente si una agencia se dedicara a saquear y atacar a otras agencias ésta estaría poniendo en peligro la sobrevivencia de otras agencias y, por lo tanto, no sería descabellado suponer una unión entre éstas mismas para atacar a la

agencia invasora. Más aún, y respecto al manejo interno de esta agencia invasora, Nozick nos dice lo siguiente:

Si la agencia “ilícita” es simplemente un agresor abierto, entregado al pillaje, al despojo a la extorsión, sin ninguna verosímil pretensión de justicia, tendrá tiempos más difíciles que el Estado. La pretensión de legitimidad del Estado induce a sus ciudadanos a creer que ellos tienen cierto deber de obedecer sus edictos, pagar sus impuestos, luchar sus batallas, etcétera y así algunas personas cooperan con ella en forma voluntaria. Una agencia abiertamente agresiva no podrá depender de tal cooperación voluntaria, ni la recibiría, puesto que las personas se considerarían simplemente sus víctimas más que sus ciudadanos. (Nozick, 1988, p.30)

Según Nozick las cosas que caracterizan al Estado es que éste tiene el poder de juzgar y que sus juicios se vuelven, cuando son de última instancia, absolutos. ¿Puede alguien renegar de un veredicto del Estado? No, ya que éste, además, tiene el monopolio de la fuerza. No obstante, y como muchos han admitido, es un hecho que dentro de los Estados hay grupos que también tienen el monopolio de la fuerza (piénsese en mafias, grupos de narcotraficantes, etc.) con lo cual una de las características distintivas del Estado queda vacía. Más allá aún, el Estado no tiene ninguna autoridad moral para monopolizar el poder. Nadie tiene autoridad moral para determinar qué debemos hacer o cuál es la “buena” forma de vivir.

No obstante, si aceptamos estos dos últimos argumentos estamos diciendo que la característica distintiva del Estado no es legítima y por lo tanto no existe justificación para generar un Estado. Y si no tenemos justificación para la creación del Estado nos deberíamos quedar simplemente con las ideas Anarquistas y rechazar toda tratativa libertaria.

De esta manera, el sistema de asociaciones de protección privadas, si bien éstas realizan acciones que no son moralmente ilegítimas, parece que carecen de cualquier elemento monopólico y, de esta forma, no constituye o contiene un Estado. (Nozick, 1988, p. 37)

Hasta aquí Nozick no ha podido dar el salto que necesita; ya probó que se puede pasar de una situación de Anarquía a algún tipo de organización política o cuasi política (agencia de protección) sin que se violen los derechos de alguien. Sin embargo, el paso decisivo aún no ha podido darlo: pasar de la agencia al Estado sin que éste viola los derechos de las personas.

2.3 El estado ultra mínimo.

En la teoría clásica, el Estado cumplía una función de protección de sus ciudadanos (protección contra la violencia, el robo, el cumplimiento de contratos, etc.) muchos le llamaban o el “Estado gendarme” o el “Estado mínimo”. No obstante, este Estado según Nozick parece ser redistributivo:

En la medida que el Estado gendarme parece ser redistributivo, hasta el grado de que constriñe a ciertos individuos a pagar por la protección de otros, sus defensores tienen que explicar por qué esta función redistributiva es única...¿Qué fundamento racional selecciona específicamente los servicios de protección como único objeto de actividades redistributivas legítimas? (Nozick, 1988, p.39)

Nozick propone un Estado ultra mínimo (para diferenciarlo del Estado mínimo liberal). Este, sostiene el sostiene, tendrá el monopolio del uso de la fuerza. Pero según como él mismo Nozick insinúa, el monopolio de la fuerza implica la violación de ciertos derechos morales. De este modo Nozick tendrá que demostrar que esta relación no es necesaria y se puede hacer sin la violación de ningún derecho individual.

Nozick cree que los Estados justifican su actuar poniendo en primera línea de su interés moral por sobre los derechos de las personas. Por ejemplo, los Estados comunistas ponen el interés moral de la distribución igualitaria por sobre los derechos de las personas. Prácticamente, las personas deben tener el derecho a decidir qué hacer con su tiempo libre, su propiedad y su persona; dentro de un Estado comunista no tendrían, por ejemplo, este derecho sobre su propiedad porque no existirá tal propiedad. La propiedad pasará de privada a pública sin ni una consulta sobre si los ciudadanos estaban o no de acuerdo.

Caso similar, según las concepciones de Nozick, sería el de las políticas utilitaristas. Si sobre este tipo de políticas se determinara que, por ejemplo, maximizáramos el bien de la sociedad matando a todo los pobres, se estaría violando los derechos de todos aquellos que no tienen recursos.

Así, todo Estado que postule una solución de Estado final (o una situación en la que por medio de una idea o fin fundamentales, cualquiera este sea, el Estado resolverá buena parte de los problemas actuales) estará necesariamente violando derechos de personas. Pero como el fin de la igualdad y la cláusula utilitaria son situaciones de Estado Final, perfectamente podría pensarse que el requisito de no violar los derechos de alguien puede ser considerada una situación de Estado final. A lo cual Nozick responde:

La afirmación de que el defensor del estado ultramínimo es contradictoria presupone, como podemos ver ahora, que éste es “utilitarista de los derechos”; presupone que su finalidad es, por ejemplo, minimizar la cantidad (sopesada) de la violación de derechos en la sociedad y que deben perseguir ese fin, aún a través de medios que, por sí mismos, violan los derechos de las personas. En vez de eso, el defensor del Estado ultramínimo puede colocar la no violación como una restricción a la acción, mas que (o, además de) integrarlo al estado final por realizar. La posición sostenida por este defensor del estado ultramínimo será congruente, si su concepción de derechos sostiene que forzarle, a usted, a contribuir a bien estar de otros, viola sus derechos; mientras que, el que alguien no proporcione a usted las cosas que necesita imperiosamente, incluyendo cosas esenciales para la protección de sus derechos, no viola por sí mismo sus derechos, aún si esto evita que sea más difícil para alguien violarlos. (Esta concepción será consistente siempre que no conciba que el elemento monopólico del estado ultramínimo es, en si mismo, una violación de derechos). (Nozick, 1988, pp.41-42)

No obstante, y como reconoce el autor anteriormente citado, que este argumento sea razonable no lo hace necesariamente aceptable. Lo que propone es que el argumento racional por el cual la violación de derechos tiene un estatus importante dentro de los defensores del Estado ultra mínimo es un argumento de índole moral. Independiente del hecho de si las situaciones de Estado final deban poner la cláusula de la no violación de derechos como el fin del mismo. La verdad es que nunca será ni racional ni bueno violar los derechos de otras personas y respecto a esto, Nozick se cuadra absolutamente con la

moral Kantiana: los hombres son fines en sí mismos y no medios. Ningún Estado puede usar a seres humanos con el fin de conseguir otros medios.

Pero aún puede darse el caso que algunos queramos sacrificarnos con el fin de que el resto pueda optar a un futuro mejor. Tal como yo puedo sacrificarme durante años para obtener una buena jubilación, ¿Por qué no poder sacrificar a un grupo de personas con el fin de que se obtengan mejores beneficios para el resto? A esto el autor responde:

... no hay ninguna entidad social con un bien, la cual soporte algún sacrificio por su propio beneficio. Hay solo personas individuales, diferente personas individuales, con sus propias vidas individuales. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros. Nada más. Lo que ocurre es que algo se le hace a él por el bien de otros. Hablar de un bien social superior encubre esta situación (¿intencionalmente?). Usar a una persona en esta forma no respeta, ni toma en cuenta suficientemente, el hecho de que es una persona separada, que esta es la única vida que tiene. El no obtiene algún bien predominante por su sacrificio y nadie está facultado a forzarle a esto – menos aún, el Estado o el gobierno que reclama su obediencia (en tanto que otros individuos no) y que, por tanto, tiene que ser escrupulosamente neutral entre sus ciudadanos. (Nozick, 1988, pp.44-45).

Es importante destacar el hecho de que esta teoría Libertaria aboga por una comprensión del hombre de forma individual. No existe, ni debe existir, ningún modelo social que promueva el sacrificio de algunos por el bien de otros.

En síntesis, podríamos plantear que la situación *sine qua non* para la existencia de este Estado ultra mínimo es tanto la no violación de derechos de las personas como la idea de que dicho Estado no plantee algún tipo de solución final a la que todos debiésemos tender.

En el siguiente apartado revisaremos la situación de todos aquellos que no quieren formar parte de este tipo de organizaciones políticas.

2.4 INDEPENDIENTE Y COMPENSACIÓN

Locke sostenía que puede darse el caso que alguien rechace la idea de participar de un Estado civil y que decida vivir de forma independiente. Lo cual es aprobado rotundamente. No obstante, dicha aseveración de Locke genera graves problemas para la argumentación de Nozick. ¿Qué sucedería si en un territorio regido por una agencia de protección dominante, alguien decide ser independiente y no respetar sus acuerdos? Analicemos que concluye Nozick al respecto y los pasos tomados para llegar a esta conclusión.

Existen, básicamente tres posturas sobre estas ideas. La primera, es aceptar que existan personas independientes; la segunda, es prohibir que éstos existan; y la tercera, es prohibir pero compensar. Esta última, Nozick la rechaza porque esto generaría una situación en la que se estaría permitido violar los derechos de otras personas con la condición de que se compense por el daño causado. Esto, obviamente es invalidado ya que los derechos que tenemos son entendidos sobre la base de una condición moral intrínseca lo cual genera que éstos no puedan ser violados, sin importar las circunstancias.

La solución de prohibir siempre la existencia de independientes va en clara discrepancia con la voluntad y los derechos de las personas. Por lo tanto, también es rechazada. Así, Nozick tiende a aceptar la opción de permitir la existencia de los independientes ya que ésta no viola los derechos de ninguna persona. Sin embargo, Nozick

acepta que ésto generará algunos problemas de difícil solución. Por ejemplo qué sucede si soy dueño de un territorio y me ausento de mi terreno por mucho tiempo, ¿Tendría derecho alguien a usar o usufructuar de los beneficios de mi territorio en mi ausencia? Es más, qué sucedería si en esa propiedad se encuentra alguna sustancia de suma importancia para los seres humano.¹⁴ ¿Qué hacer, violar o no los derechos que tiene este individuo respecto a su propiedad?.

Lo que propone Nozick, sobre esto, es que cuando exista alguna situación compleja en la cual se ponga en riesgo la vida o los derechos de muchos, lo que hay que hacer es simplemente compensar por esta intromisión en los derechos del resto. Nozick llega, en parte, a esta conclusión porque; primero, acepta que el tema de los derechos individuales aún es un tema de mucha disputa; y segundo, porque cree que dejando este principio nebuloso se ahorrará la contra argumentación de una serie de detalles.

2.5 EL ESTADO.

Como se dijo, nadie tiene el derecho de obligar a alguien a entrar a una asociación de protección, no obstante, los independientes tampoco tienen el derecho de juzgar a gente bajo la protección de la asociación. Simplemente porque la asociación de protección, debido su poder, prohibirá esto. Pero si aceptamos esto, podríamos vernos obligados a aceptar que la asociación de protección tiene el derecho de juzgar a quien quiera que a ésta se le antoje. Por su parte, Nozick piensa, que no tendríamos este derecho, primero, porque estaríamos violando el derecho moral del independiente de actuar como le plazca; y segundo, porque esto incentivaría la unión de independientes en contra de nuestra agencia de protección.

Si hubiera muchos independientes que fueran propensos a castigar ilícitamente, las probabilidades se sumarían para crear una situación peligrosa para todos. Entonces los otros estarían facultados para agruparse y prohibir la totalidad de tales actividades. Pero ¿cómo trabajaría esta prohibición? ¿prohibirían cada una de las actividades que individualmente no crean miedo? ¿por qué procedimientos, dentro de un estado de naturaleza, pueden ellos seleccionar y escoger qué actividad de la totalidad debe continuar? ¿qué les otorga a ellos el derecho de hacerlo? Ninguna asociación de protección, por dominante que fuere, tendría este derecho. Los poderes legítimos de una asociación de protección son meramente la suma de los derechos individuales que sus miembros o clientes transfieran a la asociación. Ningún derecho nuevo ni facultad nueva surge; cada derecho de la asociación se descompone, sin residuo, en aquellos derechos individuales que actúan sólo en un estado de naturaleza. (Nozick, 1988, p. 94)

Alguno podría especular, entonces, que no existe ningún argumento que promueva el hecho de entrar a una asociación de protección ya que de todas formas la asociación de protección no debe violar los derechos de los independientes. No obstante, los beneficios que promueven las asociaciones de protección son mucho mayores que la permanencia fuera de la agencia.

Existe un principio que plantea la posibilidad de prescindir de ciertos derechos con el fin de poder optar por un bien mayor: el principio de imparcialidad¹⁵. Según Nozick, éste

¹⁴ Más adelante analizaremos la noción de propiedad de Nozick. Por lo pronto el ejemplo sólo sirve para analizar el caso del agente independiente frente a una asociación de protección.

¹⁵ Vs. Rawls, *Teoría de la Justicia*.

“sostiene que cuando un número de personas se lanza en una aventura justa, mutuamente ventajosa y solidaria, de conformidad con ciertas reglas y, de esta manera, restringen su Libertad en formas necesarias para producir ventajas para todos, aquellos que se han sometido a tales restricciones tienen el derecho de una aceptación similar de parte de aquellos que se han beneficiado de su sometimiento”(Nozick, 1988, pp. 95-96). Este principio de imparcialidad justificaría el paso de un Estado de naturaleza a un Estado políticamente organizado sin la sacrificación de derechos. Este argumento también podría usarse para defender la existencia de procedimientos legales. No obstante, y como más arriba ya fue comentado, no existe ninguna organización social que sea lo suficientemente imparcial para poder resguardar esta entrega de derechos; las organizaciones sociales son comandadas por seres humanos con todas sus virtudes y miserias. Así, no es concebible que le entregemos parte de nuestra libertad a una de estas organizaciones (cualquiera esta sea).

Por otra parte, este principio de imparcialidad es uno de los argumentos más recurrentes que se ocupan para defender una de las más grandes funciones del Estado: la justicia. El argumento reza, más o menos así: uno le entrega parte de su Libertad al Estado para que este sea el garante de solucionar toda disputa entre los ciudadanos¹⁶. Así, por medio de tribunales especializado, nosotros deberemos confiar en esta institución ya que todos los que vivimos en dicho Estado entregamos la misma cuota de Libertad. Lo anterior es rechazado por Nozick, argumentando que “Las nociones de derechos procesales, demostración pública de culpa y otros parecidos, tienen un estatus muy poco claro en la teoría del estado de naturaleza”. (Nozick, 1988, p. 100).

Así, algunos son de la opinión de que el Estado debe servir como una guía tanto para asuntos legales como para asuntos morales. Por el contrario de muchos destacados juristas, cree que el Estado no tiene, y no debe tener, la función de cambiar opiniones morales de la gente. En este sentido, y por poner un ejemplo, el Estado no puede verse obligado a exigir a objetores de conciencia participar en una guerra que nos les pertenece.

Pero por otro lado, aunque el autor rechaza la capacidad del Estado como ejemplo o guía moral, no rechaza la autoridad de un sistema judicial. Analicemos estos argumentos porque aquí encontraremos la clave par el paso del Estado de Naturaleza al Estado políticamente organizado.

Una de las más grandes tradiciones sobre la teoría de Estado sugiere que el Estado se caracteriza por el uso de la fuerza. O mejor planteado, de hacer respetar sus decisiones, cuando se requiera, mediante el uso de la fuerza. Pero y qué pasa con el paso de la agencia de protección al Estado.

¿Ha entrado ya alguna elemento monopólico en nuestra explicación de la agencia de protección dominante? Cualquiera puede defenderse contra procedimientos desconocidos o no confiables y puede castigar a aquellos que usan o que los intentan usar contra él. Como agente de su cliente, la asociación de protección tiene el derecho de hacerlo en nombre de aquél. Concede que todos los individuos, incluyendo aquellos que no están afiliados a la asociación, tienen ese derecho. De esa manera no pretende tener ningún monopolio. (Nozick, 1988, p. 112)

De esta forma la asociación actuará, cuando sea necesario, en base a su propio entendimiento de la situación. Puede prohibir, aunque no ostenta el monopolio de la fuerza,

¹⁶ Vs. Primer capítulo, específicamente el apartado dedicado a Hobbes.

en situaciones específicas a sus propios afiliados. No obstante, suena un tanto confuso que pueda prohibir en ciertas situaciones y que no tenga el monopolio de la fuerza; ¿Si tiene el poder de prohibir de vez en cuando no tiene el poder para prohibir siempre? A esto responde Nozick:

¿Constituye un monopolio esa posición? No existe ningún derecho que la asociación de protección dominante afirme que sólo ella posea. Sin embargo, su fuerza la conduce a ser el único agente que actúa rebasando los límites para imponer un derecho particular. No sólo sucede que es la única aplicadora de un derecho que ella reconoce que todos poseen, la naturaleza del derecho es tal que una vez que surge un poder dominante, sólo él ejercerá efectivamente tal derecho; toda vez que el derecho incluye el derecho de impedir a otros de ejercitar ilícitamente tal derecho y en virtud de que tan sólo el poder dominante podrá ejercer este derecho contra todos los demás. Si existe algún lugar para aplicar alguna noción de monopolio de facto es éste: un monopolio no es de jure porque no es resultado de alguna investidura única de un derecho exclusivo del cual otros están excluidos de ejercer privilegio similar. (Nozick, 1988. P. 113)

Según Nozick, efectivamente la asociación de protección cumple una de las funciones principales que se le ha atribuido a todo Estado, a saber: el monopolio y el uso legítimo de la fuerza. No obstante, este proceso de legitimidad no es creado *de jure*. Este reconocimiento *de facto* sostiene que no es necesario una investidura de potestad, sino que es un proceso que se crea en la práctica sin que se viole ningún derecho. Si es que este reconocimiento del uso legítimo de la fuerza fuese creado por medio de alguna investidura, se estaría entregando el poder de violar nuestros derechos a los representantes de esta institución encargada de la justicia.

Pero el proceso por el cual se crea este reconocimiento sigue siendo un tanto confuso. Nozick, propone que sea de un proceso de mano invisible¹⁷. Esta asociación de protección termina teniendo el monopolio de la fuerza. De esta forma Nozick puede cumplir con los dos principios que él mismo se propuso para justificar la existencia del Estado; a saber, 1) que posee el uso monopólico de la fuerza; y, 2) que, a su vez, no viola los derechos legítimos de nadie.

Hemos cumplido nuestra tarea de explicar cómo surgiría el Estado a partir del estado de naturaleza sin que los derechos de nadie sean violados. Las objeciones morales de los anarquistas individualistas dirigidas al Estado mínimo quedan superadas. Este no es un imposición injusta de un monopolio. El monopolio de facto crece por un proceso de mano invisible y a través de medios moralmente permitidos, sin que los derechos de nadie sean violados y sin que se reclamen ciertos derechos que otros no poseen. Requerir que los clientes del monopolio de facto paguen por la protección de aquellos a quienes prohíben la

¹⁷ Para la explicación de procesos mediados de "Mano Invisible" véase Nozick, 1988, pp 30-35. En estas páginas muestra, con distintos ejemplos, desde temas sociales (teorías de mercado, teorías sobre los bienes públicos) hasta temas científicos (de Teorías de evolución hasta Teorías genéticas), cómo determinadas cuestiones se resuelven o se crean de manera aleatoria. Cito "como ciertas pautas o diseños completos, de los cuales se podría haber pensando que hubieran sido producidas por el logrado intento de un individuo o de un grupo de realizar esta pauta, son, por el contrario, producidos y mantenidos por un proceso que en ningún sentido ha tenido "en mente" tal pauta o diseño completo" (Nozick, 1988, p.31)

autoayuda en contra de ellos, lejos de ser inmoral es moralmente requerido por el principio de compensación (Nozick, 1988, p. 118)

Lo que aún parece un tanto difuso es la aplicación de la teoría de la mano invisible a la teoría del Estado. Pero lo importante es que si es posible encontrar al menos una explicación de una teoría del Estado en la cual éste no viole los derechos de las personas, entonces podemos justificar el Estado como una institución moralmente legítima. Nozick, propone, apelando a argumentos contrafácticos, que sí es posible encontrar una explicación en la cual, a partir del Estado de Naturaleza, se pueda pasar a una situación de Estado políticamente organizado (a través de la explicación de procesos de mano invisible). De hecho Nozick, va más allá ya que si bien encontró un Estado que no viola los derechos de la gente; cree que no existen otras explicaciones posibles. Para él, el Estado mínimo (o ultra mínimo) es el único capaz de tener el monopolio del poder sin que se violen las Libertades de las personas.

2.6 JUSTICIA RETRIBUTIVA

Nozick plantea de manera general que lo único que justifica la existencia de un Estado es el temor a la Anarquía o a la guerra de todos contra todos en términos Hobbecianos. Nozick piensa que la utopía está determinada por teorías que conciben un Estado más extenso en el cual, entre otras funciones, la sociedad se hace cargo de la distribución de los recursos. Tanto la teoría de Rawls como las teorías de corte marxista coincidirían dentro de lo que Nozick denomina “utopía”. Más adelante volveremos a comentar sobre estas dos teorías.

Para reafirmar su concepción, Nozick recurre a temas distributivos para demostrar la validez de su teoría. Ya en el primer párrafo de capítulo analizado Nozick nos dice lo siguiente:

El estado mínimo es el estado mas extenso que se puede justificar. Cualquier estado más extenso viola los derechos de las personas. Sin embargo, muchos autores han planteado razones que intentan justificar un estado más extenso. Es imposible, dentro de los limites de este libro, examinar todas las razones que se han presentado. Por ello me concentraré a las que son generalmente reconocidas como las de más peso y más influyentes, con objeto de ver, precisamente en que fallan. En este capítulo consideraremos la pretensión de que se justifica un estado más extenso, por que es necesario (o el mejor instrumento) para lograr la justicia distributiva...” (Nozick, 1988, p.153).

Lo que Nozick plantea en contra de las teorías que piensan que es razonable violar la Libertad con el objetivo de poder conseguir otros fines socialmente anhelados, es una teoría de justicia que se denomina: Justicia Retributiva¹⁸. En efecto, si es que el mundo fuera absolutamente justo, estas serían las características básicas de un sistema de justicia:

1. Una persona que adquiriera una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición, tiene derecho a esa pertenencia

¹⁸ Respecto a la Justicia Retributiva, quisiéramos comentar que no concordamos con la traducción. El concepto original es “*Entitlement Theory*”, donde *entitle* correspondería a “título” en español y *ment* es la sustantivización. La traducción literal sería algo como Teoría de la titulación. No obstante, una mejor traducción vendría siendo la “Teoría del justo Título”. Sin embargo continuaremos con la traducción “Justicia Retributiva” ya que corresponde a la traducción oficial.

2. Una persona que adquiere esta pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro con derecho a la pertenencia, tiene derecho a la pertenencia.
3. Nadie tiene derecho a una pertenencia excepto por aplicaciones (repetidas) de 1 y 2.

En síntesis, el principio esencial de la justicia es que una distribución es justa si cada cual tiene derecho a las pertenencias que posee según la distribución. Y una distribución es justa si se adecua al principio de transferencia de dicha distribución. Pero entonces, la pregunta pertinente es ¿Cómo, si esto es así, podemos explicar las malas distribuciones en el mundo?

La existencia de injusticias pasadas (anteriores violaciones a los dos principios de pertenencias) da origen al tercer tema principal de la justicia de pertenencias: la rectificación de injusticias en las pertenencias... Los lineamientos generales de la teoría de la justicia de pertenencias son que las pertenencias de una persona son justas si tienen derecho a ellas por los principios por los principios de justicia en la adquisición y en la transferencia, o por el principio de rectificación de injusticia (tal como es especificado por los dos primeros principios). Si todas las pertenencias de la personas son justas, entonces el conjunto total (la distribución total) de las pertenencias es justo. (Nozick, 1988, pp.155-156)

En este sentido, la justicia retributiva en una teoría *histórica*; ya que si una distribución es justa depende de cómo se produjo. Por ejemplo, si libremente hago un trueque y adquiero, legítimamente, una porción considerable de terreno nadie, ni siquiera el Estado, puede por el fin que considere conveniente, quitarme mi porción de tierra. Los Estados que violan los principios por Nozick esgrimidos se vuelven, según él, Estados moralmente ilegítimos y sus sistemas de distribuciones se vuelven *ahistóricos*.

2.7 SISTEMAS DE DISTRUBUCIÓN PAUTADOS Y AHISTÓRICOS

En contraste con los principios de justicia retributivas, encontramos sistemas distributivos que sostienen que una distribución justa de los bienes se debe hacer en función de algún principio anexo a los simples principios presentados por Nozick. Y este tipo de principios, el autor, los llama principios de distribución pautados ya que al principio anexo (cualquiera este sea: que se distribuya en función de la inteligencia, en función del mérito moral o en función de los desposeídos,) Nozick les llama pauta. A su vez, todo sistema de distribución que centre sobre una pauta deja de lado cómo se produjo esa distribución en el pasado. Cuando esto sucede podemos llamar a este tipos de sistemas *ahistóricos*.

El principio de justicias que hemos estado bosquejando, el cual denominamos principio retributivo, no es pautado. No hay ninguna dimensión natural o suma de pesos, ni ninguna combinación de un número pequeño de dimensiones naturales que produzca las distribuciones generadas de conformidad con el principio retributivo. No será pautado el conjunto de pertenencias que resulta cuando algunas personas reciben sus productos marginales, algunas gana apostando, algunas otras reciben una parte del ingreso de su pareja, otras reciben donativos de sus fundaciones, otras reciben intereses por préstamo, otras reciben obsequios de admiradores, otras reciben beneficios por inversores...El proceso mediante el cual el conjunto de pertenencias se genera será inteligible, aunque

el conjunto de pertenencias mismo que resulta de este proceso no será pautado. (Nozick, 1988, p.160)

Pero, ¿Cuáles sistemas distributivos son pautados o ahistóricos? Según Nozick, sería una tarea imposible analizar todos los sistemas distributivos pautados ya que éstos son la mayoría, no obstante, los más conocidos son las teorías marxistas y la teoría de Rawls.

Por razones de espacio no podremos detenernos a mostrar en detalle la crítica que Nozick formula a la teoría de Rawls, no obstante trataremos de centrarnos en dos o tres puntos centrales. El primero de éstos es el concerniente al velo de la ignorancia. Según Rawls, en este principio

...nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente nadie conoce su concepción del bien, ni los detalles de su plan natural de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo, o se tendencia al pesimismo o al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultural y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a que generación pertenecen. (Rawls, 2004, pp. 135-136)

Para Nozick, este sistema, y cualquier otro sistema que no considera la historia de la distribución, es moralmente injusto. De este modo, el velo de la ignorancia se convierte en un argumento inválido ya que no considera la historia de la distribución. Es más, parte de un supuesto que pretende igualar a todos creando un argumento que suprime toda la historia de los individuos. ¿Por qué alguien rico debiese aceptar esto? Más allá aún, ¿Por qué los talentosos debiesen obviar todos sus talentos? Según Nozick, la teoría de Rawls no puede responder a estas preguntas.

Otro asunto que Nozick critica de la teoría de Rawls es el que se relaciona con la cooperación social. Recuérdese que el sistema de Rawls propone una situación en que los menos favorecidos contribuyan al desarrollo de los más favorecidos. No obstante, lo que Nozick propone es que, si bien este sistema igualará a la gente en cuanto al tema de la distribución de recursos, esto no implicará una mejora para todos. Perfectamente puede darse el caso, como reconoce Nozick, que este sistema incremente la distribución global de recursos y que a su vez sea un sistema desigual. Por lo tanto, plantear un sistema que responda a una pauta que ni siquiera asegura una mejora sustancial para todos, es un sistema moralmente reprochable.

Por otro lado, la teoría marxista, supone una distribución igualitaria para todas las personas. Esta distribución se logrará haciendo que el Estado se encargue de la distribución por medio de suprimir la propiedad privada. Al igual con lo que sucedía con el sistema rawlsiano, los sistemas marxistas se equivocan ya que no están concientes de cómo se produjo la distribución. Muy por el contrario, éstos sólo consideran la pauta (en este caso: que se distribuya en función de la igualdad) y no la historia de cómo esas personas obtuvieron sus recursos.

Hasta aquí, pareciese que la crítica de Nozick se aplica sólo a sistemas de distribución que mantienen una alta intervención estatal. No obstante, el autor también crítica algunos sistemas liberales. En efecto, Nozick se muestra bastante crítico con las posturas de Hayek, ya que éste sostiene la pauta de "una distribución de conformidad con lo beneficios

percibidos dados a otros” (Nozick, 1988, p.161). Nozick lo rechaza ya que, por ejemplo, si todos decidiéramos regalar nuestro dinero; esto no respetaría la pauta que el mismo Hayek propuso.

En síntesis, se le llama principio de distribución pautado al que especifique una distribución en función de una pauta; esto es, que se distribuya en función de la inteligencia, en función del mérito moral, en función de los desposeídos, etc. Para Nozick todos estos principios son pautas.

Las teorías de la justicia pautadas, todas, limitan las Libertades de las personas. La idea es que cualquier pauta afecta la Libertad de las personas ya que les impediría tomar decisiones sobre lo que quieren hacer con sus propios recursos.

Cualquier pauta favorecida sería transformada en una desfavorecida por el principio, al decidir las personas actuar de varias maneras; por ejemplo, intercambio de bienes o servicios con otras personas, o dar cosas a otras personas, cosas sobre las cuales quienes transfieren tienen derecho según la pauta de distribución preferida. Para mantener una pauta se tiene, o bien que intervenir continuamente para impedir que la persona transmita recursos como quisiera, o bien intervenir continua (o periódicamente) para tomar recursos de algunas personas que otras, por alguna razón, decidieron transmitirles a ellas. (Nozick, 1988, p.166)

Por ejemplo, en una sociedad socialista, si uno quisiera vender sus productos a un precio X, probablemente el Estado, limitaría este precio en función del mayor beneficio de los obreros, de la igualdad o en base a otro criterio. Esto, evidentemente, limitaría la Libertad de esa persona, como ente individual, a vender sus productos al precio que estime conveniente.

Es más, Nozick cree que aceptar principios de distribución pautados equivaldría a rechazar casi absolutamente la noción institucional de *sistema liberal*, sus derechos de propiedad y todo lo que tenga que ver con la transacción de recursos. Al respecto:

...la mayoría de los principios pautados de justicia distributiva instituyen la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo. Estos principios suponen un cambio: de la noción liberal clásica de propiedad sobre uno mismo a una noción de derechos de (co) propiedad sobre otras personas. (Nozick, 1988, p. 174)

Pero precisamente ¿Qué derechos son afectados por la teorías pautadas? La respuesta es categórica: los derechos de propiedad. De hacer con éstos lo que, quien quiera que los posea, decida. Esta es una de las críticas más sólidas que Nozick propone en contra de las teorías distributivas.

Según el autor en estudio, las teorías distributivas suelen pasar por alto, tanto donadores como transmisores de bienes. Junto a esto también pasan por alto los derechos de quienes quieren aspiran a una mejora en sus ingresos.

...el que decide trabajar más horas para obtener un ingreso mayor al suficiente para sus necesidades básicas prefiere algunos bienes o servicios extras que la recreación y las actividades que podría realizar durante las horas no laborales posibles; mientras quien decide no trabajar tiempo extra prefiere las actividades recreativas sobre los bienes y servicios extras que podría trabajando más... (Dado esto) ¿Por qué debemos tratar al hombre cuya felicidad requiere de ciertos bienes o servicios materiales, de manera diferente de cómo tratamos al hombre

***cuyas preferencias y deseos hacen innecesarios tales bienes para su felicidad?
(Nozick, 1988. Pp 171-172)***

Hasta aquí hemos visto lo que Nozick cree es uno de los errores más comunes de los Estados: aspirar a crecer incluso más allá de lo moralmente adecuado. Los Estados creen que puede hacer que sus súbditos vivan de mejor forma tratando de generar un sistema distributivo que no respeta los derechos de las personas. Así, Nozick piensa, como se dijo, que el único sistema de justicia debe ser un sistema histórico que centre su atención en cómo la gente obtuvo sus recursos y sus bienes, más que sobre una pauta pre establecida.

No obstante, el hecho de centrarse en la historia de la distribución genera algunos problemas: ¿Hasta qué punto es posible remontar la historia para determinar quién tiene derecho a qué? ¿Se podría argumentar que el primer ser viviente es el dueño de todo y que hoy en día sólo sus descendientes son los legítimos dueños del mundo? ¿Podrá alguien apropiarse de recursos naturales que son fundamentales para la vida de todos los seres humanos? Más allá aún, si suponemos que la distribución basada en la historia es la que es moralmente válida, cualquier distribución que se haya hecho en función de la fuerza, por ejemplo, generará que todas nuestras distribuciones posteriores hasta hoy son moralmente inválidas. Quisiera presentar la opinión de Kymlicka al respecto:

***Habitualmente, la respuesta histórica es la que los recursos naturales llegaron a ser propiedad de alguien por la fuerza, lo que plantea un dilema para aquellos que esperan que la teoría de Nozick serviría para defender desigualdades existentes. ¿O es que el uso de la fuerza convirtió la adquisición original en legítima? En dicho caso el derecho actual es ilegítimo, y no hay ninguna razón moral para que los gobiernos no confisquen la riqueza y la distribuyan.
(Kymlicka, 1990, p. 124)***

Y sin no hay ningún problema con la distribución ¿Es descabellado pensar en un Estado más extenso de lo que Nozick propone? A todas estas interrogantes Nozick responde haciendo uso de un argumento de Locke (que ha sido denominado “cláusula o estipulación lockenana”). Según este argumento habrá que dejar tanto y tan bueno para que el resto de las cosas o recursos también puedan ser apropiados por otros.

Una teoría que incluye esta estipulación en su principio de justicia en la adquisición tiene, también, que contener un principio más complejo de justicia en la transferencia. Algún reflejo de la estipulación limpia las acciones posteriores. Si el que yo me apropie toda una sustancia determina viola la estipulación lockeana, entonces también lo hace el que yo me apropie de algo y compre el resto a los otros que lo obtuvieron sin violar, de alguna manera, la estipulación de Locke. (Nozick, 1988, p. 180)

Hasta aquí hemos analizado como las justificaciones más clásicas del Estado están, según Nozick, equivocadas. Por lo pronto, nos quedaremos con la idea de que la teoría de justicia retributiva de Nozick es coherente y logra superar una de sus mayor objeciones por medio de la cláusula lockeana. A continuación veremos en qué consiste la utopía según la teoría de Nozick.

2.8 Utopía

pese a lo razonable que pueda sonar todo el asunto de la maximización de nuestras Libertades y de la teoría retributiva, es indudable que una idea de filosofía política sostenida

con argumentos contrafácticos puede ser interpretada como un simple sueño, ideal o utopía. Nozick cree, no obstante, que dicho esquema es más que un modelo utópico y que es factible llevarlo a la realidad. Más aún, cree que cualquier teoría que proponga un Estado más extenso representa una utopía que no se condice con nuestra visión de la realidad; mientras que su modelo es susceptible de llevarlo a la práctica

En efecto, cualquier teoría que postule un Estado más extenso, según los parámetros de Nozick, tiene que necesariamente hacer alguna mención de lo que significa el buen vivir o de lo que significa la pertenencia a una comunidad o a otras cosas que, en última instancia, violarán ese pequeño espacio en el cual tanto nuestra Libertad como nuestros derechos son inviolables. Esto se debe a que cualquiera de estos intentos deberá interpretar el comportamiento de los seres vivos, de cierto, coherente o convergente hacia un mismo fin. Muy por el contrario, la teoría de Nozick propone que no existe tal generalización con los seres humanos; somos distintos (tanto en atributos como en los fines que queremos lograr) y por lo tanto necesitamos crear un modelo de sociedad que garantice y respete estas diferencias.

La primera ruta comienza con de que las personas son diferentes. Difieren en temperamento, interés, capacidad intelectual, aspiraciones, tendencia natural, especulaciones y las clases de vida que desean seguir. Las personas divergen en los valores que tienen y atribuyen diferentes pesos a los valores que comparten. (Desean vivir en diferentes climas: algunas, en las montañas; otras, en el llano; otras, en desierto, algunas otras en costas; en ciudades; otras más, en pueblos). No hay ninguna razón para pensar que hay una sola comunidad que sirva como ideal para todas las personas, y muchas razones para pensar que no la hay. (Nozick, 1988, p.298)

Pero entonces, ¿Cómo se justifica la existencia de la comunidad? O ¿Cómo se justifica que las personas, en su amplia mayoría, decidan vivir en comunidades? La respuesta de Nozick, simplemente a la decisión individual y personal. Con esto se quiere decir que no se puede justificar la existencia de un Estado más extenso ya que éste, necesariamente, implica cierta concepción de lo que es la comunidad. Así, lo que Nozick ve como comunidad no es más que un grupo de personas que está constantemente cambiando.

Sin embargo, esta caracterización es lo que Nozick propone como marco para la realización de una sociedad libertaria, o según sus propias palabras como realización de la "utopía" Libertaria.

Así, ¿es esto a todo lo que se llega: Utopía es una sociedad libre? Utopía no es sólo una sociedad donde el marco se realiza. Pues ¿quién podría creer que diez minutos después de que el marco fuese establecido tendríamos utopía? Las cosas no serían diferente de cómo son ahora. Es lo que se desarrolla espontáneamente de las opciones individuales de muchas personas durante un largo período de tiempo, de lo que valdrá la pena hablar elocuentemente. (No que cualquier momento particular del proceso sea estado final hacia el cual se dirigirán todos nuestros deseos. El proceso utópico sustituye el estado final utópico de otras teorías estáticas de utopías). (Nozick, 1988, p. 318)

Hemos analizado como Nozick pretende que se realice su teoría libertaria y como se vio, el Estado mínimo sería el único capaz de llevar a cabo esta empresa. Según él, sólo el Estado mínimo es el que respeta nuestra Libertad y, a su vez, es el único que nos trata como fines en sí mismos y no como medios.

El estado mínimo nos trata como individuos inviolables, que no pueden ser utilizados por otros de cierta manera, como medios o herramientas o instrumentos o recursos; nos trata como personas que tienen derechos individuales con la dignidad que esto constituye. Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, nos permite, individualmente o con quien nosotros escojamos decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudando por la cooperaciones voluntaria de otros que posean la misma dignidad. (Nozick, 1988, p. 319)

Creemos que hasta aquí ya quedan claros los argumentos de Nozick respecto a la teoría del Estado mínimo, la teoría retributiva y la realización de sus ideas en una práctica concreta.

2.9 Libertarismo y Libremercado.

Otro asunto que quisiéramos tocar es la relación entre capitalismo y la teoría Libertaria. Esto, sin duda, genera una gran controversia ya que por un lado es evidente que una noción fuerte de derechos de propiedad podría interpretarse como una defensa al libre mercado. Por el otro lado, Nozick es claro en criticar la teoría de Hayek ya que la considera una teoría pautada. Entonces, ¿Existe alguna filiación directa entre el libre mercado y la teoría libertaria de Nozick?

La respuesta es que no existe una relación directa entre ambas teorías. La razón de esto es que los libertarios no están preocupados de un sistema económico particular, sino más bien de un sistema político que promueva, al máximo, la idea de la Libertad. En este sentido, y como se vio en el principio de este capítulo, existen Libertarios que rechazan la existencia de la propiedad privada. De esta forma, lo fundamental para la teoría Libertaria es cómo se interpreta el concepto de Libertad; si por ejemplo, nos diéramos cuenta que una sociedad capitalista es incapaz de promover la Libertad, un buen Libertario se vería obligado a rechazar el sistema capitalista. En este sentido, comenta Kymlicka:

Para defender la afirmación según la cual el libremercado aumenta la libertad, moralmente definida, los libertaristas deben probar que las personas tienen derecho a la propiedad. Si las personas tienen tal derecho, entonces respetar el libre mercado incrementa la libertad, e impedir que otros usen la propiedad de uno no implica disminuir la libertad de nadie (dado que ninguno tiene derecho a usurpar dicha propiedad). De ahí que el mercado, moralmente definido, aumente la libertad. Sin embargo, éste no es un argumento que, desde la libertad, nos conduzca a los derechos de propiedad. Por el contrario, esta propuesta basada en la libertad presupone la existencia de derechos de propiedad, los cuales sólo incrementan la libertad si tenemos alguna razón previa e independiente para juzgar tales derechos como moralmente legítimos. (Kymlicka, 1995, p. 170)

De esta manera, podemos concluir que la apreciación de que el Libertarismo se relaciona con el capitalismo en falsa o al menos no es una relación necesaria. En lo que sí hay una asociación casi innata es entre anarco capitalistas (o grupos que sostiene que no es necesaria la existencia del Estado, avalan una fuerte noción de los derechos de propiedad y abogan por una economía libre cambista) y el capitalismo. No obstante, entre estas ideas y posiciones Libertarias no existe ninguna relación ya que las posiciones Libertarias avalan y justifican la existencia de un Estado (uno mínimo o ultra mínimo) mientras que estos grupos

anarco capitalistas lo rechazan por completo. En efecto, si se recuerda el capítulo sobre Anarquismo, recordaremos que éstos rechazan la existencia de cualquier Estado, incluido el Estado mínimo.

3. Comentarios finales capítulo

Como pudimos apreciar en las páginas anteriores las ideas de Libertarias no son uniformes existiendo una larga tradición con matices que generan diferentes interpretaciones de esta posición. Existen, por ejemplo, existen Libertarios que rechazan la propiedad privada mientras que otros defienden el sistema capitalista (ambas posturas, por su puesto, manteniendo la finalidad primaria: la Libertad) Sin embargo, pese a esta diversidad de argumentos para defender ideas libertarias, dos son las que podríamos destacar como transversales a todas las posiciones: 1) todas postulan la libertad, fundada sobre una fuerte noción de propiedad sobre uno mismo, como la meta más alta de la filosofía política; y 2) todas estas posturas creen que el Estado no necesariamente viola nuestros derechos.

Posteriormente, analizamos el Libertarismo de Robert Paul Nozick en su libro *Anarquía, Estado y Utopía* (1974) siendo uno de los rasgos más distintivos de este Libertario la defensa de sistemas económicos distributivos no pautados. Aunque esta defensa, en un principio, no es acérrima (ya que existen teorías económicas liberales que son pautadas, por ejemplo, la de Hayek), al poco, andar el lector de la obra de Nozick comenzará a darse cuenta de que el sistema económico que más se ajusta a lo que Nozick llama justicia retributiva es un sistema económico capitalista con una fuerte defensa de la propiedad privada.

Respecto al supuesto que avala que las posiciones que extreman las Libertades individuales tendrían necesariamente una moral egoísta podemos decir que rechazamos esta idea. Como vimos en este capítulo dedicado al Libertarismo de Nozick, él sostiene su posición desde una moral Kantiana o sea, no podemos usar a los seres humanos como medios sino como fines en sí mismo; aun cuando fuera conveniente desde una perspectiva individual. En este sentido todas las ideas de Nozick apuntan a una teoría que derechamente no viole los derechos de las personas. De este modo, no podríamos decir nada respecto al egoísmo moral en las ideas de Nozick. No obstante, sí podríamos argumentar que al menos sus ideas de no se contraponen con el individualismo psicológico.

Respecto al segundo punto sobre la Libertad negativa, creemos que Nozick acepta a cabalidad la idea de que el Estado interfiere con nuestras decisiones. Los argumentos de Nozick, al contrario de los planteamientos de Wolff, sostienen que en general el Estado viola nuestras Libertades; no obstante existe la posibilidad de un Estado, uno ultra mínimo, que sería la excepción que confirma la regla. De hecho la intención de Nozick era poder encontrar un único Estado que no viole los derechos de las personas, ya que todos los anteriores lo habrían hecho.

Por último, quisiéramos destacar dos aspectos que caracterizan a la obra de Nozick. El primero dice relación con la cláusula Lockean; acorde a ésta Nozick puede evitar una serie de problemas derivados de la adquisición de propiedad en el pasado. Y lo segundo, hace alusión al sistema económico capitalista en el sentido de que la afirmación que sostiene que la obra de Nozick defiende fuertemente un sistema económico liberal sería errónea. Nozick pretende encontrar un sistema político en el cual los derechos de las personas no sean violados (ni siquiera los derechos de propiedad), y en función de esto termina apoyando un

sistema económico liberal; aunque esto sería la consecuencia de un sistema que promueva la Libertad y no sería una intención o idea primordial.

CONCLUSIONES

Como creemos que la Libertad es uno de los valores fundamentales de la sociedad contemporánea hemos decidido analizarla en profundidad centrándonos en las dos posiciones que más tratan de acentuar este rasgo en su argumentación. Por otro lado, consideramos que, al menos intuitivamente, es un tanto inconcebible una sociedad sin Estado. Debido a estas dos consideraciones, nos pareció fundamental mostrar la relación existente entre las Libertades y el Estado.

¿Por qué estas posturas, que pretenden maximizar la Libertad, frecuentemente se enfrentan con el Estado? ¿Será menester que si creemos en la Libertad inexcusablemente queramos disminuir el poder del Estado? Sobre lo visto en los anteriores capítulos, no nos cabe duda que las posiciones que más tratan de acentuar el rasgo de la libertad necesariamente se ven enfrentadas con la idea de Estado. Sin embargo, qué significa este hecho ¿las posiciones son similares? ¿tendrán similares argumentos, motivaciones, etc.? En este apartado trataremos de responder a estos cuestionamientos.

Nuestro acercamiento a estas posiciones fue, como lo llama Van Parijs, de una “simpatía crítica”. Hasta aquí hemos mostrado los puntos fundamentales de manera general para poder hacer una comparación alejada de pasiones y juicios políticos desproporcionados.

Antes de continuar con la comparación quisiera hacer una advertencia fundamental. Si bien los títulos de los apartados de cada capítulo no son los mismos, tanto en el caso de Wolff como en el caso de Nozick, esto no implica que no sea posible hacer una comparación adecuada ya que creemos que los argumentos son los mismos en espíritu. Por poner un ejemplo, respecto a la compatibilidad de los autores analizados, Wolff habla de “autonomía” mientras que Nozick habla de “interferencia”. La “autonomía” para Wolff es el acto de no ser intervenido.

Como punto de partida hemos dicho que ambas posturas comparten alguna modalidad de egoísmo moral y una concepción de la Libertad entendida en su corriente negativa según los parámetros de Isaiah Berlin. No es que creamos que efectivamente la comparten, sino más bien, consideramos que ambas ideas han estado en el imaginario colectivo de los comentaristas políticos y es necesario dar cuenta de ello.

Respecto a las hipótesis, rechazamos categóricamente que ambas teorías defiendan algún tipo de moral egoísta. Esto principalmente porque tanto el Anarquismo de Wolff como el Liberalismo de Nozick, se postulan como teorías de justicia en la cual los hombre no pueden ser usados como medios sino que como fines en sí mismo. En efecto, ambos sostienen explícitamente una interpretación ética Kantiana. Entonces, y aunque más adelante volveremos sobre este punto cabe preguntarse ahora: ¿Se puede sostener una ética Kantiana y un egoísmo moral a la misma vez? La respuesta nuevamente es negativa. La teoría ética kantiana sostiene, como se dijo, que los hombres son fines en sí mismo; y el egoísmo moral postula que lo que está bien es dependiente de lo que uno mismo considera “bueno” incluso si es que se usa a otros como medio. Pese a esto, en lo que sí podrían coincidir estas posturas es que ambas compartirían un egoísmo psicológico. Decimos “podría”, ya que si bien no hay ningún argumento que nos permita sostener esto; tampoco hay alguno que lo rechace. De todas maneras, si alguien confirmase esta

similitud claramente sería una similitud incidental y no nos diría nada respecto a algo que puedan compartir tanto Libertarianismo y Anarquismo de manera esencial. Más adelante volveremos sobre el punto de la ética kantiana.

Respecto a la idea negativa de Libertad según las ideas de Isaiah Berlin, creemos que tanto el Anarquismo de Wolff como el Libertarianismo de Nozick están de acuerdo. Ambas posturas abren su argumentación viendo al Estado como violador de libertades y derechos; en otras palabras, interfiriendo con las decisiones de la gente. Mientras el Anarquismo de Wolff no encuentra ningún argumento para sostener la idea de Estado, éste se ve obligado a rechazarlo. Nozick, encuentra sólo un Estado que no violaría las libertades y, por consiguiente, aspiraría a concretizar ese ideal de Estado. Sin embargo, en esta similitud encontramos muchas diferencias ya que claramente existen distintas motivaciones para este rechazo. Parece evidente que Wolff pretende salvaguardar libertades políticas mientras que Nozick está constantemente preocupado por los derechos de propiedad. Esto implica una serie de sutiles diferencias que, a la larga, hacen a estas doctrinas absolutamente disímiles, ya que ambas presentan intenciones y motivaciones en extremo distintas.

Hasta aquí, podemos concluir que nuestra hipótesis no se cumple cabalmente, ya que si bien es cierto, ambas posturas comparten una concepción negativa de la idea de libertad, no podemos sostener lo mismo para el caso de alguna concepción moral egoísta. Para continuar, comentaremos los puntos centrales de la argumentación de Wolff y de Nozick para ver si es que encontramos evidencia específica que nos permita sostener o rechazar las similitudes entre sus planteamientos.

Respecto a la teoría Anarquista, podemos llegar a concordar que lo que tienen en común los distintos tipos teóricos de Anarquismo es la negación del Estado para nuestro futuro. Como se vio en el segundo capítulo, esto puede ser interpretado de distintas maneras, sin embargo, estamos convencidos de que, independiente de la interpretación, esto corresponde a una idea intrínseca de todo tipo teórico de Anarquismo.

Pero ¿Por qué rechazar el Estado para nuestro futuro? ¿Qué hace que los Anarquistas planteen la posibilidad de vivir sin Estado? La respuesta a estas interrogantes es que el Estado ha sido el mayor violador de libertades individuales de todos los tiempos. Peor aún, desde una perspectiva Anarquista, el Estado viola Libertades y coacciona seres humanos bajo una máscara de legalidad moral e institucional. El asunto central, según Wolff, es que no existe una justificación para la existencia del Estado, ya que detrás de esa careta institucional, no existe ninguna obligación moral que nos obligue a obedecer sus mandatos.

Al igual que otros Anarquistas, Robert Paul Wolff, centra su crítica a la autoridad Estatal sobre argumentos netamente políticos. El sostiene que no es moralmente legítimo que una persona o grupo ostente una suprema autoridad sobre otras personas incluso rechaza que exista algún argumento normativo que envista de autoridad al Estado.

Por otra parte, y como no existen argumentos que justifiquen la autoridad del Estado, Wolff apela al concepto de Autonomía, que es el acto de no estar coaccionado por el Estado, es el acto de determinar cuándo y por qué actuar independiente de un poder externo que nos obligue a hacerlo.

Entre estas dos variables, la autonomía y el Estado, se generaría un conflicto: ¿Si los hombres tenemos esta capacidad de actuar sin ser coaccionados entonces para qué necesitamos o al Estado o a cualquier Autoridad? La solución que propone Wolff es que no existe ningún argumento válido para la existencia del Estado, no obstante, se ha pensado que el Estado es la solución correcta debido, principalmente a dos razones; primero, una

cuestión de tradición, el Estado durante mucho tiempo ha existido por lo tanto suponemos que es correcta su presencia; y segundo, tiene que ver con la existencia de un método simple para tomar decisiones; le entregamos una autoridad democrática al Estado para que éste tome decisiones por nosotros. No obstante, según Wolff incluso un Estado democrático representativo viola nuestra autonomía moral. Wolff, sostiene que la única institución política que puede solucionar este problema es la democracia directa y unánime aunque, debido a un tema práctico (el tamaño de las sociedades actuales en términos físico y de población) este tipo de democracia se vuelve impracticable. Debido a esto, el autor se queda sin posibilidad de preservar la autonomía moral y se ve obligado a aceptar que ningún sistema político, ni siquiera el democrático, pueden preservarla. Wolff termina concluyendo que la única posibilidad de preservar la autonomía moral es rechazando la idea del Estado.

En la otra mano, la teoría Nozick también considera que, en general, el Estado viola nuestros derechos y Libertades. Decimos, “en general”, ya que la teoría de Nozick encuentra un único Estado que no violaría nuestros derechos. Este Estado es, según *Anarquismo, Estado y Utopía* (1971), el Estado ultra mínimo. La argumentación para llegar a esta interpretación parte de una situación contrafáctica en la cual nadie violará los derechos de nadie (por lo menos en principio). Esta situación imaginaria es el Estado de Naturaleza propuesto por John Locke. En esta situación, y debido a asociaciones voluntarias, comienzan a conformar pequeñas instituciones (que Nozick llama “asociaciones de protección”) que posteriormente, por medio de un proceso de mano invisible, se convertirán en el Estado ultra mínimo. Lo importante para la argumentación de Nozick es que si se logra encontrar una situación política no estatal que de paso a una situación política Estatal, se podría justificar la existencia de un Estado que no viole los derechos y libertades de las personas. Esto sólo se puede conseguir, según Nozick, si las asociaciones de protección, en un principio, y el Estado, después, logran preservar la propiedad privada de los involucrados. Cualquier otro Estado que ostente funciones más amplias, estará necesariamente violando derechos individuales.

En este sentido, todos aquellos que han querido ver en el Estado funciones distributivas estarían sosteniendo un Estado en el cual se violan derechos de ciertas personas, ya que para distribuir es necesario despojar a algunos de sus bienes. A quienes se les quitan recursos estarán siendo violentados porque el Estado les usurpará bienes con el único argumento de que distribuir es moralmente deseable. En función de esto, Nozick propone que el Estado ultra mínimo sólo debe tener la función de respetar los títulos de propiedad adquiridos por las personas. Así, su teoría se presenta como una teoría histórica (en el sentido de que sí es importante la historia de la transferencia de bienes y recursos) que defiende cómo se produjeron dichas transferencias más que sobre algún sistema de distribución particular.

Hasta aquí, hemos comentado primero, si es que se confirman nuestras hipótesis y segundo, algunos puntos centrales de la obra de Wolff y Nozick. Ahora comentaremos algunas diferencias argumentativas específicas de la obra de estos autores.

Como dijimos, ambas posturas defenderían una ética Kantiana en la cual ningún individuo puede ser tomado como un medio; todos tenemos iguales derechos en cuanto somos fines en sí mismo. Cuando Wolff, por el contrario de lo que sostiene Nozick, declara que el ideal a seguir es el de la democracia directa y unánime está sosteniendo que existe la posibilidad, unánime, de que sea posible violar los derechos de algunas personas, con lo cual se hace depender el concepto de moralidad (entendido de una manera universal) de la unanimidad de tal o cual decisión. Se podría plantear que nadie es tan estúpido para decidir

en contra de su propia autonomía o libertad; pero dejar esta puerta abierta a la unanimidad iría totalmente en contra del espíritu de la ética Kantiana.

Por otra parte, parece fundamental destacar como punto comparativo el hecho de que mientras Wolff se refiere a las sociedades que no han violado nuestros derechos en forma práctica, Nozick lo hace de una forma teórica. En efecto, mientras Wolff encuentra instancias en que las sociedades han vivido bajo un régimen de democracia directa y unánime, no se conforma con este simple hecho ya que en general es poco práctico para las sociedades actuales. Por el otro lado, a Nozick le basta con la sola posibilidad teórica de la existencia de un Estado (uno ultra mínimo) que no viole los derechos de las personas (o la autonomía en términos de Wolff). Esto nos habla, en parte, de que estas teorías se refieren al poder del Estado desde diferentes niveles de análisis.

En lo que sí concordarían tanto las ideas de Wolff como los postulados de Nozick es en el hecho de que mientras más grande es el Estado más viola los derechos y Libertades de las personas. En el caso de Nozick, esto es evidente ya que la solución que él propone es disminuir considerablemente el poder Estado para que de este modo, éste no viole las Libertades de nadie. Por su parte, Wolff, parece más confuso, sin embargo, la afirmación de que la existencia de pequeñas federaciones (algo muy similar a pequeños Estados) prevendría dicha intromisión en las decisiones de las personas nos da argumentos a favor de la idea de que el tamaño del Estado sí importa. Hay que aclarar que cuando hablamos del tamaño del Estado no lo hacemos en términos físicos sino que tiene que ver con el poder de éste sobre las decisiones de sus ciudadanos.

En síntesis, rechazamos la afirmación respecto a que tanto el Anarquismo como el Libertarismo sean similares, no obstante concedemos ciertos puntos de encuentro entre ambas ideas (una interpretación de la Libertad en su forma negativa, una interpretación moral Kantiana, una interpretación de que el tamaño del estado importa, etc.) pero los entendemos como incidentales, afirmando que no es posible generalizarlas en juicios globales ya que en perspectivas, niveles de análisis y motivaciones presentan acentuadas divergencias.

BIBLIOGRAFIA

- Adam Smith, "*La riqueza de las naciones*", estudio preliminar por Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, 2005
- En Internet: <http://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/> Recuperado: 12/15/2008.
- Félix Ovejero Lucas; Josep Lluís Martí Mármol; Roberto Gargarella (compiladores); "*Nuevas Ideas Republicanas. Autogobierno Y Libertad*"; Editorial Paidós, 2004.
- Artículo de Philip Pettit, "Liberalismo y Republicanismo"
- Isaiah Berlin, "*Dos conceptos de libertad y otros escritos*", Alianza editorial, Madrid, 2001.
- John Locke, "*Dos ensayos sobre el gobierno civil*", Ed. Espasa Calpe, 1991, Madrid, España
- John Micklethwait y Adrian Wooldridget, "*Una Nación conservadora: El poder de la derecha en Estados Unidos*"
- John Rawls, "*Collected papers*", Harvard University Press, E.E.U.U, 1999
- John Rawls, "La justicia como imparcialidad: política, no metafísica", en *Revista Política*, núm. 1. Santiago de Chile: Universidad de Chile. ("Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs*, 14, núm. 3 (verano de 1985).
- John Rawls, "*Liberalismo Político*", Editorial Fondo de Cultura Económico, México D.F, 1993 (cuarta edición en español 2003)
- John Rawls, "*Teoría de la Justicia*", Editorial Fondo de Cultura Económico, México, 1991
- John Start Mill, "*El Utilitarismo: un sistema de la lógica*", Editorial Alianza, Madrid, 1984.
- John Stuart Mill, "*Ensayo Sobre la Libertad*", Editorial Mestas, Madrid, 2006.
- Karl G. Ballestrem, "*The radicalims of Robert Paul Wolff*", en www.Jstor.com
- Michael J. Sandel, "*Democracy's Discontent: American in search of a Public Philosophy*", Editorial Harvard University press, 1996.
- Mijail Bakunin, "*Statism and Anarchy*", Ed. Cambridge Texts, Cambridge, U.K, 2002.
- Mijail Bakunin, "*Dios y el Estado*", Ed. Viejo Topo, Madrid. 2007.
- Mijail Bakunin, "*Escritos de filosofía política (compilador G.P Maximonoff)*", Editorial Alianza, Madrid, España, 1990. (Dos volúmenes)
- Mijail Bakunin, "*La libertad (obras escogidas)*", Editorial Mediodía, Buenos Aires, Argentina, 1968.
- Milton y Rose Friedman, "*La libertad de elegir*", Editorial Folio, Barcelona, 1997.
- Pablo Ruiz-Tagle, "*La prioridad del derecho sobre el concepto moral del bien en la Teoría de la Justicia de Jonh Rawls*", Centro de Estudios Públicos, n° 35, Chile, 1989.

- Paul Eltzbacher, "*The Great Anarchists: Ideas and teaching of the seven major thinkers*", Dover Publication, New York, 2004.
- Philippe Van Parijs, "*Qué es una Sociedad Justa?*", Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1992
- Pierre-Joseph Proudhon, "*General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*" Ed. Cosimo Books, New York, 2007.
- Pierre-Joseph Proudhon, "*Principle of Federation*", University of Toronto Press, 1980, Toronto.
- Pierre-Joseph Proudhon, "*What Is Property?*" Ed. University of Toronto Press, 1980, Toronto.
- Piotr Alekséyevich Kropotkin "*Evolution and Environment*", Ed. Black rose books, New York, 2002.
- Quentin Skinner, "*El nacimiento del Estado*", Editorial Gorla, Buenos Aires, 2003.
- Rober Paul Wolff, "*In defense of Anarchism*", University of California Press, E.E.U.U, 1998
- Rober Paul Wolff, "*The poverty of liberalism*", Beacon Press, E.E.U.U, 1969
- Robert A. Dahl, "*La democracia y sus críticos*", Editorial Piados, Buenos Aires Argentina, 1991.
- Robert Nozick, "*Igualdad, envidia, explotación y temas afines*", en centro de estudios públicos, N° 36, 1989.
- Robert Nozick, "*Justicia y orden socioeconómico: teoría del título posesorio*", en centro de estudios públicos, N° 26, 1987.
- Robert Nozick, "*Meditaciones sobre la vida*", Gedisa editorial, Barcelona, 1992.
- Robert Nozick, "*Anarquía, Utopía y Estado*", Editorial Fondo de Cultura Económico, México D.F , 1991
- Ronal d Dworkin, "*La Democracia Posible*", Editorial Paidós, Barcelona, 2008.
- Ronald Dworkin, "*Los derechos en serio*". Editorial Ariel, Barcelona, 1999
- Rudolf Steiner, "*La filosofía de la libertad*", Ed. Rudolf Steiner, Madrid, 1999.
- Shlomo Avineri y Avner De-Shalit. "*Communitarianism and Individualism*". Oxford University Press, Oxford, 1992
- Stuart Hampshire, "*Moral Pública y Privada*". Editorial Fondo de Cultura Económico, México D.F, 1983.
- The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Ground work of the Metaphysics of Morals (New York: Harper & Row, 1973)
- Thomas Hobbes, "*Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*", Editorial Fondo de Cultura Económico, México D.F, 1980.
- Thomas Nagel, "*Rawls y el liberalismo*", en centro de estudios públicos, N° 97, Chile, 2005.||
- Will Kymlicka, "*Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*", Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

Will Kymlicka, *"Filosofía Política Contemporánea"*, Editorial Ariel, Barcelona, 1995

Will Kymlicka, *"La política Vernácula"*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2003.

William Godwin, *"The Inquiry concerning Political Justice, and its influence on General Virtue and Happiness "*; Ed. ebooks@Adelaide, 2009. En Internet: <http://ebooks.adelaide.edu.au/g/godwin/william/enquiry/> recuperado en: 09/09/2009.