

ALGUNAS TEORIAS ALTERNATIVAS SOBRE LA LIBERTAD*

Murray N. Rothbard

La economía utilitarista del libre mercado

A. La filosofía social utilitarista

La economía emerge tímidamente como ciencia o disciplina independiente en el siglo XIX. Desde entonces, su desarrollo ha coincidido, por desgracia, con el predominio del utilitarismo en el campo de la filosofía. Por consiguiente, la filosofía social de los economistas, ya sean los principios del *laissez-faire* del siglo XIX o el estatismo del siglo XX, se ha fundamentado, casi invariablemente, en la filosofía social utilitarista. Todavía hoy día, muchas de las discusiones de la economía política giran en torno a las repercusiones de los “costes sociales” y de los “beneficios sociales” a la hora de tomar decisiones sobre los programas públicos.

No podemos abordar aquí la crítica del utilitarismo como teoría ética.(1) Nuestro interés se centra en el análisis de algunos intentos por emplear la ética utilitarista para proporcionar bases aceptables a las ideas del *laissez-faire*. Nuestra breve crítica se concentrará, por tanto, en el utilitarismo en cuanto que ha sido empleado como fundamento de una filosofía política libertaria o cuasi-libertaria.(2)

En síntesis, la filosofía social utilitarista afirma que es “buena” política aquella que consigue “el mayor bien para el mayor número”: en la que cada persona vale por uno al formar dicho número y en la que por “bien” se entiende la más completa satisfacción de los deseos puramente subjetivos de los individuos en la sociedad. Los utilitaristas, al igual que los economistas (véase más abajo) parecen opinar de sí mismos que son “científicos” y “neutrales” o “libres de juicios valorativos”, y parten del supuesto de que su doctrina les permite asumir posturas virtualmente independientes de los valores. Suponen, además, que, por su parte, no imponen sus propios valores y que se limitan sencillamente a recomendar la máxima satisfacción posible de los deseos y de las necesidades de la masa de la población.

Pero esta doctrina tiene poco de científica y, desde luego, no es neutral. Para empezar, ¿por qué el “mayor número”? ¿Por qué es éticamente mejor seguir los deseos de la mayoría que los de la minoría? ¿Qué es lo que tiene de excepcional el “mayor número”?(3) Imaginemos que en una determinada sociedad la mayoría aborrece y vilipendia a los pelirrojos y que le gustaría enormemente acabar con ellos; imaginemos además que en cada periodo concreto sólo existe un corto número de pelirrojos. ¿Deberemos decir, en tales circunstancias, que es “bueno” para la inmensa mayoría degollar a los pocos individuos de rojizos cabellos? Y si no, ¿por qué no? Así, pues, a la hora de la verdad el utilitarismo no ofrece argumentos convincentes en favor de la libertad y del *laissez-faire*. Como subraya irónicamente Felix Adler, los utilitaristas

declaran solemnemente que el objetivo social es la mayor felicidad para el mayor número, pero no consiguen dar a entender por qué la felicidad del mayor número ha de ser más estimable que la de aquellos a quienes acontece pertenecer al número menor.(4)

En segundo lugar, ¿cómo justificar que cada persona cuente por uno? ¿Por qué no algún sistema de ponderación? También aquí parece que tropezamos con un artículo de fe del utilitarismo poco investigado y, por tanto, poco científico.

En tercer lugar, ¿por qué ha de ser “bueno” sólo la satisfacción de los deseos subjetivos y emotivos de cada persona? ¿Por qué no ha de admitirse una crítica suprasubjetiva de tales deseos? El utilitarismo asume implícitamente que estos deseos subjetivos tienen carácter absoluto y que las técnicas sociales tienen el deber de hacer cuanto esté en su mano para satisfacerlos del mejor modo posible. Ahora bien, la común experiencia humana enseña que estos deseos individuales no son ni absolutos ni inmutables. No están herméticamente precintados contra la persuasión, sea racional o de cualquier otro tipo. La experiencia personal o la capacidad de convicción de otros individuos pueden inducir al pueblo –y de hecho así lo hacen– a que cambie sus valores. Pero, ¿cómo podría ocurrir semejante cosa si todos los deseos y valores individuales son datos inmutables, no sometidos, por consiguiente, a alteraciones subjetivas en virtud de la persuasión intrasubjetiva de otros? Y si estos deseos no son inmutables, si *pueden* cambiar en virtud de los argumentos convincentes de un razonamiento moral, es preciso concluir que *existen* principios morales intersubjetivos mediante los cuales se puede razonar e influir sobre otras personas.

Resulta bastante extraño que mientras los utilitaristas dan por supuesto que la moralidad, lo bueno, es puramente subjetivo, y sólo atañe a cada individuo, admitan por otro lado que estos deseos subjetivos puedan sumarse, restarse y ponderarse a través de los diferentes individuos de la sociedad. Admiten, en efecto, que es posible sumar, restar y medir los costes y beneficios individuales subjetivos (en términos económicos, las “utilidades”) hasta llegar a una “utilidad” o un “coste social neto” que permite a estos utilitaristas aconsejar a favor o en contra de una determinada política social.(5) La moderna economía del bienestar se siente particularmente inclinada a llegar a estimaciones (a veces presentadas como cantidades presuntamente exactas) sobre los “costes” y las “utilidades” sociales. Pero de lo que la economía nos informa correctamente no es de que *los principios morales* son subjetivos, sino de que lo verdaderamente subjetivo son *las utilidades y los costes*: las utilidades individuales son puramente subjetivas y ordinales y, por tanto, resulta ser de todo punto ilegítimo sumarlas y ponderarlas para llegar a una especie de valoración de las utilidades y los costes “sociales”.

B. Los principios de la unanimidad y la compensación

Los economistas utilitaristas se muestran más impacientes y ansiosos aún que sus colegas filósofos por hacer declaraciones “científicas” y “neutrales” o “sin juicios de valores” sobre

los temas de la política pública. Pero si la ética es puramente arbitraria y subjetiva, ¿cómo pueden estos economistas tomar posiciones políticas? Esta parte se propone explorar las vías a través de las cuales presumen los economistas utilitaristas del libre mercado poder favorecer el libre mercado, pero procurando al mismo tiempo abstenerse de adoptar posiciones éticas.(6)

Una de las más importantes variables utilitaristas es el principio de la unanimidad, basado en el criterio del “óptimo de Pareto”, según el cual una política es “buena” si a alguno o algunos les va “mejor” (en términos de bienes capaces de satisfacer las necesidades) con dicha política y a ninguno le va “peor”. Una versión estricta del óptimo de Pareto implica unanimidad: toda persona aceptará una acción gubernamental con la que cree que le irá mejor o, en todo caso, no peor. En los últimos años, el profesor James Buchanan ha subrayado con energía este principio de la unanimidad como base de un mercado libre con acuerdos voluntarios y contractuales. Este principio ofrece grandes atractivos a los economistas “sin juicios valorativos” y deseosos de emitir juicios políticos, porque, con mucha mayor razón que en el caso de la simple mayoría, un economista puede defender con seguridad una economía favorablemente acogida *por todos* los miembros de una comunidad. Pero aunque a primera vista este principio de la unanimidad es atrayente para los libertarios, lleva en su propio núcleo una grieta vital e irreparable: que la bondad de los contratos libres o de los cambios –aprobados por unanimidad– respecto de la situación actual depende enteramente de la bondad o de la justicia de esta situación *en sí misma* considerada. Ahora bien, ni el óptimo de Pareto ni su variante del principio de unanimidad pueden decirnos nada sobre la bondad o la justicia de este *status quo*, ya que se centran tan sólo en el tema de los *cambios frente a* esta situación, es decir, en el punto cero.(7) Y no es esto todo: la exigencia de que los cambios cuenten con aprobación unánime congela forzosamente el *status quo* actual. Si esta situación es injusta o represora, el principio de unanimidad se convierte en un grave obstáculo a la justicia y la libertad, no en un baluarte en el que apoyarse. Los economistas que invocan el principio de unanimidad como un pronunciamiento al parecer neutral a favor de la libertad están emitiendo un juicio de valor masivo y absolutamente intolerable en apoyo de la congelación del *status quo*.

La variante –generalmente aceptada– del óptimo de Pareto conocida como “principio de la compensación” exhibe todas las deficiencias del estricto principio de la unanimidad y añade algunas nuevas de su propia cosecha. Según este principio, una política pública es “buena” si los que salen ganando (en capacidad de satisfacción de sus necesidades) con ella pueden compensar a los que salen perdiendo y obtener además ganancias netas. Por consiguiente, aunque en un primer momento hay quienes pierden capacidad de satisfacción a causa de esta política, ya no los habría cuando se lleva a cabo la compensación. Ahora bien, este principio da por supuesto que es conceptualmente posible sumar y restar las satisfacciones de diferentes personas y medir, por tanto, sus pérdidas y ganancias; y asume también que pueden calcularse con precisión las pérdidas y ganancias individuales. Pero la economía nos informa que las “utilidades”, y, por consiguiente, también las ganancias y pérdidas de “utilidad”, son conceptos psíquicos puramente subjetivos, que los observadores exteriores no pueden medir y ni siquiera estimar. Así, pues, no es posible sumarlas,

restarlas, ponderarlas o compararlas con las de otros, y mucho menos pueden descubrirse las compensaciones precisas. Los economistas concuerdan, en general, en medir las pérdidas psíquicas de “utilidad” mediante el precio monetario de un activo o de una propiedad. Así, por ejemplo, si el humo de las locomotoras de un ferrocarril daña una granja, los compensacionistas suponen que puede calcularse el daño sufrido por el granjero mediante el precio de mercado de la finca. Pero semejante supuesto ignora el hecho de que puede muy bien ocurrir que nuestro granjero sienta hacia su granja un afecto muy superior al precio de mercado. E ignora asimismo que es imposible descubrir qué apego podía sentir el propietario por su tierra. No tiene sentido *preguntárselo* al granjero mismo, porque éste podría jurar que no hay dinero en el mundo con que pagarle: pero podría estar mintiendo. Ni el gobierno ni los observadores exteriores disponen de medios para descubrir la verdad.(8) Bastaría, además, la presencia de *un solo* anarquista militante en la sociedad, cuyas reivindicaciones psíquicas por la desutilidad anímica que le produce la mera existencia y las acciones del gobierno sean tales que no puedan ser compensadas, para echar por tierra la defensa que el principio de compensación hace de las actividades gubernamentales, fueran las que fueren. Y a buen seguro que hay más de un anarquista de este talante.

Un ejemplo de gran importancia –pero no atípico– de las falacias y de la injusta lealtad del principio de compensación hacia el *status quo* lo proporcionó el debate registrado en el Parlamento británico a comienzos del siglo XIX sobre la abolición de la esclavitud. Aquellos primeros partidarios del principio de compensación sostenían que debería indemnizarse a los dueños por las pérdidas de sus inversiones en esclavos. Acerca de este punto, Benjamin Pearson, miembro de la libertaria Escuela de Manchester, declaró que “en mi opinión son los esclavos quienes deberían ser indemnizados”.(9) ¡Justamente! Hay aquí un impresionante argumento a favor de la necesidad de disponer –cuando se invoca la política pública– de algún sistema ético, de algún concepto de justicia. Aquellos de entre nuestros moralistas que sostienen que la esclavitud es delictiva e injusta deberán oponerse siempre y con firmeza a la idea de compensar a los dueños de esclavos y tendrían más bien que exigir de estos dueños compensaciones por los años en que han mantenido oprimidos a sus esclavos. En cambio, los economistas “neutrales” y “sin juicios valorativos”, apoyados en los principios de unanimidad y compensación, ponen implícitamente su inconsistente y arbitrario imprimátur (fruto de un juicio de valor) sobre el injusto *status quo*.

En un fascinante intercambio de opiniones con un crítico del principio de unanimidad, el profesor Buchanan admitía que “defiendo el *status quo*..., no porque me guste, que no me gusta.... Mi defensa se deriva de mi desgana, más aún, de mi incapacidad de hablar de cambios, salvo los que son contractuales por su propia naturaleza. Puedo, por supuesto, renunciar a mis propias ‘nociones’... Pero, sencillamente, esto me supone un esfuerzo inútil...” Resulta trágico que Buchanan, admitiendo que su idea de la ética es una “noción” puramente subjetiva y arbitraria, esté dispuesto a promulgar lo que sólo puede ser, *por su propia naturaleza*, una noción no menos subjetiva y arbitraria: la defensa del *status quo*. Concede que este proceder “me permite dar un modesto paso hacia los juicios o las

hipótesis normativas, a saber, me permite sugerir que los cambios pueden ser potencialmente gratos para todos. Los cambios eficientes de Pareto deben incluir, por supuesto, compensaciones. El criterio, en mi esquema, es el acuerdo.” Pero, ¿dónde encuentra su justificación este “modesto paso”? ¿Qué niveles ha de alcanzar el acuerdo cuando se trata de cambiar un *status quo* posiblemente injusto? ¿No será, tal vez, este modesto paso, una “noción” arbitraria para Buchanan? Y si está dispuesto a llegar a este insatisfactorio límite, ¿por qué no avanzar todavía un paso más y cuestionarse el *status quo*?

Buchanan afirma que

nuestro auténtico objetivo es... tratar de encontrar, localizar, inventar esquemas que puedan recabar unánime o cuasi unánime consenso y proponerlos. [¿Hay algo en el ancho mundo que consiga “cuasi-unanimidad”?] Dado que las personas difieren en muchas cosas, estos esquemas pueden ser muy limitados, lo que les permitirá comprender a ustedes que son pocos los cambios posibles. Y esto implica una defensa indirecta del *status quo*. El *status quo* no tiene ninguna propiedad, salvo que existe y que es todo lo que hay. La idea en la que siempre insisto es que partimos precisamente de este punto, y de ningún otro.(10)

Ha transcurrido ya mucho tiempo desde aquella noble sentencia de lord Acton: “El liberalismo aspira a lo que debe ser, no a lo que es.”(11) Ha tenido aquí la última palabra una crítica de Buchanan, aunque alejada de un libertario o de un liberal del libre mercado: “Por mi parte, no me opongo radicalmente a la búsqueda de soluciones contractuales; pero, a mi entender, estas soluciones no se deben proyectar en un vacío que permita a la estructura de poder del *status quo* mantenerse sin necesidad de someterse a análisis y especificaciones.”(12)

C. Ludwig von Mises y el “laissez-faire” sin juicios valorativos (13)

Vayamos ahora a la postura de Ludwig von Mises en el conjunto de los temas relativos a la praxeología, los juicios de valor y la defensa de la política pública. El caso de Mises es de singular interés porque ha sido, entre todos los economistas del siglo XX, el más intransigente y apasionado partidario del *laissez-faire*, el más riguroso e inflexible defensor de la economía libre de juicios valorativos y el más firme adversario de todo tipo de ética objetiva. ¿Cómo intentó conciliar estas dos posiciones?(14)

Básicamente, Mises ofreció dos soluciones, muy diferentes entre sí, a este problema. La primera configura una variante del principio de la unanimidad, cuyo rasgo esencial consiste en afirmar que un economista no puede decir *per se* si unos determinados programas gubernamentales son “buenos” o “malos”. No obstante, si una determinada política lleva a resultados que, como explica la praxeología, todos los partidarios de dicha política concuerdan en que son malos, entonces el economista neutral tiene justificación suficiente para calificar de “mala” una tal política. En este sentido, Mises escribe:

Un economista investiga si una medida a puede producir el resultado p , para cuya consecución ha sido recomendada, y descubre que el resultado de a no es p sino g , que todos, incluidos los partidarios de la medida a , consideran indeseable. Si nuestro economista expone el resultado de su investigación afirmando que a es una mala medida, no está emitiendo juicios de valor. Se limita a decir que desde el punto de vista de quienes desean alcanzar el objetivo p la medida a es inadecuada.(15)

Y en otro pasaje:

El economista no dice que... la interferencia del gobierno en los precios de un artículo... es impropio, mala o inviable. Lo que dice es que tales interferencias no mejoran sino que empeoran las condiciones, *desde el punto de vista tanto del gobierno como de quienes respaldan las interferencias.*(16)

Hay aquí, sin duda, una ingeniosa tentativa para permitir que los economistas puedan decidir si algo es “bueno” o “malo” sin necesidad de emitir juicios valorativos. Se supone, en efecto, que el economista es solamente un praxeólogo, un técnico, que expone a sus lectores u oyentes lo que *ellos* deben considerar que es una “mala”, política tras haberles manifestado todas sus consecuencias. Pero, aunque ingenioso, el intento es un fracaso total. ¿Cómo llega a saber Mises *qué es lo que* los partidarios de esta política concreta consideran deseable? ¿Cómo puede conocer sus pautas de valor ahora o las que seguirán más adelante, cuando se vean las consecuencias de las medidas políticas? Una de las grandes aportaciones de la economía praxeológica es que los economistas han advertido que *no conocen* ninguna escala de valor salvo las preferencias que cada persona *muestra* a través de sus acciones concretas. El propio Mises subrayaba que “no debe olvidarse que la escala de valores o de deseos sólo se manifiesta a través de las acciones reales. Estas escalas no tienen una existencia independiente de la conducta real de los individuos. La única fuente de donde mana nuestro conocimiento de estas escalas es la observación de las acciones humanas. Todas y cada una de las acciones se hallan en perfecto acuerdo con la escala de valores o deseos, porque no son sino un instrumento para la interpretación de la acción humana.”(17) Si se admite este análisis de Mises, ¿cómo puede *conocer* el economista que existen realmente motivos para recomendar diversas medidas políticas, o cómo valorarán los ciudadanos sus consecuencias?

Así, pues, Mises puede, *en cuanto* economista, mostrar que el control de precios (para usar su mismo ejemplo) desembocará en una imprevista escasez de la oferta de bienes a los consumidores. Pero, ¿cómo puede nuestro autor saber que algunos de los partidarios del control de precios *no desean* precisamente esta escasez? Puede haber socialistas deseosos de recurrir a los controles de precios como paso previo hacia el colectivismo total. Puede haber igualitaristas que prefieren la insuficiencia para que los ricos no puedan emplear su dinero en comprar más productos que los pobres. Puede haber nihilistas impacientes por asistir al espectáculo de la escasez. O puede haber entre la numerosa legión de los intelectuales de nuestros días quienes se lamentan sin cesar ante la “excesiva opulencia” de nuestra sociedad o ante el enorme “derroche” de productos energéticos.

Todos ellos pueden sentirse encantados de que los bienes escaseen. Y hay todavía otros que pueden mostrarse favorables al control precisamente porque saben que provoca escasez, porque así ellos, o sus aliados políticos, disfrutarán de puestos de trabajo bien remunerados o de la capacidad de controlar los precios desde sus burocráticos sillones. Existen estas posibilidades y otras muchas, y *ninguna* de ellas es conciliable con la afirmación de Mises, en cuanto *economista sin juicios valorativos*, de que todos los partidarios del control de precios –o de cualesquiera otras intervenciones gubernamentales– deben admitir, tras haber estudiado economía, que esta medida es mala. De hecho, si Mises concede que puede haber al menos *un* partidario del control de precios o de cualquier otra medida intervencionista que, incluso reconociendo sus consecuencias económicas, está aún, por la razón que fuere, a favor del mismo, entonces, en cuanto praxeólogo y economista, no puede seguir calificando ninguna de tales medidas de “buena” o de “mala”, de “adecuada” ni de “inadecuada”, sin insertar dentro de su política económica afirmaciones que constituyen verdaderos juicios de valor que el propio Mises declara ser inadmisibles en un científico de la acción humana.(18) Dejaría de ser, en efecto, un informador o un reportero técnico de todos los defensores de una determinada política para convertirse en abogado que toma parte activa a favor de uno de los bandos de un conflicto de valores.

Los partidarios de políticas “inadecuadas” pueden aducir otra razón fundamental para negarse a cambiar de opinión a pesar de haber oído o reconocido la cadena praxeológica de sus consecuencias. La praxeología puede, en efecto, mostrar que todos los tipos y especies de intervenciones gubernamentales generan resultados que detesta la *mayoría* de los ciudadanos. No obstante (y esto es una cualificación vital), muchas de estas consecuencias tardan tiempo, algunas de hecho mucho tiempo, en producirse. Ningún economista se ha esforzado tanto como Ludwig von Mises en poner bajo clara luz la universalidad de la *preferencia temporal* en los asuntos humanos, la regla praxeológica según la cual todos desean alcanzar una satisfacción dada *cuanto antes*. Y, por supuesto, en su condición de científico sin juicios valorativos, no puede pretender criticar la *tasa* o la *proporción* de preferencia temporal de cada persona, no puede decir, por ejemplo, que la de A es “demasiado elevada” o la de B “demasiado baja”. Pero, en tal caso, y a la vista de la alta preferencia temporal, los ciudadanos de una comunidad pueden replicar al praxeólogo: “Tal vez esta elevada tasa de política de subsidios lleve al ocaso del capital; tal vez el control de precios genere escasez, pero no me preocupa. Como tengo una elevada preferencia temporal, estimo en más los subsidios a corto plazo, o la satisfacción inmediata de la compra de bienes ahora mismo a precios más baratos que la perspectiva de sufrir las consecuencias futuras.” Y Mises, en cuanto científico sin juicios de valor y contrario a todo concepto de ética objetiva, *no puede* tachar de “mala” semejante posición. No hay modo alguno de que pueda afirmar la superioridad de las reflexiones y las políticas a largo plazo sobre las del plazo corto sin desautorizar los valores de alta preferencia temporal de la gente; y no puede, en buena lógica, hacer tal cosa sin renunciar a su propia ética subjetiva.

A este respecto, uno de los argumentos básicos aducidos por Mises en favor del libre mercado reza que existe “armonía entre los intereses justamente entendidos de todos los miembros de la sociedad de mercado”. De la anterior discusión se desprende claramente

que Mises sólo puede hablar de “intereses” tras haber analizado las consecuencias praxeológicas tanto de la actividad del mercado como de las intervenciones gubernamentales. Se refiere también, y más en particular, a los intereses de la gente “a largo plazo”, ya que, como él mismo constata, “en lugar de ‘intereses rectamente entendidos’ podríamos decir también ‘intereses a largo plazo’”.(19) Pero, ¿qué ocurre con las personas de alta preferencia temporal, que se inclinan más por sus intereses a corto plazo? ¿En virtud de qué puede afirmarse que el largo plazo es mejor que el corto? ¿Por qué los intereses “rectamente entendidos” han de ser necesariamente a largo plazo?(20) Vemos, pues, que la tentativa de Mises por defender el *laissez-faire*, pero manteniéndose a la vez alejado de los juicios valorativos, asumiendo que *todos* los partidarios de la intervención del gobierno abandonarían sus posiciones cuando conozcan sus consecuencias, carece totalmente de fundamento.

En su intento por conciliar su apasionada defensa del *laissez-faire* con la postura científica de mantenerse ajeno a juicios valorativos, Mises se ha adentrado también por otra senda totalmente diferente. Se trata de una posición mucho más compatible con la praxeología, que consiste en reconocer que el economista, *en cuanto tal*, sólo puede describir las concatenaciones de causa y efecto, pero no puede comprometerse en juicios de valor ni defender la política pública. Esta senda conduce a Mises a conceder que el economista, en cuanto científico, no puede abogar por el *laissez-faire*, pero sí puede hacerlo como *ciudadano*. Así, pues, Mises propone, en su condición de ciudadano, un sistema de valores que resulta ser singularmente insuficiente. En realidad, se ve atrapado en un dilema. Como praxeólogo, advierte que no puede (en su condición de economista científico) emitir juicios de valor ni abogar por una determinada política; pero tampoco puede renunciar, sin más, a tener y difundir sus opiniones valorativas. Y así, en cuanto utilitarista (de hecho Mises, al igual que la mayoría de los economistas, es utilitarista en las cuestiones éticas y kantiano en las epistemológicas), lo que hace es enunciar un solo estricto juicio de valor: que desea satisfacer los objetivos de la mayoría de la gente (por fortuna, en esta formulación renuncia a presumir de conocer los objetivos de *todos* los ciudadanos).

Mises explica esta segunda variante en los siguientes términos:

El liberalismo [del *laissez-faire*] es una doctrina política... Y, en cuanto tal (y al contrario que la ciencia económica) no es neutral respecto a los valores y los fines últimos perseguidos por la acción. La doctrina liberal asume que todos los hombres, o al menos la mayoría de ellos, intentan conseguir ciertos objetivos y les proporciona información sobre los medios aconsejables para la realización de sus proyectos. Los paladines de las doctrinas liberales son plenamente conscientes del hecho de que sus enseñanzas sólo tienen validez para quienes confían en sus principios de valoración. Mientras que la praxeología y, por consiguiente, también la economía, emplean el término felicidad y supresión de la insatisfacción en un sentido puramente formal, el liberalismo le da una significación concreta. Presupone que la gente prefiere la vida a la muerte, la salud a la enfermedad,... la abundancia a la pobreza. Y enseña a los hombres a actuar de acuerdo con estas valoraciones.(21)

En esta segunda variante, Mises ha sabido superar con éxito la contradicción intrínseca de ser un praxeólogo neutral y recomendar a la vez el *laissez-faire*. Afirma que los economistas no pueden hacer suya esta recomendación en cuanto tales, pero sí en cuanto “ciudadanos” que quieren emitir sus propios y personales juicios de valor. Pero no quiere limitarse a un simple juicio valorativo *ad hoc*; es de suponer que advierte que la valoración de un intelectual debe ofrecer *alguna* especie de sistema ético que justifique sus juicios. Pero desde el punto de vista utilitarista el sistema de Mises resulta singularmente desangelado: precisamente en cuanto valoración del *laissez-faire* liberal, quiere emitir el *único* juicio de valor que le une a la mayoría del pueblo, en favor de la paz, la prosperidad y la abundancia comunes. De este modo, dado que Mises es contrario a la ética objetiva y le resulta incómodo emitir, incluso como ciudadano, juicios de valor, reduce tales juicios a su nivel más bajo posible. Fiel a su posición utilitarista, su juicio valorativo se limita a declarar que es deseable que se alcancen los objetivos subjetivamente deseados por la mayoría de los ciudadanos.

Un análisis crítico puede detectar varios puntos discutibles en esta posición. En primer lugar, aunque es cierto que la praxeología puede demostrar que el *laissez-faire* llevaría a la armonía, la prosperidad y la abundancia, mientras que las injerencias gubernamentales generan conflictos y empobrecimiento,(22) y aunque es probablemente verdad que la mayoría de la gente siente mayor estima por el primero, no lo es, en cambio, que sean éstos los *únicos* objetivos o valores de los ciudadanos. Este gran analista de la jerarquía en la escala de valores y de utilidades marginales decrecientes debería haber tenido más clara conciencia de que se trata de valores y objetivos que compiten entre sí. La mayoría de la gente puede preferir, por ejemplo, ya sea por envidia o por una errónea teoría de la justicia, una mayor igualdad de las rentas que la que puede alcanzarse en el libre mercado. Hay muchas personas dispuestas a aceptar una menor afluencia de bienes con el objetivo de ir reduciendo poco a poco nuestra presuntamente “excesiva” abundancia. Hay otros que pueden inclinarse por dilapidar a corto plazo el capital de los ricos o de los hombres de negocios, aun admitiendo –pero minusvalorando– sus nocivos efectos a largo plazo, porque tienen una elevada preferencia temporal. Probablemente serán muy pocas las personas de estos grupos dispuestas a llevar tan lejos las medidas gubernamentales que se desemboque en el empobrecimiento y la destrucción total, aunque tal vez esto pueda llegar a ocurrir. Pero una coalición mayoritaria de dichos grupos podría optar por *alguna* reducción de la riqueza y la prosperidad en beneficio de estos o de otros valores. Podrían muy bien decidir que merece la pena sacrificar un poco de riqueza y de producción eficiente a causa del elevado coste de oportunidad de *no* ser capaces de disfrutar de una suavización de la envidia o de la codicia del poder o de la sumisión al poder o, por ejemplo, de la emoción de la “unidad nacional” que se puede producir a consecuencia de una crisis económica (de corta duración).

¿Qué puede replicar Mises si la mayoría de los ciudadanos, tras haber *considerado* todas las consecuencias praxeológicas, opta por un poco –o, para nuestro caso, incluso por un drástico aumento– de estatismo, con el propósito de alcanzar algunos de los objetivos que compiten entre sí? En cuanto utilitarista, *no puede* discutir sobre la naturaleza ética de

los objetivos que aquellos ciudadanos han elegido, ya que debe circunscribirse al *único* juicio de valor de que está a favor de que la mayoría alcance las metas por las que han optado. El único contraargumento que puede aducir, dentro de su propio entramado, es señalar que la intervención del gobierno tiene un efecto acumulativo y que en el futuro la economía tendrá que dirigirse o hacia el libre mercado o hacia el socialismo total que, como la praxeología enseña, desembocará en el caos o en el empobrecimiento brutal, al menos en las sociedades industriales. Pero tampoco esto es una respuesta plenamente satisfactoria. Aunque muchos o casi todos los programas del intervencionismo estatal –y más en concreto el control de precios– son, sin duda, acumulativos, otros no lo son. Además, el impacto acumulativo tarda tanto en producirse que las preferencias temporales de la mayoría pueden sentirse inclinadas a ignorar este efecto, aun teniendo claro conocimiento de sus consecuencias. ¿Y qué, entonces?

Mises intentó recurrir al argumento acumulativo para replicar a la afirmación de que la mayoría de la gente prefiere medidas igualitarias aun advirtiéndole que se producen a expensas de su propia riqueza. Observó, en efecto, que el “fondo de reserva” estuvo a punto de agotarse en Europa y que, por consiguiente, cualquier ulterior medida igualitarista habría tenido una incidencia directa en los bolsillos de las masas a través de un aumento de la presión fiscal. Y daba por descontado que entonces se percibirían con mayor claridad las consecuencias y la masa de la población no soportaría por más tiempo medidas intervencionistas.(23) Pero, en primer lugar, esto no constituye un sólido argumento ni a favor ni en contra de las medidas igualitaristas *previas*. Y, en segundo lugar, *tal vez* pueda convencerse a las masas, pero no existe una seguridad apodíctica de que así sea. Es un hecho indudable que las masas han respaldado en el pasado, y con mucha probabilidad respaldarán también en el futuro, medidas igualitaristas o de signo parecido para alcanzar otros de sus objetivos, aun a sabiendas de que de este modo disminuirán sus rentas y sus riquezas. De ahí que, en su inteligente crítica a la posición de Mises, Dean Rappard puntualice:

¿Estará el elector británico a favor de una fiscalidad confiscatoria sobre las grandes fortunas con la esperanza, ante todo, de que esto redundará en su ventaja material, o con la seguridad de que esta fiscalidad tiende a reducir las desagradables e irritantes desigualdades sociales? En términos generales, ¿no es a menudo, en nuestras modernas democracias, el impulso hacia la igualdad más fuerte que el deseo de mejorar la suerte material?

Y ya en su propio país, Suiza, Rappard señalaba que la mayoría urbana industrial y comercial de la nación había aprobado repetidas veces, en plebiscitos populares, medidas para subvencionar a la minoría campesina, en un deliberado esfuerzo por retrasar la industrialización y, con ello, el aumento de sus propias rentas.

Señalaba asimismo que la mayoría urbana no actuaba así movida “por la absurda creencia de que de este modo aumentaban sus rentas reales”. Al contrario, los partidos políticos sacrificaban “de una manera plenamente deliberada y expresa el bienestar material

inmediato de sus miembros para impedir, o al menos para retrasar de algún modo, la industrialización total del país. Una Suiza más agrícola, aunque más pobre, encarna los deseos prevalentes de la población suiza actual.”(24) La cuestión a destacar es que Mises, tanto en su condición de praxeólogo como de liberal utilitarista, no tiene nada que objetar contra estas medidas estatales, *una vez que* la mayoría de la población ha asumido sus consecuencias praxeológicas y las ha elegido en beneficio de otros objetivos distintos de los de la riqueza y la prosperidad.

Hay, además, otros tipos de intervención estatal que tienen poco o ningún efecto acumulativo y cuya repercusión en la disminución de la producción o de la prosperidad es mínima. Supongamos –y se trata de un supuesto no demasiado inverosímil a la luz de la historia humana– que la mayor parte de una sociedad dada odia y vilipendia a los pelirrojos. Y supongamos además que son muy pocos los de rojizos cabellos. Acto seguido, la gran mayoría de la sociedad decide que sería mucho mejor matar a todos los pelirrojos. Nos hallamos en la situación siguiente: el asesinato de pelirrojos goza de alta estima en las escalas de valor de la gran mayoría de la población. Por otra parte, los pelirrojos son poco numerosos, de modo que su desaparición acarrearía escasas pérdidas de producción en el mercado. ¿En virtud de qué podría Mises rechazar la anterior propuesta, ni como praxeólogo ni como utilitarista liberal? Aunque doy por hecho que la rechazaría.

Mises acomete un nuevo intento para afianzar su posición, pero también esta vez con escaso éxito. Al analizar los argumentos que pretenden justificar la intervención estatal porque favorece la igualdad o por razones morales, los rechaza como “cháchara emocional”. Tras insistir en que “la praxeología y la economía... son neutrales respecto a todo tipo de preceptos morales” y aseverar que “es un hecho histórico, del que no debe existir la menor duda en ninguna teoría económica, que la inmensa mayoría de los hombres prefiere una abundante oferta de bienes materiales a otra menos abundante”, concluye reafirmando en que “a quien no está de acuerdo con las enseñanzas de la economía se le debe refutar mediante un discurso racional, no mediante... el recurso a arbitrarios y presuntos criterios éticos.”(25)

En mi opinión, las cosas no discurrirán así. Mises tiene que reconocer que nadie puede decidir sobre *ningún* tipo de política, sea la que fuere, sin emitir antes un juicio moral o una valoración última sobre ella. Y si esto es así, y si, de acuerdo con Mises, *todos* los juicios de valor y todos los criterios éticos son, en última instancia, arbitrarios, ¿por qué puede denunciar como “arbitrarios” estos *concretos* juicios éticos? Además, difícilmente puede Mises estar en lo cierto cuando desecha estos juicios como “emocionales” si se tiene presente que para él, en cuanto utilitarista, la razón no puede determinar los principios éticos últimos. De donde se deduce que sólo las emociones subjetivas pueden llevar a cabo esta tarea. No tiene sentido que Mises invite a sus críticos a usar “argumentos racionales” negando al mismo tiempo que pueda recurrirse a la razón para fijar los valores éticos definitivos. Y, en fin, Mises *también* tiene que rechazar como no menos “arbitraria” y “emocional” la postura del hombre inclinado, en virtud de estos principios últimos, a favor del mercado libre si tiene en cuenta, antes de adoptar su decisión ética última, las leyes de la praxeología. Ya antes hemos visto que con mucha frecuencia la mayoría de los

ciudadanos persiguen –al menos hasta cierto punto– otros objetivos que van más allá de su simple bienestar material.

Así, pues, aunque la teoría económica praxeológica resulta ser de gran utilidad para proporcionar datos y conocimientos en orden a estructurar una política económica, no basta, por sí sola, para conferir a los economistas la capacidad de formular declaraciones válidas ni para promover una política pública, del signo que sea. Más en concreto, ni la economía praxeológica ni el liberalismo utilitarista de Ludwig von Mises son suficientes para defender con eficacia la causa del *laissez-faire* y de la economía de libre mercado. Para ganar este pleito es preciso desbordar el campo de lo económico y lo utilitarista y establecer una ética objetiva que afirme el valor determinante de la libertad y condene moralmente todas las formas del estatismo, desde el igualitarismo hasta el “asesinato de pelirrojos” y todos los restantes objetivos dictados por el ansia de poder y la satisfacción de la envidia. Para aportar plenos y convincentes argumentos en favor de la libertad no es preciso convertirse en esclavo metodológico de cualquier objetivo que pueda parecer deseable a la mayoría de los ciudadanos.

La libertad negativa de Isaiah Berlin

Uno de los más difundidos y más influyentes tratados actuales sobre la libertad es el salido de la pluma de sir Isaiah Berlin. En su *Two Concepts of Liberty* (1958) defiende la idea de “libertad negativa” –ausencia de interferencias con la esfera de la acción personal– frente a la de la “libertad positiva”, que no se refiere para nada a la libertad, sino al poder o dominio individual efectivo sobre sí mismo y sobre su entorno. A primera vista, el concepto de libertad negativa de Berlin presenta muchos parecidos con la tesis propugnada en este ensayo: que la libertad es la ausencia de interferencias o invasiones físicas coactivas contra las personas y las propiedades individuales. Por desgracia, la vaguedad del concepto de Berlin induce a confusión y no permite la formulación de un credo libertario sistemático y válido.

El propio Berlin, primero en un ensayo y luego en una reedición de la obra original, advirtió y denunció una de estas falacias y confusiones. En *Two Concepts of Liberty* había escrito que “se dice normalmente que soy libre en la medida en que ningún otro ser humano interfiere en mis actividades. En este sentido, la libertad política es sencillamente el área dentro de la cual cada persona puede hacer lo que desea.”(26) Pero como él mismo parafraseó más tarde, “en la versión original de *Two Concepts of Liberty* yo hablaba de la libertad como de la ausencia de obstáculos para la satisfacción de las necesidades de una persona.”(27) Pero, como comprobó más adelante, uno de los graves problemas con que se enfrenta esta formulación es que se puede entender que un hombre es “libre” en la medida en que se extinguen sus deseos y necesidades, en virtud, por ejemplo, de condicionantes externos. En su posterior reconsideración, Berlin admite que “si los grados de libertad fueran una función de la satisfacción de los deseos, yo podría aumentar mi libertad con tanta eficacia satisfaciéndolos como eliminándolos; podría hacer a los hombres (incluido yo

mismo) libres a base de conseguir, mediante condicionamientos, que pierdan aquella parte de sus deseos originales que he decidido no satisfacer.”(28)

En su versión posterior (1969), Berlin suprimió este enojoso pasaje y modificó la redacción original. Ahora se lee: “En este sentido, la libertad política es sencillamente el área dentro de la cual una persona puede actuar sin ser obstaculizada por otros.”(29) Pero tampoco en este nuevo enfoque desaparece el problema. Berlin explica ahora, efectivamente, que lo que él entiende por libertad es “la ausencia de obstáculos para posibles elecciones o actividades”, esto es, obstáculos puestos por las “mudables prácticas humanas”.(30) Y esto, como el profesor Parent observa, está muy cerca de confundir la “libertad” con la “oportunidad”, en suma, de renunciar al concepto de libertad negativa de Berlin para sustituirlo por el concepto ilegítimo de “libertad positiva”. Por tanto, como el citado Parent indica, si X se niega a contratar a Y porque es pelirrojo y no le gusta este color de pelo, es evidente que el primero reduce el campo de oportunidades del segundo, pero no se puede decir que invada su “libertad”.(31) Parent denuncia la frecuente confusión del Berlin posterior entre libertad y oportunidad. Así, Berlin escribe que “la libertad a que me refiero es oportunidad para la acción” (XLII), e identifica el aumento de la libertad con la “maximización de las oportunidades” (XLVIII). Como Parent señala, “los términos ‘libertad’ y ‘oportunidad’ tienen distintos significados”. Una persona puede carecer de *oportunidad* para comprar una entrada para un concierto por numerosas razones (por ejemplo, porque es demasiado cara), pero sigue siendo “libre”, en la plena expresión de la palabra, para comprarla.(32)

La deficiencia fundamental del enfoque de Berlin radicaba, pues, en su errónea definición de la libertad negativa como ausencia de interferencias físicas contra las personas o las propiedades individuales, es decir, contra sus *justos derechos de propiedad*, entendidos en sentido amplio. Al no haber dado con una buena definición, Berlin entra en un área de confusiones y acaba por abandonar prácticamente la auténtica libertad negativa que había intentado establecer para caer –*vellis-nollis*– en el campo de la “libertad positiva”. Más aún: presionado por las críticas que le acusaban de defender el *laissez-faire*, se deslizó hacia ataques frenéticos y contradictorios contra éste, como si fuera algo por su propia esencia perjudicial para la libertad negativa. Y así, escribió que los “males de un *laissez-faire* sin limitaciones conducen a brutales violaciones de la ‘libertad negativa’... incluida la libertad de expresión y de reunión...” Dado que *laissez-faire* significa, justamente, plena libertad de la persona y de la propiedad, que engloba, por supuesto, la libertad de expresión y de reunión como un subgrupo de los derechos de la propiedad privada... es patente que Berlin cae aquí en el absurdo. Y, con parecida falta de lógica, describía, “el destino de la libertad personal durante el reinado del desenfrenado individualismo económico, situación en la que se hallaba hundida la mayoría explotada, sobre todo en las ciudades: sus hijos eran sacrificados en las minas y las fábricas, mientras los padres vivían en la pobreza, la enfermedad y la ignorancia, una situación en la que el disfrute de los derechos legales por parte de los pobres y los débiles... era una odiosa burla.”(33) No es sorprendente que Berlin pase al ataque de libertarios del *laissez-faire* tan

puros y coherentes como Cobden y Spencer y defiende en cambio a otros liberales clásicos tan confusos e incoherentes como Mill y Tocqueville.

Las atronadoras declaraciones de Berlin presentan varios graves y fundamentales problemas. Uno de ellos reside en su total ignorancia de los datos aportados por los historiadores modernos de la Revolución Industrial, como Ashton, Hayek, Hutt y Hartwell, que han demostrado hasta la saciedad que la verdad es que la incipiente industrialización suavizó la situación de pobreza y necesidad extrema de los obreros, incluida la de los niños que trabajaban, y no lo contrario.(34) Pero también a nivel conceptual aparecen graves dificultades. La primera de ellas es que resulta absurdo y contradictorio afirmar que el *laissez-faire* o el individualismo económico haya perjudicado las *libertades* personales; y la segunda, que Berlin abandona real y explícitamente el genuino concepto de la libertad “negativa” en provecho de los conceptos del poder y de la riqueza positivos.

Berlin alcanza la cima (o la sima) de su enfoque cuando ataca directamente a la libertad negativa, acusándola de “haber sido utilizada... para armar a los fuertes, a la gente brutal y sin escrúpulos, en contra de los humanitarios y los débiles... La libertad de los lobos ha significado a menudo la muerte del rebaño. No es necesario insistir, en nuestros días, en la sangrienta historia del individualismo económico y de la desenfrenada competencia del capitalismo.”(35) La falacia fundamental de Berlin en este punto radica en su insistente identificación de la libertad y de la economía de libre mercado con lo que es en realidad su polo opuesto, la agresión coactiva. Obsérvese su uso reiterativo de términos tales como “arma”, “brutal”, “lobos y ovejas”, “historia sangrienta”, todos ellos *exclusivamente* aplicables –si se quiere hablar con propiedad– a la agresión coactiva universalmente utilizada por el *Estado*. Identifica también esta agresión con su valor opuesto, es decir, con el procedimiento pacífico y voluntario de libre intercambio en la economía de mercado. El individualismo económico desenfrenado conduce, por el contrario, a los intercambios pacíficos y armoniosos, que benefician más precisamente a los “débiles”, a las “ovejas”: son éstos últimos –que no podrían sobrevivir en el juego estatalizado de la jungla– quienes más ampliamente participan de los frutos de la economía libre y competitiva. El conocimiento, incluso superficial, de las ciencias económicas, y más en particular de la ley de las ventajas comparativas ricardianas, habría situado a sir Isaiah Berlin en la dirección correcta en este punto de tan vital importancia.(36)

El concepto de coacción de F.A. Hayek(37)

En su monumental obra *The Constitution of Liberty*, F.A. Hayek acomete la tarea de fundar una filosofía política sistemática en defensa de la libertad individual.(38) Su arranque es excelente, cuando describe la libertad como ausencia de coacción, asumiendo así un concepto de la “libertad negativa” mucho más lógico y convincente que el de Isaiah Berlin. Desgraciadamente, aflora un penoso y fundamental defecto en el sistema de Hayek cuando procede a definir la “coacción”. En lugar de entenderla –como se hace en el presente ensayo– como el uso (o la amenaza de uso) invasor de la violencia física contra la persona o la (justa) propiedad de un tercero, la presenta con pinceladas mucho más borrosas e

imprecisas. Dice, por ejemplo, que la coacción es “la presión autoritaria que una persona ejerce en el medio ambiente o en las circunstancias de otra, de tal modo que ésta, para evitar males mayores, se ve forzada a actuar en desacuerdo con un plan coherente propio y a hacerlo al servicio de los fines de un tercero” (p. 38). Y en otro lugar: “La coacción tiene lugar cuando las acciones de un hombre están encaminadas a servir la voluntad de otro; cuando las acciones del agente no tienden al cumplimiento de sus fines, sino a los de otros” (p. 161).

Según Hayek, la “coacción” implica el uso agresivo de la violencia física, pero, por desgracia, este término incluye *también* las acciones pacíficas y no agresivas. Así, afirma que “la amenaza de la fuerza o de la violencia constituye la forma más importante de la coacción, aunque no sean sinónimos, puesto que el recurso a la fuerza física no es el único modo de ejercer dicha coacción” (p. 164).

¿Cuáles son, pues, estos otros “modos” no violentos con los que, en opinión de Hayek, se puede ejercer la coacción? Algunos de ellos se inscriben en el ámbito de las interacciones puramente voluntarias, como serían los casos de un “marido hosco” o de una “esposa marimandona”, capaces de hacer la “vida insostenible a cualquiera salvo que se someta voluntariamente a sus caprichos”. Hayek concede aquí que sería absurdo pedir que se declare ilegal el malhumor o el carácter dominante. Pero lo reconoce sólo en virtud del falso argumento de que de lo contrario se daría “una coacción mayor”. Ahora bien, la “coacción” no es una especie de cantidad que se pueda sumar o restar. ¿Cómo comparar cuantitativamente los diferentes “grados” de coacción, sobre todo cuando estas comparaciones se hacen entre diferentes personas? ¿No existe acaso una fundamental diferencia cualitativa, una diferencia *de género*, entre una esposa gruñona y el uso de la violencia física para rechazar o restringir su desagradable conducta? Parece claro que el problema básico es el uso que hace Hayek del vocablo “coacción”, pues lo entiende como una especie de término híbrido que incluye no sólo la violencia física, sino *también* acciones voluntarias, no violentas ni invasoras, como la acritud de carácter. El punto en cuestión es, por supuesto, que el marido o la mujer de nuestro caso son libres para abandonar a su desabrido consorte y que, si permanecen a su lado, lo hacen en virtud de una opción libre. El carácter gruñón puede ser una grave desventura moral o estética, pero difícilmente puede decirse que sea “coacción” en un sentido similar al de la utilización de la violencia física.

Sólo confusión puede brotar de la mezcla de estos dos tipos de acciones.

Y no sólo confusión, sino contradicción intrínseca. Hayek incluye, en efecto, en su concepto de “coacción”, no sólo la violencia física, es decir, una acción o un intercambio impuesto por la fuerza, sino también ciertas formas de *negativa* pacífica y voluntaria a hacer intercambios. La libertad de intercambiar *implica necesariamente* la libertad equivalente a no hacerlo. Pero para Hayek algunos tipos de *negativa* pacífica a intercambiar son “coactivos”, y los mezcla y confunde con los intercambios forzosos. Afirma en concreto que “indudablemente se dan casos en los que las condiciones de empleo crean oportunidades de ejercer una verdadera coacción. En periodos de mucho paro, la amenaza de despido puede utilizarse para ejercer coacción y conseguir una conducta distinta del

mero cumplimiento de las obligaciones contractuales, una conducta mucho más onerosa y desagradable que la estipulada por las cláusulas entre patrono y obrero. Y en tales condiciones –por ejemplo, las existentes en una ciudad minera– el patrono puede muy bien tratar de una manera enteramente arbitraria, caprichosa y tiránica a quienes no le agradan” (165-166). Ahora bien, “despedir” significa sencillamente que el empleador que invierte su propio capital rehusa hacer más intercambios con una o varias personas. Y puede negarse a ello por varias razones, sin que haya criterios subjetivos que autoricen a Hayek a calificar de “arbitraria” esta conducta. ¿Por qué una razón ha de ser más “arbitraria” que otra? Si lo que Hayek quiere decir es que toda razón que no sea la maximización del beneficio monetario es “arbitraria” ignora la perspicaz intuición de la Escuela Austríaca de que los ciudadanos actúan, también y precisamente en el mundo de los negocios, para maximizar su beneficio “psíquico” más que el monetario y que bajo el primero se incluyen todo tipo de valores, ninguno de los cuales es más –ni menos– arbitrario que los restantes. Parece ser, además, que Hayek da por sobreentendido que los empleados tienen un cierto “derecho” a un empleo fijo, lo que está en abierta contradicción con los derechos de propiedad de los empleadores sobre su propio dinero. Nuestro autor concede que, de ordinario, el despido no es “coactivo”. ¿Por qué, entonces, habría de serlo en situaciones de “elevado desempleo” (en ningún caso creadas por el empleador) o en una explotación minera? Una vez más, los mineros se han desplazado voluntariamente a la explotación y son libres para dejarla cuando lo deseen.

En un error parecido incurre Hayek cuando analiza la negativa de un “monopolista” (el propietario de un determinado recurso) a hacer intercambios. Reconoce que “en el caso de que, por ejemplo, deseara mucho que cierto artista pintase mi retrato y éste rechazase hacerlo a menos que le pagara una fuerte cantidad [¿o si se niega en redondo?] será claramente absurdo decir que estoy sufriendo coacción (165). Pero sí tiene que aplicarse este concepto de coacción al caso del monopolista propietario único del agua de un oasis. “Supongamos que en el oasis se ha asentado un grupo de personas porque piensan que siempre podrán obtener agua a un precio razonable y un buen día descubren, quizá porque los restantes pozos se han secado, que para sobrevivir han de subordinarse a lo que el dueño del primer pozo les exija. Éste sería un caso claro de coacción” (p, 165), ya que el bien o el servicio en cuestión es “esencial para su existencia”. Sin embargo, teniendo en cuenta que este propietario no ha emponzoñado coactivamente los manantiales de la competencia, no puede decirse que “coaccione”; lo que ocurre es que ofrece un servicio vital y que le cabe el derecho o de negarse a vender o de señalar el precio que los clientes deberán pagar. La situación puede ser verdaderamente dramática para los consumidores, como tantas otras en la vida; pero difícilmente podrá decirse que el oferente de un servicio particularmente escaso y vital “coacciona”, tanto si se niega a venderlo como si marca el precio que los compradores tendrán que abonar. Ambas acciones caen dentro del ámbito de sus derechos en cuanto hombre libre y justo dueño del manantial. El propietario del oasis sólo es responsable de la existencia de sus acciones y de sus propiedades; no se le pueden pedir cuentas porque exista el desierto o porque se hayan secado los restantes manantiales.(39)

Imaginemos una situación distinta. Supongamos que en una determinada comunidad sólo hay un médico y que se desencadena una epidemia; sólo él puede salvar la vida de sus numerosos vecinos, una acción ciertamente determinante para su existencia. ¿Les “coacciona” si a) se niega a hacer nada y simplemente abandona la ciudad, o b) exige un precio realmente elevado por sus servicios? Ciertamente no. No hay, por un lado, nada reprochable en el hecho de que una persona cargue sobre sus clientes el valor de sus prestaciones, es decir, lo que aquéllos están dispuestos a pagar. Y a toda persona le asiste, además, el derecho a negarse a hacer algo. Puede tal vez merecer severas críticas éticas o estéticas, pero en cuanto propietario de su propio cuerpo tiene todo el derecho del mundo a negarse a curar o a marcar un alto precio si opta por prestar sus servicios. Afirmar que actúa “coactivamente” implica que sería adecuado y no coactivo que los clientes o sus agentes *obligaran* al médico a atenderlos: en suma, sería justificar su esclavización. La verdad es que toda esclavización, todo trabajo forzoso, debe ser considerado “coactivo” en el pleno sentido de la palabra.

Cuanto llevamos dicho esclarece la grave contradicción en que se incurre cuando se sitúa una actividad o un intercambio forzoso bajo la misma rúbrica de “coacción” que algunas negativas pacíficas a efectuar intercambios.

Como he escrito en otra parte:

Ofrece un tipo bien conocido de “coacción privada” el difuso pero amenazante “poder económico”. Una de las ilustraciones preferidas del ejercicio de este “poder” es el caso del trabajador despedido de su puesto de trabajo.

Contemplemos de cerca esta situación. ¿Qué ha hecho, exactamente, el empleador? *Se ha negado a seguir manteniendo* un cierto intercambio con un trabajador, aunque éste prefería mantenerlo. En concreto, el empleador, *A*, se niega a vender una determinada suma de dinero a cambio de la compra de los servicios laborales de *B*. *B* desea hacer el intercambio, pero *A* no. El mismo principio puede aplicarse a todos los intercambios, a lo largo y ancho de la economía...

El “poder económico” es, pues, en puridad, el derecho a negarse libremente a hacer intercambios. Todas las personas tienen este poder. A todas les asiste el derecho a hacer los intercambios que prefieran.

Debería, pues, ser evidente que el estatismo del “camino intermedio”, que admite que la violencia es mala pero añade que la practicada por el Estado es a veces necesaria para contrarrestar la “coacción privada del poder económico” cae en la trampa de una insufrible contradicción. *A* se niega a hacer un intercambio con *B*. ¿Qué tenemos que decir, o qué debe hacer el gobierno, si *B* echa mano a su revólver y conmina a *A* para que acepte el intercambio? Éste es el punto crucial. Sólo podemos adoptar dos actitudes: o que *B* está cometiendo una acción violenta y es preciso detenerle, o que le asiste el derecho a dar este paso, porque se limita sencillamente a “contrarrestar la sutil coacción” del poder económico esgrimido por *A*. O bien el departamento de defensa corre en ayuda de *A* o se niega deliberadamente a hacerlo, o incluso acude en apoyo de *B* (o hace el trabajo de éste). *No hay componendas*.

B comete un acto de violencia. De esto no hay duda. En los términos de las dos teorías (la libertaria y la que argumenta a partir del “poder económico”), esta violencia o bien es invasora y, por tanto, injusta, o defensiva y justa. Si aceptamos los razonamientos del “poder económico”, tenemos que inclinarnos por la segunda posición; si los rechazamos, deberemos abrazar la primera. Si elegimos la concepción del “poder económico”, deberemos emplear la violencia para combatir toda *negativa* a hacer intercambios; si lo rechazamos, tendremos que emplear la fuerza para prevenir toda violenta *imposición* de intercambios. No hay escape a esta necesidad de elegir entre esto o esto. La “vía intermedia” estatista no puede decir, en pura lógica, que existen, “varias formas” de coacción injustificada. Tiene que elegir la una o la otra y adoptar una postura consecuente. Tiene que confesar que sólo hay una forma de coacción ilegal: o bien la violencia física abierta, o bien la negativa a los intercambios.(40)

Declarar ilegal la negativa a dar trabajo equivale a crear una sociedad de esclavitud generalizada.

Analícemos otro ejemplo que Hayek despacha apresuradamente como *no* coactivo: “Si una dama me invita a las fiestas que da en su casa sólo porque me ajusto a unas determinadas normas de conducta y me visto de un modo determinado... no puede decirse que ejerce coacción sobre mí” (164-165). Pero, como el profesor Hamowy ha demostrado, también este caso podría considerarse como coactivo, aplicando los criterios del propio Hayek. “Podría ocurrir que yo sea una persona muy relacionada con determinados ambientes sociales y que el hecho de no ser invitado a las mencionadas veladas pudiera ocasionar un notable perjuicio a mi nivel social. Además, mi *smoking* está en la tintorería y no me lo devolverán hasta dentro de una semana... y la velada es pasado mañana. En estas circunstancias, ¿no puede decirse que la petición de mi anfitriona de que vaya vestido de etiqueta como condición para entrar en su casa es, de hecho, una coacción, dado que supone una amenaza para una de las cosas que más estimo, mi prestigio social?” Hamowy subraya, además, que si la anfitriona exigiera, como precio por su invitación a la velada, “que tendré que limpiar toda la plata y fregar toda la porcelana usada durante la velada”, Hayek no tendría más remedio que calificar –en virtud de sus propios criterios– este contrato supuestamente voluntario de “coactivo.”(41)

Con el propósito de rebatir la acerada crítica de Hamowy, Hayek añadió más tarde que “para que una acción constituya una coacción es necesario que la decisión del coaccionador sitúe al coaccionado en una posición que éste considera peor que la que tenía antes de la acción.”(42) Pero, como Hamowy señaló en su contrarréplica, esto no libra a Hayek de la necesidad de asumir el evidente absurdo de tener que calificar de “coactiva” la invitación a una velada sujeta a una condición. Pues, “el caso propuesto parece cumplir este requisito; mientras que por un lado es cierto que mi aspirante a anfitriona ha ampliado, en cierto modo, en virtud de su invitación, el campo de mis opciones, la situación *en su conjunto* (incluida mi incapacidad de agenciarme un traje de etiqueta, con la consiguiente frustración) es peor, desde mi punto de vista, que la que disfrutaba antes de la invitación, y

ciertamente peor que la que existía antes de que mi hipotética anfitriona decidiera celebrar una velada en esta fecha específica.”(43)

Hayek se ve, como cualquiera de nosotros, en la precisión de admitir una de estas dos cosas: o circunscribir el concepto de “coacción” estrictamente a la invasión contra la persona o la propiedad de terceros, mediante la utilización (o la amenaza de utilización) de la violencia física o desechar totalmente el término “coacción” y limitarse a definir la “libertad” no como “la ausencia de coacción”, sino como “la ausencia de violencia física agresiva o amenaza de la misma”. Hayek concede que “la coacción puede definirse de tal suerte que la convierta en algo que lo penetre todo y que sea inevitable” (168). Por desgracia, este fracaso de su tentativa “de vía intermedia” para confinar la coacción al ámbito estricto de la violencia invade y desvirtúa todo su sistema de filosofía política. Y no puede salvarlo mediante el intento de distinguir, de manera meramente cuantitativa, entre formas de coacción “suaves” y otras “más severas”.

Otro de los fallos fundamentales del sistema de Hayek radica no sólo en que define la coacción en tales términos que desborda las fronteras de la violencia física, sino en que no acierta a distinguir con suficiente precisión la coacción o violencia “ofensiva” de la “defensiva”. Hay todo un mundo de distancia entre una agresión ofensiva (mediante atraco o robo, por ejemplo) contra otra persona, y la que se ejerce para defender la persona o los bienes y rechazar las agresiones del primer tipo. La violencia ofensiva es criminal e injusta; la defensiva es perfectamente justa y adecuada; la primera invade los derechos de la persona y la propiedad, la segunda los defiende contra esta invasión. Para Hayek, en las “coacciones” sólo hay diferencias de grado o de cantidad. Y así, afirma que “la coacción no puede evitarse totalmente, porque el único camino para impedirlo es la amenaza de coacción” (38).(44) A partir de aquí, agrava aún más su error cuando añade que “la sociedad libre se ha enfrentado con este problema confiando al Estado el monopolio de la coacción, intentando limitar el poder estatal a los casos que sea necesario ejercerlo e impidiendo que dicha coacción se ejercite por personas privadas” (36). Pero aquí no estamos comparando los diversos grados de una masa indiferenciada que podemos llamar “coacción” (incluso aunque la definamos como “violencia física”). Podemos evitar completamente la violencia *ofensiva* anticipándonos a ella mediante la compra de los servicios de agencias de defensa a las que concedemos únicamente el uso de la violencia *defensiva*. No nos hallamos indefensos frente a la “coacción” si la definimos sólo como violencia *ofensiva* (o, alternativamente, si renunciamos totalmente al término mismo de “coacción” y nos atenemos a la distinción entre violencia ofensiva y violencia defensiva).

La segunda crucial sentencia del anterior párrafo de Hayek agrava notablemente su error. En primer lugar, en ningún caso histórico la “sociedad libre” ha “conferido” el monopolio de la coacción al Estado; nunca ha habido nada parecido al “contrato social”. En todos los ejemplos que la historia puede proporcionar, el Estado se ha apoderado, mediante el uso de la violencia ofensiva y de la conquista, de este monopolio de la violencia en la sociedad. Y, además, lo que el Estado detenta no es tanto el monopolio de la “coacción” cuanto más bien el de la violencia *ofensiva* (además de la defensiva). Este monopolio ha sido construido y se mantiene en pie gracias al empleo sistemático de dos formas

específicas de violencia ofensiva: los impuestos para llenar las arcas estatales y la proscripción forzosa de todas las agencias de violencia defensiva que podrían competir con el Estado dentro del territorio de su jurisdicción. Por consiguiente, dado que la libertad requiere la eliminación de la violencia ofensiva en la sociedad (aunque conservando la violencia defensiva contra posibles invasores), el Estado no puede ni podrá nunca justificarse como defensor de la libertad. El Estado asegura su verdadera existencia mediante la doble y omnipresente utilización de la violencia ofensiva contra la genuina libertad y contra la propiedad de los individuos que *se supone* tiene la misión de defender. El Estado es cualitativamente injustificado e injustificable.

Así, los argumentos que da Hayek para justificar la existencia del Estado y su recurso a los impuestos y a otras medidas de violencia ofensiva se basan en la insostenible supresión de la distinción entre la violencia ofensiva y la defensiva y la aglutinación de todas las acciones violentas bajo la rúbrica única de los diversos grados de “coacción”.

Y esto no es todo. En el decurso de la elaboración de su defensa del Estado y de las acciones estatales, Hayek no sólo ha ampliado el concepto de coacción más allá de la violencia física, sino que además restringe indebidamente este mismo concepto de coacción para excluir ciertas formas de violencia física ofensiva. Con el propósito de “limitar” la coacción del Estado (es decir, para justificar las acciones estatales *dentro* de estos límites), afirma que la coacción queda minimizada e incluso ni siquiera existe si los edictos en que se basa no son personales y arbitrarios, sino que se promulgan bajo la forma de normas generales, universales, cognoscibles con antelación (el “imperio de la ley”). Constata así que

La coacción que el poder público debe utilizar para dicho fin se reduce al mínimo y resulta tan inocua como sea posible mediante la subordinación a normas generales conocidas, de forma que en la mayoría de los casos el individuo no necesita ser objeto de coacción a menos que por sí mismo se coloque en una situación como consecuencia de la cual dicho individuo sabe que tal coacción tiene que ocurrir. Incluso cuando la coacción es inevitable, queda privada de sus más dañosos efectos encerrándola dentro de deberes limitados y previsibles o al menos haciéndola más independiente de la arbitraria voluntad de otra persona. Siendo la coacción impersonal y dependiendo en general de reglas abstractas cuyos efectos sobre los individuos no es posible prever en el momento en que se establecieron, incluso los actos coercitivos de la autoridad se convierten en datos sobre los que el individuo puede basar sus propios planes (39).

Hayek describe del siguiente modo su criterio de que el hecho de que puedan ser evitadas hace que las acciones violentas pierdan, al parecer, su carácter de “coactivas”:

Mientras los preceptos que estipulan la coacción no tengan alcance personal, sino que estén forjados de tal manera que se apliquen a todo el mundo de una forma igual en circunstancias similares, no serán distintos de los obstáculos naturales que afectan a los planes humanos. En cuanto que dicen lo que ocurrirá si alguien hace

esto o aquello, las leyes que promulga el poder público tienen, en mi opinión, el mismo significado que las leyes de la naturaleza, y cualquier persona puede aplicar su conocimiento de aquéllas al logro de sus propios objetivos, lo misma que utiliza su conocimiento de las leyes de la naturaleza (172).

Pero, como señala incisivamente el profesor Hamowy: “De aquí se sigue que si el señor X me previene que va a venir a matarme si le compro algo al señor Y, y si los productos que pone a disposición el señor X los puede poner también otro (probablemente el citado señor Y), la acción del tal señor X no es coactiva”, porque puedo evitar comprar al señor Y. Y prosigue: “La posibilidad de evitar una acción no es suficiente, según este criterio, para crear una situación teóricamente idéntica a otra en la que no existe ningún tipo de amenaza. La parte amenazada no es *menos* libre que lo era antes de producirse la amenaza si puede evitar la acción del amenazante. Siguiendo la estructura lógica de esta línea argumentativa, la ‘coacción que surge de una amenaza’ no es un acto coactivo. Si sé de antemano que seré atacado por un grupo de matones si tengo la osadía de entrar en un barrio determinado, y puedo evitarlo, no soy coaccionado por aquellos gorilas... Podría considerarse el citado barrio... del mismo modo que una ciénaga infestada: las dos cosas son evitables, no tienen nada personal contra mí.” En conclusión, no ejercen “coacción”, según Hayek.(45)

Este criterio hayekiano de evitabilidad para determinar si existe o no coacción desvirtúa a todas luces y de forma absurda el concepto mismo de “coacción” y sitúa acciones patentemente ofensivas y coactivas bajo la benigna rúbrica de no coactivas. Y aun así, Hayek intenta excluir de este débil criterio de evitabilidad al gobierno. Concede, en efecto, que los impuestos y el servicio militar no son, ni se supone que sean, “evitables”, pero afirma a la vez que ninguno de los dos es coactivo, dado que “son al menos previsibles y se imponen sin tener en cuenta la manera como el individuo utilizaría sus energías de ocurrir las cosas de otra forma. Precisamente quedan de esta suerte despojados, en gran parte, de la naturaleza dañina de la coacción. Si la necesidad conocida de pagar una cierta cantidad de impuestos se convierte en la base de todos mis planes, si un período de servicio militar es una parte previsible de mi carrera profesional, es indudable que puedo adoptar un plan general de vida de mi propia confección y soy tan independiente de la voluntad de otra persona como hayan aprendido los hombres a serlo en sociedad” (172).

Raras veces se ha manifestado tan abiertamente lo absurdo que resulta querer hacer de las normas generales, universales (“por un igual aplicables”) y predecibles el criterio, o la defensa, de la libertad individual.(46) Esto significa, en efecto, que si hubiera, por ejemplo, un gobierno que decretara que *todas* las personas deberían vivir en esclavitud un año de cada tres, tal esclavitud universal no sería “coactiva”. ¿En qué sentido son las normas generales de Hayek superiores o más libertarias que *cualquier caso concebible* de normas dictadas por el capricho? Imaginemos dos sociedades posibles. La una es gobernada por la vasta red de las normas hayekianas, de general aplicación a todos los ciudadanos, tales como: todos los habitantes serán reducidos a esclavitud uno de cada tres años; a nadie se le permitirá criticar al gobierno so pena de muerte; nadie podrá consumir bebidas

alcohólicas; todos deberán arrodillarse en dirección a La Meca tres veces al día a unas horas determinadas; todos tendrán que llevar un uniforme específico de color verde, etc., etc. Es patente y evidente que tal tipo de sociedad, aun cumpliendo todos los requisitos pedidos por Hayek para que una ley no sea coactiva, es absolutamente despótico y totalitario. Imaginemos, por contraste, la segunda sociedad, totalmente libre, en la que todos y cada uno de los ciudadanos gozan de libertad completa para emplear sus personas y sus propiedades, para hacer intercambios, etc., tal como les plazca, *excepto* que, una vez al año, el monarca (que no tiene literalmente nada que hacer el resto del tiempo) lleva a cabo un acto de invasión arbitraria contra un individuo que ha elegido personalmente. ¿Cuál de las dos debe ser tenida por más libre, más libertaria?(47)

Vemos, en conclusión, que los *Fundamentos de la libertad* de Hayek no pueden proporcionar, bajo ningún concepto, los criterios ni la base de un sistema de libertad individual. A sus profundamente insuficientes definiciones de la “coacción” se añade, en la teoría hayekiana de los derechos individuales, el fallo básico de que –como Hamowy subraya– tales derechos no surgen de una doctrina moral ni de un “cierto orden social independiente y no gubernamental”, sino cabal y precisamente de los poderes públicos. Para Hayek, en efecto, son el gobierno y su imperio de la ley quienes, más que ratificar o defender el derecho, lo *crean*.(48) No tiene, pues, nada de sorprendente que, a lo largo de las páginas de su libro, Hayek haya dado su aprobación a una larga lista de acciones estatales que invaden claramente los derechos y las libertades de los ciudadanos concretos.(49)

Robert Nozick y la concepción inmaculada del estado(50)

El libro *Anarchy, State, and Utopia* (Nueva York: Basic Books, 1974) [tr. esp. de R. Tamayo, FCE, México 1988] es una variante tipo “mano invisible” del intento contractual lockeano por justificar la existencia del Estado, o al menos del Estado mínimo, limitado a las funciones de protección. Partiendo de una situación natural anarquista de libre mercado, Nozick describe al Estado como emergiendo en virtud de un proceso guiado por una mano invisible que no viola ningún derecho, primero bajo la forma de una agencia protectora dominante, luego como un “Estado ultramínimo” y, finalmente, como Estado mínimo.

Antes de embarcarnos en una crítica detallada de las varias fases de Nozick, será conveniente analizar algunas de las graves falacias de su concepción, *cada una de las cuales* bastaría para echar por tierra su intento de justificación del Estado.

Primero, a pesar de su tentativa (6-9) por seguir las huellas de la evolución del Estado, importa mucho comprobar si la ingeniosa construcción lógica de nuestro autor está respaldada por la realidad histórica, es decir, si todos los Estados, o al menos la mayoría de ellos, han surgido *de hecho* al modo nozickiano. Constituye ya de por sí un grave defecto que, al analizar una institución perfectamente anclada en el tejido histórico, Nozick no haga ni una sola mención o referencia a la historia de los Estados actuales. La verdad es que no existe ni una sola prueba de que algún Estado haya sido fundado y haya evolucionado de acuerdo con el esquema propuesto por Nozick. Ocurre más bien lo contrario, esto es, que

hay indicios suficientes de que las cosas evolucionaron de otra manera: de que todos los Estados sobre los que existen datos surgieron en virtud de un proceso de violencia, conquista y explotación: en suma, por caminos de los que el propio Nozick tendría que admitir que violan los derechos individuales. Como escribió Thomas Paine, en *Common Sense*, a propósito del origen de las monarquías y del Estado:

Si levantamos las negras tapas de la antigüedad y rastreamos hasta su primera aparición, no encontraremos en su inicio nada mejor que el principal matón de alguna turbulenta cuadrilla cuyas salvajes maneras o superior astucia le valieron el título de jefe de una pandilla de salteadores y que, al aumentar su poder y extender el campo de sus depredaciones, atemorizó a la gente pacífica e inerme para que compraran su salvación a cambio de frecuentes tributos.(51)

Nótese que el “contrato” implícito en la descripción de Paine tenía el carácter de un “chantaje de protección” coactivo, nada en lo que los libertarios puedan ver algo ni remotamente parecido a un acuerdo voluntario.

Dado que la argumentación aducida por Nozick para justificar la existencia de los Estados –asumiendo que no pasan de ser Estados mínimos– se apoya en su presuntamente inmaculada concepción, y dado que no existe ningún Estado de esta especie, se concluye que ninguno de ellos tiene justificación, *ni siquiera en el caso* de que en un momento posterior se reduzcan a Estados mínimos. Avanzando un paso más, podemos decir que *en el mejor de los casos* el modelo de Nozick *sólo* puede justificar al Estado que haya evolucionado realmente según su esquema de la mano invisible. Le incumbe, por tanto, a Nozick unirse a los anarquistas para reclamar la abolición de todos los Estados actuales y sentarse luego cómodamente a esperar que actúe aquella mano invisible de que nos habla. El único Estado mínimo que, *como mucho*, puede justificar Nozick es el que avanza hacia la futura sociedad anarco-capitalista.

En segundo lugar, incluso admitiendo que algún Estado contemporáneo haya tenido tal supuesta concepción inmaculada, esto no basta para justificar su existencia actual. Todas las teorías del Estado basadas en el contrato social adolecen de una falacia endémica radical, a saber, que los contratos basados en promesas son vinculantes y de ejecución forzosa. En el supuesto (en sí mismo heroico, como es obvio) de que *todos los individuos* entreguen, en un estado de naturaleza, todos o algunos de sus derechos al Estado, los teóricos del contrato social entienden que tal pacto es vinculante ya para siempre. Pero una correcta teoría contractual –denominada por Williamson Evers teoría de “transferencia de títulos”– sostiene que el único contrato válido (y, por tanto, vinculante) es aquel en el que se hace entrega de algo que sea filosóficamente *enajenable* y que *sólo* tienen este carácter específico los títulos de propiedad, de modo que pueda cederse a otras personas su posesión. Pero hay *otros* atributos humanos, concretamente la autoposesión de su voluntad y de su cuerpo, además de los *derechos* a la persona y a la propiedad, que surgen de dicha autoposesión, que son “inalienables” y no pueden, por tanto, ser entregados en virtud de un contrato vinculante. Si, pues, nadie puede ceder su voluntad, su cuerpo o sus derechos en un

contrato de forzosa ejecución, tampoco puede, *a fortiori*, ceder las personas o los derechos de sus descendientes. A esto se referían los Padres Fundadores cuando afirmaban que el concepto de “derechos” es “inalienable” o, como decía George Mason en su Declaración de Derechos de Virginia:

[...] todos los hombres son, en virtud de su naturaleza, iguales e independientes, y tienen ciertos derechos naturales innatos de los que, cuando entran en una sociedad, no pueden ser privados por ningún convenio ni de los que se puede despojar a su posteridad.(52)

Hemos visto, pues, 1) que ninguno de los Estados actuales ha tenido una concepción inmaculada, sino exactamente todo lo contrario; 2) que, por consiguiente, el único Estado mínimo que tal vez *podiera* encontrar justificación es el que surgiría *tras* el establecimiento de un mundo anarquista de mercado libre; 3) que, por ende, y en virtud de su propio razonamiento, Nozick debería convertirse en anarquista y pararse a esperar que actúe la invisible mano nozickiana, y 4) que *incluso en el caso* de que algún Estado hubiera tenido un origen sin mancha, las falacias de la teoría del contrato social implican que ninguno de los Estados actuales, ni siquiera los mínimos, puede tener justificación.

Pasemos ahora al análisis de las diversas etapas nozickianas, y más en particular a la presunta necesidad y la moralidad de los caminos por los que estas diferentes etapas avanzaron a partir de los estadios precedentes. Nozick comienza por asumir que toda agencia protectora anarquista se comporta moralmente, sin agresividad, esto es, “intenta, de buena fe, actuar dentro de los límites de la ley natural de Locke” (17).

En primer lugar, Nozick da por supuesto que cada agencia protectora exigiría de cada uno de sus clientes la renuncia al derecho a medidas de represalia privada contra la agresión, y que se negaría a protegerles frente a las contrarrepresalias (15). Tal vez sí, tal vez no. Esto dependería de las diferentes agencias protectoras existentes en el mercado y, desde luego, no es de por sí evidente. Es posible, pero no probable, que deseen verse superadas por la competencia de otras agencias que no ponen tales restricciones a sus clientes.

A continuación, Nozick pasa a estudiar las disputas entre los clientes de diferentes agencias de protección. Describe tres posibles escenarios. Dos de ellos (y parte del tercero) implican batallas físicas entre las agencias. Para empezar, ya la existencia misma de tales escenarios contradice el supuesto nozickiano de la buena fe, de la conducta no ofensiva *de cada* una de las agencias, puesto que si hay combates al menos una de ellas lleva a cabo una agresión. Además, desde el punto de vista económico, sería absurdo esperar que las agencias se combatan físicamente entre sí; tan belicosos procedimientos podrían alejar a los clientes y serían, por añadidura, demasiado costosos. Resulta disparatado pensar que, en el mercado, las agencias protectoras no se pongan de acuerdo antes de que las personas privadas apelen a los tribunales o a juntas de arbitraje a las que tendrían que acudir para resolver una disputa. De hecho, una parte sustancial de los servicios de protección o de asistencia jurídica que las agencias o los tribunales privados pueden ofrecer a sus clientes es

que pueden llegar a acuerdos para presentar sus alegaciones ante ciertos tribunales de apelación o ciertos árbitros o grupos de arbitraje.

Volvamos ya al tercero y esencial escenario de Nozick. De él escribe que “las dos agencias... acuerdan resolver por medios pacíficos los casos en los que tienen opiniones divergentes. Conviene en nombrar un tercer juez o tribunal, al que acudirán cuando tengan puntos de vista dispares, y cuyas decisiones acatarán. (Pueden también fijar normas que determinen qué agencias tienen jurisdicción y en qué circunstancias)” (16). Hasta aquí todo va bien. Pero se da a continuación un salto gigantesco: “Surge, *pues*, un sistema de tribunales de apelación que concierta las reglas... Aunque son varias las agencias que actúan, existe un sistema judicial federal unificado del que todos son miembros.” Me permito señalar que este “*pues*” es de todo punto ilegítimo y que el resto es un *non sequitur*.(53) El hecho de que cada una de las agencias de seguridad acuerde con todas las restantes someter sus disputas a cortes de apelación o de arbitraje particulares *no* implica “un sistema judicial federal unificado”. Al contrario, podría ocurrir, y probablemente ocurriría, que habría que elegir cientos, tal vez miles, de árbitros o jueces de apelación, sin que se tuviera que considerar que forman parte de un “sistema judicial”. No es necesario, por ejemplo, prever o establecer un Tribunal Supremo unificado para dirimir los pleitos. Dado que todo litigio tiene dos partes, y sólo dos, únicamente es necesaria una tercera parte, llámese juez o árbitro. En el momento actual hay en los Estados Unidos más de 23.000 árbitros profesionales, y serían probablemente varios miles más si se aboliera el actual sistema público de tribunales. Cada uno de estos árbitros podría desempeñar la función de apelación o arbitraje.

Nozick afirma que de la anarquía emerge inevitablemente, como guiada por una mano invisible, una agencia de seguridad *dominante* en cada área territorial, que incluiría prácticamente a todas las personas residentes en la zona. Pero ya hemos visto que carece de validez el soporte principal de esta conclusión. Y carecen también de valor los restantes argumentos de Nozick en favor de esta deducción. Escribió, por ejemplo, que “a diferencia de otros bienes que se evalúan en términos comparativos, no puede existir una competencia máxima entre los diversos servicios de protección” (17). ¿Por qué *no puede* existir (afirmación sin duda muy fuerte)? En primer lugar, según Nozick, porque “la naturaleza del servicio haría que las diferentes agencias... desencadenasen un violento conflicto entre cada una de ellas” en lugar de competir por los clientes. Pero, como ya hemos visto, el supuesto de este conflicto no es correcto. Para empezar, porque, de acuerdo con el propio razonamiento de Nozick, las agencias no actuarán agresivamente y, luego, porque, según su tercer escenario, cada una de ellas establecerá acuerdos con las restantes para una solución pacífica de los conflictos. El segundo argumento de Nozick a favor de esta aseveración es que “dado que el valor de lo que es inferior al producto máximo disminuye de una manera inversamente proporcional al número de los que buscan dicho producto, los clientes no se contentarán siempre con el bien menor y las compañías competidoras se verán atrapadas en una espiral decreciente.” Pero, ¿por qué? Nozick lanza aquí afirmaciones sobre la economía de un mercado de protección que carecen de todo fundamento. ¿Por qué hay una “economía de escala” en el negocio de la protección que en opinión de Nozick lleva

inevitablemente a un monopolio cuasi-natural en cada área geográfica? No hay para ello razones evidentes. Al contrario, todos los hechos –y aquí tienen tanta y tan directa importancia los acontecimientos de la historia del pasado como los de la presente– señalan claramente la otra dirección. Hay, como acabamos de indicar, varias docenas de millares de árbitros profesionales en Estados Unidos; hay asimismo decenas de miles de abogados y jueces y un amplio número de agencias de seguridad privadas que proporcionan guardias, vigilantes nocturnos, etc., sin que se perciba la presencia de ningún tipo de monopolio geográfico natural en ninguno de estos campos. ¿Por qué habría de surgir de las agencias de seguridad bajo el anarquismo?

Si contemplamos las aproximaciones a los tribunales anarquistas y a los sistemas de protección en la historia, descubrimos un gran número de pruebas de la falsedad de la afirmación de Nozick. Durante cientos de años, las ferias de Champaña fueron el mayor mercado internacional de Europa; un buen número de tribunales, formados por comerciantes, nobles, eclesiásticos, etc., competían por ganarse a los clientes; de aquí no sólo no surgió una agencia dominante sino que tampoco se sintió la necesidad de tribunales de apelación. Durante mil años, hasta la conquista de Cromwell, la antigua Irlanda disfrutó de un sistema de numerosos juristas y escuelas jurídicas y de múltiples agencias de protección que competían dentro de unas concretas áreas geográficas, sin que ninguna de ellas llegara a alcanzar una posición de dominio. Tras la caída del Imperio Romano, diversas tribus bárbaras que coexistieron en un mismo espacio sentenciaban pacíficamente sus disputas *dentro* de cada área; los individuos de las diversas tribus se amparaban en su propia ley, y las sentencias se acordaban, en tribunales pacíficos, entre aquellas leyes y tribunales. En nuestros días de moderna tecnología y de transportes y comunicaciones a bajo coste, resultaría aún más fácil competir por encima de las fronteras geográficas. Agencias de protección como “Metropolitan”, “Equitable”, “Prudential” podrían fácilmente abrir sucursales en amplios espacios geográficos.

Las posibilidades para llegar a un monopolio natural parecen ser mayores en el campo de los *seguros* que en el de la protección, porque una amplia concentración de los primeros tendería a reducir las primas. Y, sin embargo, es un hecho patente que se registra una gran competencia entre las diversas compañías aseguradoras y que aún sería mayor de no existir las limitaciones de las regulaciones estatales.

Así, pues, la afirmación de Nozick de que en cada área geográfica acabará por imponerse una agencia dominante ofrece un claro ejemplo de ilegítima tentativa por decidir *a priori* lo que hará el mercado libre, una tentativa que revela un conocimiento muy superficial de la historia de las realidades y de las instituciones concretas. *Cabe imaginar*, por supuesto, la posibilidad de que en una determinada zona geográfica se instale una agencia de protección dominante, pero no es muy probable. Y, como señala Roy Childs en su crítica a Nozick, incluso aunque surgiera, difícilmente llegaría a constituir un “sistema federal unificado”. Childs indica también, y con razón, que aglutinar todos los servicios de protección y denominarlos un monopolio unificado tendría tan poca justificación como agrupar a todos los cultivadores y productores de alimentos que actúan en el mercado y afirmar que tienen un “sistema” o “monopolio” de producción alimentaria.(54)

Ley y Estado son, además, dos magnitudes conceptual e históricamente separables. En una sociedad de mercado anarquista habría ley, pero no Estado. La forma *concreta* de las instituciones legales anarquistas –jueces, árbitros, métodos de procedimiento para resolver los conflictos, etc.– se desarrollaría en virtud del proceso de la mano invisible del mercado, si bien todas las agencias judiciales deberían acordar y asumir un código civil básico (con la exigencia de que nadie invada las personas y las propiedades de terceros). También, y de igual manera, todos los jueces competidores tendrían que ponerse de acuerdo sobre el modo de aplicar y ampliar los principios básicos de las leyes consuetudinarias o de la legislación común.(55) Pero esto último, insistamos, implicaría que no existe un sistema legal unificado ni una agencia de protección dominante. Las agencias que transgredieran el código libertario básico serían claramente ilegales y agresoras. El propio Nozick concede que, al carecer de legitimidad, es muy probable que no existiera en una sociedad anarquista este tipo de agencias fuera de la ley (17).

Pero sigamos admitiendo que, por improbable que parezca, llega a instalarse una agencia de protección dominante. ¿Qué haríamos en tal caso para avanzar hacia el Estado ultramínimo de Nozick sin violar los derechos de nadie? En las pp. 55-56 de su libro, Nozick describe la situación en que se encuentra la agencia protectora dominante cuando otras agencias privadas toman temeraria y poco fiablemente, mediante procedimientos más o menos discutibles, represalias contra sus clientes. ¿Tiene dicha agencia dominante derecho a defender a sus protegidos contra estas temerarias acciones? Nozick afirma que le asiste el derecho a prohibir procedimientos que ponen en peligro la seguridad de sus clientes, y que esta prohibición establece, *por sí misma*, el “Estado ultramínimo”, en el que una agencia obliga coactivamente a todas las restantes a respetar los derechos individuales.

Pero afloran aquí, ya desde el inicio, dos problemas. En primer lugar, ¿qué ha ocurrido para llegar al estadio de la solución pacífica de los conflictos del tercer escenario? ¿Cómo se ponen de acuerdo la agencia dominante y las restantes agencias privadas para arbitrar o sustanciar sus litigios, a ser posible ya antes de que se produzcan? ¡Ah! Volvemos a tropezar aquí con la curiosa cláusula nozickiana del “así, pues”, que incorpora los referidos acuerdos voluntarios a un “sistema judicial federal unificado”. En suma, siempre que la agencia dominante y las privadas diriman sus disputas por anticipado, Nozick se cree autorizado a llamarlo “una sola agencia”, porque, por definición, para él no puede darse un arreglo pacífico de las disputas si no se produce un movimiento de avance hacia el monopolio preceptivo del Estado ultramínimo.

Pero supongamos también, para prolongar la línea de este razonamiento, que admitimos la definición nozickiana de “una sola agencia”, pasando por alto que se da aquí una petición de principio. ¿Actúa esta agencia dominante dentro de justos límites al declarar ilegales a sus competidores? Por supuesto que no, aunque con ello intente evitar luchas sangrientas. Son numerosos los casos en que las agencias privadas pueden impartir justicia entre sus *propios* clientes, que no tienen nada que ver con los clientes de la agencia dominante. ¿En qué imaginable derecho puede apoyarse la agencia dominante para declarar ilegales los arbitrajes pacíficos entre clientes de agencias privadas que no tienen ninguna repercusión en sus clientes *propios*? La respuesta es: en ninguno. Por tanto, cuando declara

ilegales a sus competidores, está violando los derechos de éstos y de sus clientes actuales o potenciales. Además, como Roy Childs destaca, esta decisión de reforzar su monopolio tiene muy poco que ver con la mano invisible: es una decisión *consciente*, claramente visible. Y así se la debe tratar.(56)

La agencia dominante, afirma Nozick, tiene el derecho a prohibir o paralizar las actividades “temerarias” emprendidas por las agencias privadas. Pero, ¿qué decir de estas últimas? ¿No les asiste un igual derecho a bloquear las actividades temerarias de la agencia dominante? ¿Y no sobrevendría entonces una guerra de todos contra todos, echando por tierra el tercer escenario y produciendo, inevitablemente, agresiones contra derechos en el curso de los enfrentamientos? ¿Dónde quedan aquellas actividades morales del estado de naturaleza que, según Nozick, se dan a lo largo del proceso? Además, como Childs señala, ¿qué decir del riesgo que implica la implantación forzosa de una sola agencia de protección? En palabras de este autor: “¿Cómo controlar su poder? ¿Qué ocurre si asume en el futuro nuevos poderes? Dado que es un monopolio, es ella, y solamente ella, la que juzga y sentencia los litigios sobre sus funciones. Como los procesos judiciales esmerados y detallados son costosos, existen todos los motivos del mundo para suponer que las cosas discurrirán con menos esmero cuando no hay competencia, aparte el hecho de que sólo la agencia dominante puede juzgar la legitimidad de sus propios procedimientos, como Nozick declara de manera expresa.”(57) Las agencias competidoras, ya sea real o sólo potencial su competencia, no sólo aseguran una protección de alta calidad a precios más bajos que los del monopolio obligatorio, sino que proporcionan además auténticos controles y equilibrios de mercado contra cualquier otra agencia que esté a punto de caer en la tentación de actuar ilegalmente, es decir, de atacar a las personas o las propiedades de terceros, sean o no clientes suyos. Si una agencia, entre otras muchas, actúa fuera de la ley, existen otras en su entorno que le presentarán batalla y acudirán en defensa de los derechos de sus clientes. Pero, ¿cómo proteger a alguien contra el Estado, sea mínimo o ultramínimo? Si se nos permite invocar aquí de nuevo la memoria histórica, los terroríficos anales de los crímenes y asesinatos cometidos por el Estado a lo largo de los tiempos dan muy poco margen de confianza a la pretensión de que no es peligrosa la naturaleza de las actividades estatales. Me permito afirmar que los peligros de la tiranía del Estado son mucho más inquietantes que los que se pueden derivar de un par de procedimientos poco fiables de las agencias de defensa de la competencia.

Y no es esto todo. Una vez que se permite ir más allá de lo que exige la estricta defensa frente a un acto patente de agresión actual, puede utilizarse la fuerza contra algo o alguien por sus actividades “peligrosas”; y entonces el cielo es el límite y ya no existen en realidad restricciones para los ataques a los derechos de terceros. Si se admite que el “temor” de alguien ante las actividades “peligrosas” de otros es motivo suficiente para emprender acciones coactivas, *toda* tiranía queda justificada y el “Estado mínimo” de Nozick se convierte rápidamente en un “Estado máximo”. Afirmo que no existe en la teoría nozickiana una frontera que impida seguir avanzando desde el Estado ultramínimo al máximo y totalitario. No existen limitaciones para las llamadas detenciones o restricciones preventivas. Y, por supuesto, la sugerencia de Nozick, más bien grotesca, de ofrecer

“compensaciones” bajo la forma de “reuniones en centros de rehabilitación” es de todo punto insuficiente para evitar el espectro del totalitarismo (142 ss). Un par de ejemplos: Tal vez el grupo social donde más extendida está la delincuencia en los Estados Unidos sea, en la actualidad, entre los adolescentes de raza negra. El riesgo de comisión de delitos es mucho mayor entre los miembros de este grupo social que en cualquier otra edad, clase o color. ¿Por qué no encarcelar a todos estos muchachos, hasta que alcancen aquella edad en que el riesgo disminuye? Doy por supuesto que los “compensaríamos” proporcionándoles alimentos sanos, vestidos, patios de recreo y enseñándoles a realizar actividades útiles en los “puntos de reunión” de los campos en que se encuentran arrestados. Y si no lo hacemos, ¿por qué no? Otro ejemplo: El argumento más importante aducido en pro de la Prohibición fue el hecho, innegable, de que los actos delictivos, las negligencias, las infracciones de tráfico son significativamente más numerosos bajo la influencia del alcohol que cuando las personas están sobrias. Siendo así, ¿por qué no prohibir las bebidas alcohólicas, reduciendo de este modo el riesgo y el temor y “compensando” tal vez a las infortunadas víctimas de la ley con la oferta de saludables zumos de frutas financiados con los impuestos? ¿O aquel infame plan del doctor Arnold Hutschneker de “identificar” a los presuntos criminales futuros ya en la escuela para encerrarlos y proceder a los adecuados lavados de cerebro? Y si no se hace, ¿por qué no? Asumo que a este ¿por qué no? sólo puede dársele una respuesta, que no debería resultar novedosa para los libertarios que parecen creer en los derechos individuales inalienables, a saber, que no existe ningún *derecho* a coaccionar a nadie, salvo que esté perpetrando en este momento y directamente un acto *abierto* de agresión contra otros derechos. Cualquier renuncia a este criterio, para incluir la coacción contra “riesgos” remotos, es dar el visto bueno a agresiones intolerables contra los derechos de otras personas. Y es, además, pasaporte hacia el despotismo sin restricciones. Todo Estado fundamentado sobre *estos* principios ha sido concebido no de manera inmaculada, es decir, sin interferir en los derechos de nadie, sino mediante salvaje violación.

Por tanto, incluso en el caso de que los riesgos fueran calculables, incluso admitiendo que Nozick pudiera proporcionarnos un punto claro y nítido a partir del cual los actos son ya “demasiado” peligrosos, su rito del paso de la agencia dominante al Estado ultramínimo sería agresivo, invasor e ilegítimo. Pero es que, además, como Childs ha señalado, no existe método alguno para medir y cuantificar la probabilidad de tales “riesgos”, y mucho menos aún el miedo que suscitan (pues ambas cosas son puramente subjetivas).(58) Los únicos peligros que pueden medirse se basan en esas raras situaciones –como la lotería o la ruleta– en las que los eventos acontecen al azar, son estrictamente homogéneos y se repiten numerosas veces. Pero tales condiciones carecen de aplicación para la inmensa mayoría de las actividades humanas, de modo que no existe una medida clara del riesgo.

Esto nos lleva al concepto –extremadamente útil– de Williamson Evers sobre la “adecuada asunción de riesgos”. Vivimos en un mundo de inevitables e inconmensurables variantes de incertidumbres y riesgos. En una sociedad libre, con plena posesión de derechos individuales, es cada ciudadano concreto el que decide la asunción de los riesgos que le parecen adecuados respecto de su persona y de las propiedades que posee con justos

títulos. Nadie tiene derecho a coaccionar a ningún otro para que reduzca sus riesgos; hacer tal cosa sería agresión e invasión, que debería ser justamente bloqueada y castigada por el sistema legal. Todo el mundo puede, por supuesto, en una sociedad libre, tomar las precauciones que desee para reducir su nivel de riesgo, mientras no invada los derechos o las propiedades de terceros. Puede, por ejemplo, suscribir pólizas de seguro, coberturas contra cambios de precios, fianzas de cumplimiento de contrato, etc. Pero todo esto es voluntario y en ninguna de estas acciones hay imposiciones ni monopolios forzosos. Como Roy Childs afirma, toda intervención coactiva en la provisión del mercado frente a los riesgos aleja la provisión social para riesgos del nivel óptimo y, por tanto, *augmenta* dichos riesgos para el conjunto de la sociedad.(59)

Un ejemplo de agresión contra los derechos de propiedad que cuenta con la aprobación de Nozick (55n) es el relativo a un terrateniente privado rodeado de otros propietarios hostiles que no le permiten el paso. A la réplica libertaria de que todo propietario razonable debería haber comprado primero a los propietarios que le rodean el derecho de acceso, opone el caso de que se halla cercado por tan numeroso grupo de enemigos que es incapaz de trasladarse a ninguna parte. Pero el problema reside en que no hay aquí tan sólo una cuestión de propiedad de la tierra. Supongamos que, no sólo en una sociedad libre, sino también en la actual, una persona concita hasta tal punto la animadversión de todos los demás ciudadanos que nadie quiere entrar en tratos con él, ni permitirle el acceso a su propiedad. La única respuesta posible es que tiene que asumir sus propios riesgos. Todo intento por romper mediante coacción física este boicot voluntario es agresión ilícita contra los derechos de los boicoteadores. Este sujeto haría mucho mejor en buscarse amigos o, como último recurso, comprarse aliados con la mayor rapidez posible.

¿Cómo pasa Nozick desde el Estado “ultramínimo” al “mínimo”? Sostiene que el Estado ultramínimo está moralmente obligado a “compensar” a los compradores a quienes se les prohíbe acudir a los servicios de agencias privadas proporcionándoles sus propios servicios de protección –y a convertirse, *por tanto*, en una especie de “vigilante nocturno”, es decir, en Estado mínimo.(60) En primer lugar, esta decisión es enteramente deliberada y visible, de modo que no se puede atribuir tranquilamente todo el proceso a una mano invisible. Pero además –y esto es más importante– el principio de compensación de Nozick es, precisamente en su configuración filosófica, todavía peor, si esto es posible, que su teoría del riesgo. Para empezar, la compensación, en la doctrina del castigo, es simplemente un método que intenta indemnizar a la víctima de un delito; bajo ningún concepto se la puede entender como aprobación moral del delito en sí. Nozick se pregunta (57) si los derechos de propiedad significan que se le permite a la gente llevar a cabo acciones invasoras “en el supuesto de que se compense a las personas cuyos límites se han cruzado”. Frente a su opinión, la respuesta debe ser negativa en todos los casos. Como Randy Barnett señala en su crítica a Nozick, “en contra del principio de compensación de Nozick, deben prohibirse todas las violaciones de derechos. Esto es lo que significa derecho”. Y “si bien el pago voluntario del precio de una compra permite hacer intercambios, la compensación no convierte en permisible ni justifica una agresión.”(61) Los derechos jamás deben ser transgredidos. Y punto. La compensación es simplemente un método de restitución,

indemnización o castigo una vez realizada la acción. Jamás se me debe permitir invadir arrogantemente el hogar de otro y romper su mobiliario sólo porque estoy dispuesto a “compensarle” después.(62)

En segundo lugar, no hay modo de saber, en cada caso, qué compensación se supone que se debe dar. La teoría de Nozick depende de que las escalas de utilidad de la gente sean constantes, mensurables y cognoscibles para los observadores exteriores. Y ninguna de estas condiciones se cumple en nuestro caso.(63) La teoría austríaca del valor subjetivo nos indica que las escalas de utilidad de las personas están siempre sujetas a cambios y que ningún observador exterior puede medirlas ni conocerlas. Si compro un periódico por 15 centavos, todo lo que podemos saber sobre mi escala de valores es que, en el momento en que efectué la compra, el periódico valía más para mí que los 15 centavos. Eso es todo. Pero esta evaluación puede cambiar mañana y ninguna otra sección de mi escala de valores está al alcance del conocimiento de los demás. (Una cuestión menor: el aparatoso uso que hace Nozick del concepto de la “curva de indiferencia” no sólo no es necesario en nuestro caso sino que añade, además, algunas falacias nuevas. Por definición, en las acciones o los intercambios que lleva a cabo una persona *nunca* se manifiesta la indiferencia, que sigue siendo, por tanto, incognoscible y sin contenido objetivo. Una curva de indiferencia postula, además, dos ejes de productos; y, ¿cuáles son estos ejes en la curva alegada por Nozick?)(64) Ahora bien, si no hay modo de conocer lo que una persona quiere hacer tanto fuera como antes de un cambio concreto, tampoco existen modos por los que un observador exterior, por ejemplo, el Estado mínimo, puede descubrir cuánta compensación se necesita. La Escuela de Chicago intenta resolver esta dificultad asumiendo sencillamente que la pérdida de utilidad de una persona debe medirse por su precio monetario. Así, si alguien rasga un cuadro de mi propiedad, y tasadores externos estiman que podría haberlo vendido por 2.000 dólares, éste es el monto de mi compensación. Pero, primero, nadie sabe realmente qué suma podría haber recibido en el mercado, ya que los precios cambian de un día para otro; y segundo, y más importante, mi afecto por esta tabla puede muy bien ser ampliamente superior a su valor monetario. *No existe modo alguno* de que nadie pueda fijar desde fuera el valor de este afecto psíquico. Y de nada sirve que *me pregunten*, porque nada hay que me impida mentir solemnemente para aumentar mi “indemnización”.(65)

Por otro lado, Nozick no habla para nada de las indemnizaciones que la agencia dominante debería conceder a sus propios clientes por bloquear sus oportunidades de efectuar sus compras en agencias de la competencia. Estas oportunidades han sido eliminadas por la fuerza. Debe tenerse en cuenta, además, que dichos clientes obtendrían beneficios del simple hecho de que la competencia controlaría los posibles impulsos tiránicos de la agencia dominante. Pero, ¿cómo puede determinarse el alcance de esta indemnización? Además, si Nozick pasa por alto las compensaciones que la agencia dominante ha de ofrecer a sus desvalidos clientes, ¿qué tendrían que decir los anarquistas que creen firmemente en el estado anarquista de la naturaleza? ¿Qué decir de su trauma al contemplar el surgimiento nada inmaculado del Estado? ¿Se les debe indemnizar por el horror que les produce contemplar la instalación del Estado? Y, ¿cuánto habría que pagarles? La verdad es que la existencia de un solo ferviente anarquista que no pudiera ser

indemnizado por el trauma psíquico que le causa la implantación de una estructura estatal sería suficiente para desbaratar el presunto modelo no agresivo de Nozick sobre los orígenes del Estado mínimo. Ninguna compensación sería suficiente para aliviar el dolor de este anarquista total.

Esto nos lleva a otra de las deficiencias del esquema de Nozick: al hecho curioso de que la indemnización abonada por la agencia dominante no se paga al contado, sino de acuerdo con el alcance de sus a veces dudosos servicios a los clientes de otras agencias. Y, sin embargo, los partidarios del principio de la indemnización han demostrado que el pago *al contado* –que deja a los receptores en libertad para comprar lo que deseen– es mucho mejor, desde su punto de vista, que las compensaciones en especie. Y, sin embargo, cuando Nozick postula la ampliación de la protección como una forma de compensación pasa por alto esta alternativa de pago al contado. En realidad, para los anarquistas dicha forma de indemnización –el establecimiento mismo del Estado– es una auténtica ironía repulsiva. Como Childs puntualiza con vigorosas pinceladas: lo que Nozick “desea es prohibirnos el retorno a cualquiera de las numerosas agencias competidoras, salvo la agencia protectora dominante. Y desea ofrecérselo como *indemnización* por las actividades que nos prohíbe. Se pasa de generoso. Quiere darnos nada menos que *el Estado*. Permítanme que sea el primero en rechazar públicamente tan generosa oferta. Pero... la cuestión es que *no podemos* rechazarla. Nos la encasquetan, lo queramos o no, tanto si deseamos como si rechazamos al Estado como compensación.”(66) No hay, por otra parte, justificación ninguna –ni siquiera en el planteamiento de Nozick– para que el Estado mínimo indemnice a todos de una misma y uniforme manera. No es, por supuesto, nada probable que coincidan las escalas de valores de todos y cada uno de los ciudadanos. Pero, ¿cómo describir en tal caso las diferencias y pagar las diversas compensaciones?

Incluso limitándonos a las personas compensadas según la propuesta de Nozick –es decir, a los antiguos o actuales posibles clientes de las agencias competidoras– ¿quiénes son? ¿Cómo descubrirlos? Porque, en palabras del propio Nozick, sólo tienen derecho a indemnización estos actuales o potenciales clientes de la competencia. Ahora bien, ¿cómo distinguir, si la indemnización ha de ser adecuada, entre los que se han visto privados de sus deseadas agencias privadas y merecen, por tanto, una compensación, y los que de ninguna manera querrían verse protegidos por ellas, es decir, entre quienes tienen derecho a la indemnización y aquellos otros que no lo tienen? Al ignorar estas distinciones, el Estado mínimo de Nozick no puede otorgar indemnizaciones adecuadas en los propios términos nozickianos.

Childs menciona otro destacado aspecto de la forma de compensación prescrita por Nozick: las calamitosas consecuencias que se le derivan al Estado mínimo del hecho de que el pago de las indemnizaciones aumenta inevitablemente los costes y, en consecuencia, los precios que carga la agencia dominante. En palabras de este autor:

Si el listado mínimo ha de proteger a todos y cada uno, incluso a los que no pueden pagar, y si ha de indemnizar a todas aquellas a quienes prohíbe acciones peligrosas, quiere decirse que tendrá que pasar a sus clientes originales una factura

más abultada que en el caso del listado ultramínimo. Y esto incrementará, *ipso facto*, el número de los que, a causa de sus curvas de demanda, *habrían deseado elegir* agencias no dominantes... antes que una agencia dominante orientada hacia el Estado ultramínimo orientado a su vez al Estado mínimo. ¿Deberá el Estado mínimo protegerlos sin cargas o deberá indemnizarlos por la prohibición de dirigirse a otras agencias?

Si ocurre esto último, deberá, una vez más, o bien elevar los precios que carga sobre sus clientes, o bien reducir sus prestaciones. En ambos casos, habrá personas que –dada la naturaleza y la forma de sus curvas de demanda– habrían preferido elegir agencias no dominantes en lugar de la dominante. ¿Habrá que compensarlas? Si la respuesta es afirmativa, el proceso conduce a un punto en el que ya sólo un puñado de fanáticos ricos defenderán la existencia de un Estado mínimo y estarán dispuestos a pagar servicios drásticamente reducidos. Si ocurre así, hay razones para creer que muy pronto el Estado mínimo será arrojado al invisible cubo de la basura de la historia que, me atrevo a sugerir, tiene ampliamente merecido.(67)

Hay, en este capítulo de las indemnizaciones, una cuestión tangencial pero muy importante: adoptando la poco afortunada “salvedad” lockiana sobre los derechos de propiedad derivados de la colonización de una tierra hasta entonces no cultivada, Nozick declara que nadie puede apropiarse de dicha tierra si como consecuencia la población restante que desea acceder a ella se encuentra “en peor situación” (178 ss). Pero, insistamos una vez más, ¿cómo sabemos que se hallan peor? De hecho, la cláusula de excepción de Locke puede conducir a la ilegitimación de *todas* las propiedades de la tierra, porque siempre podrá decirse que la disminución de tierras disponibles pone en peor situación a todos cuantos desean poseer terrenos en propiedad. En realidad, carecemos de medios para conocer, y más aún para cuantificar, a quienes están peor, o no lo están. Pero incluso aunque los tuviéramos, puedo dar por supuesto que también esto forma parte de su personal asunción de riesgos. A todas las personas se les debe reconocer el derecho a añadir a sus propiedades las tierras –o los recursos– antes no explotados. Si esto empeora la situación de los últimos llegados, debe consignarse bajo el epígrafe de la asunción de riesgos inevitable en este mundo nuestro, libre e inestable. En la actualidad ya no hay la gran frontera en los Estados Unidos y carece de sentido lamentarlo. Podemos considerar que tenemos todo el “acceso” que deseamos a aquellos recursos, pagando su precio en el mercado. Pero incluso en el caso de que sus dueños no quieran venderlos o alquilarlos, están en su derecho en una sociedad libre. También *aliquando dormitat* Locke.(68)

Llegamos así a otro punto también de fundamental importancia: cuando Nozick sostiene que pueden declararse ilegales las actividades peligrosas de alguien a condición de ofrecerle una indemnización, se apoya en su argumento de que nadie tiene derecho a emprender actividades e intercambios “no productivos” (que implican riesgo) y que, por consiguiente, es lícito prohibirlos.(69) Concede que si fueran lícitas las actividades peligrosas de terceros, no tendrían validez ni la prohibición ni la indemnización y que nos veríamos entonces “precisados a negociar o entrar en tratos con ellos si no acceden a renunciar a la actividad peligrosa en cuestión. Pero, ¿por qué no podemos ofrecerles un

incentivo, o contratarlos a nuestro servicio, o sobornarlos, para impedir que lleven a cabo su acción?" (83-84). En resumen, de no ser por su falsa teoría sobre las actividades "no productivas" ilegítimas, Nozick tendría que admitir que la gente tiene derecho a emprender estas actividades, caerían por tierra los principios de la prohibición del riesgo y la indemnización y no tendría justificación ni su Estado ultramínimo ni el mínimo.

Las anteriores reflexiones nos sitúan ante lo que podría denominarse el principio de la "muerte súbita" de Nozick. Su criterio del intercambio "productivo" consiste en que cada una de las partes está mejor que si la otra no existiera. Un intercambio es "no productivo" cuando una de las partes estaría mejor si la otra se muriera de repente.(70) En efecto: "si le pago a usted para que no me perjudique, no obtengo de usted ningún beneficio que no tendría ya si usted no existiera en absoluto o no tuviera nada que ver conmigo" (84). El "principio de indemnización" de Nozick afirma que puede prohibirse una actividad "no productiva" a condición de que se indemnice al afectado por los beneficios a que debe renunciar al imponerle la prohibición.

Veamos cómo aplica Nozick sus criterios de "no productividad" y de indemnización al problema del chantaje.(71) Trata de justificar la ilicitud de esta práctica afirmando que deben declararse ilegales los contratos "no productivos", y que el contrato de chantaje es uno de ellos, porque el chantajeado se encuentra en peor situación como consecuencia de la existencia del chantajista (84-86). Resumiendo: si el chantajista Gómez se muriera de repente, Pérez (el chantajeado) estaría mucho mejor. Pero exponamos la situación desde otro punto de vista: Pérez paga a Gómez no para encontrarse mejor, sino para *no* encontrarse *peor*. Este segundo contrato sería productivo, dado que Pérez se encuentra mejor haciendo el intercambio que no haciéndolo.

Con esta teoría Nozick entra en aguas muy pantanosas, como él mismo reconoce en parte (aunque no del todo). Admite, por ejemplo, que su argumentación para declarar ilegal el chantaje podría obligarle a tener que considerar también ilegal el siguiente contrato: Moreno propone a su vecino de al lado, Rubio, lo siguiente: "Tengo la intención de construir, en tal y tal sitio de mi propiedad, un edificio de color rosa (que sabe que Rubio detesta). Pero no lo construiré si usted me paga una cantidad de dinero." Nozick admite que, según su esquema, se trataría de un acto ilegal, ya que Rubio tendría que pagar a Moreno para no verse en peor situación, lo que convierte a este contrato en "no productivo". En esencia, Rubio estaría mejor si Moreno se muriera de repente. A un libertario le resulta difícil cuadrar esta ilicitud con una teoría admisible de los derechos de propiedad, y mucho menos aún con la que se ha expuesto y defendido en este ensayo. Además, y en analogía con el anterior ejemplo del chantaje, Nozick declara que, incluso en su esquema, sería legal que Rubio, al enterarse del proyecto de Moreno, saliera a su encuentro y le hiciera saber que estaba dispuesto a pagarle una cierta suma para que no siguiera adelante. Pero, ¿en razón de qué el intercambio es ahora "productivo"? ¿Sólo porque es Rubio quien hace la oferta?(72) ¿Es que cambia la situación, según *quién* sea el ofertante? ¿No estaría Rubio mejor si se produce la muerte súbita de Moreno? Y, una vez más, y siguiendo la analogía, ¿consideraría Nozick ilegal que Moreno rechace el ofrecimiento de Rubio y le pidiera más dinero? ¿Por qué habría de ser ilegal? O, de nuevo,

¿consideraría Nozick ilegal que Moreno maniobre sutilmente para que llegue a oídos de Rubio su proyecto de un edificio rosa, digamos, por ejemplo, que poniendo un anuncio en la prensa sobre su proyecto de construcción y enviando una copia a Rubio, y deje después que las cosas sigan su curso? ¿No podría entenderse que esta iniciativa es un acto de cortesía? ¿Por qué habría de ser ilegal semejante *anuncio*? Es claro que cuanto más analizamos las consecuencias de la teoría de Nozick más endeble se torna su defensa.

Pero es que, además, Nozick no ha reparado bien en las múltiples implicaciones de su principio de la “muerte súbita”. Si, como parece, lo que intenta decir es que *A* coacciona indebidamente a *B* y que *B* estaría mejor si *A* falleciera repentinamente, consideremos el siguiente caso: Moreno y Rubio compiten en una subasta por un cuadro que ambos desean. Ya no quedan más pujas que las suyas. ¿No estaría Moreno en mejor situación si Rubio cae fulminado por una muerte súbita? ¿Podría decirse entonces que Rubio le coacciona ilícitamente y que, por tanto, debería declararse ilegal su participación en la subasta? O, *per contra*, ¿no sería Moreno el que coaccionaba a Rubio y sería, por consiguiente, ilegal su puja? Y si no, ¿por qué no? O bien supongamos que Moreno y Rubio rivalizan por la mano de la misma joven. ¿No estaría en mejor situación cada uno de ellos si su rival se muriera de repente, y no debería por tanto declararse ilegal la participación de ambos en el cortejo de la muchacha? Las ramificaciones son prácticamente ilimitadas.

Nozick se hunde cada vez más, y por su propio pie, en la fangosa ciénaga cuando añade que el intercambio de los chantajes no es “productivo” porque al declararle ilegal no se encuentra peor una de las partes (el chantajeado). Pero esto, por supuesto, no es verdad: como el profesor Block señala, declarar ilegal el contrato de chantaje significa que el chantajista no tiene ya ningún incentivo que le mueva a *no* divulgar en el entorno del chantajeado su hasta entonces secreta información. No obstante, tras haber afirmado por dos veces que la víctima no estaría “en peor situación”, por declarar ilícito el intercambio de chantaje, concede inmediata e ilógicamente que “la gente valora el silencio del chantajista y le paga”. En este caso, si se le prohíbe al chantajista poner precio a su silencio, no necesita mantenerlo y esta prohibición pondría en peor situación al chantajeado dispuesto a pagar. Nozick añade, aunque sin probar su afirmación, que “permanecer silencioso no es una actividad productiva”. ¿Por qué no? Al parecer, porque “su víctima estaría mejor si el chantajista no existiera...”. Nueva vuelta al principio de la “muerte súbita”. Pero también aquí, dando marcha atrás en su razonamiento, añade –de forma incongruente respecto de su afirmación de que el silencio del chantajista no es productivo– que “desde el punto de vista que aquí asumimos, el vendedor del silencio sólo puede cobrar legítimamente la parte a la que renuncia por mantenerse callado..., incluyendo los pagos que otros pudieran hacerle por divulgar su información.” Y prosigue que aunque un chantajista puede cargar la suma que conseguiría por revelar lo que sabe, “no puede cargar el mejor precio que podría conseguir del comprador de su silencio” (85–86).

Así, pues, Nozick, con su incoherente parloteo entre declarar ilegítimo el chantaje o admitirlo al precio que el chantajista puede conseguir por su venta de la información, se ha hundido en el lodo de un inaceptable concepto del “precio justo”. ¿Por qué sólo es lícito cargar el precio que pagaría un tercero? ¿Por qué no cargar el precio que el chantajeado está

dispuesto a pagar? En primer lugar, ambas transacciones son voluntarias y están comprendidas dentro de los límites de los derechos de propiedad de las dos partes. En segundo lugar, *nadie sabe*, ni teórica ni prácticamente, qué precio podría conseguir el chantajista por su secreto en el mercado. Nadie es capaz de predecir un precio de mercado antes de producirse de hecho el intercambio. En tercer lugar, puede ocurrir que el chantajista no obtenga sólo dinero en el intercambio; puede conseguir también satisfacción psíquica –tal vez siente antipatía hacia el chantajeado– o disfrute vendiendo secretos y, por consiguiente, puede “devengar” por su venta a un tercero algo más que una simple suma de dinero. Aquí Nozick traiciona su propia causa cuando admite que el chantajista “que disfruta vendiendo secretos puede poner un precio diferente” (86n). Pero, en tal caso, ¿qué agencia externa ejecutiva legal será capaz de descubrir *el alcance* del disfrute del chantajista y, por consiguiente, el precio que puede cargar legalmente a su “víctima”? En términos más generales, es imposible, desde el punto de vista conceptual, descubrir la existencia o el alcance de su placer subjetivo ni de cualesquiera otros factores psíquicos que puedan entrar en su escala de valores y, por tanto, en sus intercambios.

Tenemos en cuarto lugar, y enfrentándonos a la peor de las posibilidades de Nozick, el caso del chantajista que no encuentra ningún precio monetario por su secreto. Si el chantaje quedara prohibido, ya fuera totalmente o de acuerdo con la versión del “precio justo” de Nozick, el frustrado chantajista sencillamente divulgaría su secreto gratis, es decir, *regalaría* la información (el “chismoso” o “charlatán” de Block). Al hacerlo, se limitaría sencillamente a ejercer su derecho a usar su cuerpo, en este caso su libertad de expresión. No existe un “precio justo” para restringir este derecho, porque no tiene un valor objetivamente mensurable.(73) Para el chantajista, este valor es de naturaleza subjetiva y no es justo cercenar sus derechos. Y, además, en este caso la víctima “protegida” se encontrará con toda seguridad en peor situación, como resultado de la prohibición del chantaje.(74)

Debemos, pues, concluir, con la teoría económica moderna posterior a la Edad Media, que el *único* precio justo es, en todo tipo de transacciones, el libremente acordado entre las partes. Además, y de manera más generalizada, debemos también sumarnos a la moderna teoría económica etiquetando como “productivos” *todos* los intercambios voluntarios y admitiendo que ambos contratantes están en mejor situación tras el intercambio. Todo bien o servicio voluntariamente comprado por un usuario o un consumidor le beneficia y es, por consiguiente, productivo desde su punto de vista. De ahí que fallen en su misma base todas las tentativas de Nozick por justificar la ilegalización del chantaje o su reducción a una especie de precio adecuado (del mismo modo que en el caso de otros contratos en los que se vende la inactividad de una persona). Y esto significa que falla asimismo su intento por justificar la prohibición de *todas* las actividades “no productivas” –las que implican riesgos– y que falla también, en fin, *ya por esta sola razón*, su conato de justificación de su Estado ultramínimo (y mínimo).

Al aplicar esta teoría a las actividades arriesgadas “no productivas” y generadoras de temor de las agencias privadas aducidas por Nozick para justificar la implantación del monopolio coactivo del Estado ultramínimo, nuestro autor se concentra en su afirmación de

los “derechos procesales” de todas y cada una de las personas que, a su entender, consisten en “el derecho a que su culpa sea determinada a través del menos peligroso de los procedimientos conocidos para fijar culpabilidades, esto es, por el que tenga la menor probabilidad de declarar culpable a un inocente” (96). Vemos, pues, que a los habituales derechos naturales *sustantivos* –el uso de la propia persona y de las propiedades justamente adquiridas, sin recurrir a la violencia– Nozick añade unos presuntos “derechos procesales”, es decir, el derecho a unos determinados procesos para fijar la culpabilidad o la inocencia. Ahora bien, una de las diferencias fundamentales entre los “derechos” genuinos y los espurios es que los primeros no requieren una acción positiva de parte de nadie, salvo la no–interferencia. El derecho a la persona y a las propiedades no depende del tiempo o del espacio, ni del número o la riqueza de otras personas de la sociedad. Crusoe puede tener este derecho frente a Viernes, como lo puede tener cualquier persona en las sociedades industriales avanzadas. Es, en cambio, espurio, por citar un ejemplo, el pretendido derecho a un “salario existencial”, ya que su cumplimiento exige acciones positivas por parte de otras personas, además de la presencia de gente suficiente, con suficiente renta o riqueza para satisfacer aquella exigencia. Por tanto, este presunto “derecho” no es independiente del tiempo y lugar, ni del número o la situación de otros individuos de la comunidad. El derecho a un proceso que implique los menores riesgos exige la acción positiva de bastantes personas especializadas para poder atenderlo. Y esto significa que no es un derecho auténtico. Además, no puede deducirse un tal derecho a partir del derecho básico a la posesión de sí mismo. En cambio, todos los individuos poseen el derecho absoluto a defender su persona y sus propiedades frente a las invasiones. No le asiste, en cambio, un tal derecho a un delincuente respecto de bienes ilícitamente adquiridos. El *procedimiento* que cada grupo humano prefiere adoptar para defender sus derechos –por ejemplo, mediante la autodefensa personal, o recurriendo a los tribunales o a las instituciones de arbitraje– depende de las concepciones y del talante de los individuos afectados. El libre mercado tenderá probablemente a inducir a la mayoría de la población a optar por la autodefensa a través de instituciones privadas y de agencias de protección cuyos métodos resulten más atractivos para los ciudadanos. En suma, la gente prefiere guiarse, en sus decisiones, por el método más práctico para conseguir determinar *quién* es, en cada caso concreto, culpable o inocente. Pero todo esto se relaciona con el descubrimiento utilitarista del mercado como el medio más eficiente para llegar a la autodefensa y no implica conceptos falaces tales como “derechos procesales”.(75)

Finalmente, en un deslumbrante *tour de force*, Roy Childs, tras haber puesto de relieve que cada una de las etapas del Estado nozickiano va acompañada más de una visible decisión que de una “mano invisible”, demuestra la falsedad radical de la argumentación de Nozick haciendo ver que la mano invisible –*tal como la entiende el mismo Nozick*– conduciría en línea recta desde el Estado mínimo al anarquismo. Escribe Childs:

Admitamos la existencia del Estado mínimo. Surge una agencia que copia los procedimientos de dicho Estado y le permite tomar parte en sus juicios, procesos, etc. En esta situación, no puede alegarse que tal agencia sea más “peligrosa” que el

Estado. Pero si todavía resulta ser demasiado peligrosa, contamos con razones suficientes para afirmar que también el Estado lo es y para prohibir sus actividades, a condición de que indemnizamos a quienes salen perjudicados por esta prohibición. Si avanzamos por este camino, desembocamos en la anarquía.

Si no, la “agencia dominante” o tendente al Estado mínimo se ve envuelta en la competencia contra otra agencia supuestamente vigilada. Pero veamos: la segunda agencia competidora espiada y oprimida descubre que puede cargar precios más bajos por sus servicios dado que el Estado mínimo tiene que indemnizar a quienes podrían haber acudido a agencias que utilizan procedimientos arriesgados. Y tiene, además, que pagar los costes de espiar a la nueva agencia.

Pero como la obligación de conceder estas indemnizaciones es sólo *moral*, es probable que no se concederán en una situación de grave crisis económica. Y esto pone en marcha dos procesos: las personas a las que se indemniza porque podían haber elegido otras agencias antes que al Estado se apresurarán a inscribirse en una agencia independiente, confirmando así a la vez sus antiguas preferencias. Y se da a la vez un paso decisivo: el antes espléndido Estado mínimo se convierte –una vez interrumpidas las indemnizaciones– en un humilde Estado ultramínimo.

Pero ya el proceso es imparable. La agencia independiente debe consolidar, y consolida de hecho, su buena reputación para arrebatar clientes al Estado mínimo. Ofrece una gran variedad de servicios, juega con diferentes precios y consigue, en general, convertirse en una alternativa más atractiva, permitiendo a la vez que el Estado la vigile en todo momento y controle sus métodos y procedimientos. Otros nobles empresarios siguen su ejemplo. Pronto, el antes humilde Estado ultramínimo pasa a ser una mera agencia dominante, que descubre que las otras agencias han conseguido prestar valiosos servicios con procedimientos limpios, no arriesgados. Deja entonces de espiarlas, porque prefiere concertar acuerdos menos costosos. Pero, al carecer de competidores, sus ejecutivos se han tornado, por desgracia, indolentes y perezosos. Sus cálculos sobre las personas que deben proteger, con qué medios, con qué asignación de recursos y qué objetivos... se ven negativamente afectados porque ellos mismos se han distanciado de un sistema de precios de mercado auténticamente competitivo. La agencia dominante crece de una manera ineficaz comparada con las nuevas agencias, dinámicas y perfeccionadas.

Y pronto... ¡he aquí los resultados! La agencia protectora dominante pasa a ser una más entre otras varias en una red legal de mercado. El siniestro Estado mínimo se ve reducido, en virtud de una serie de pasos moralmente permisibles que no violan los derechos de nadie, a simple agencia entre otras. En resumen, la mano invisible devuelve el golpe.(76)

Algunos breves pero importantes apuntes para concluir. Nozick, de acuerdo en esto con todos los teorizadores del *laissez-faire* partidarios del Estado mínimo, carece de una teoría fiscal: de cuál deba ser su alcance, quién debe pagar los impuestos, de qué clase deben ser, etc. De hecho, en la progresión nozickiana de las etapas hacia el Estado mínimo se menciona muy pocas veces el tema de la fiscalidad. Se diría que este Estado mínimo nozickiano sólo podría exigir impuestos a los clientes que tenía antes de convertirse en Estado, pero no a los clientes de las agencias competidoras. Pero es claro que el Estado

actual obliga a contribuir a todos los ciudadanos, con independencia de por quién deseen ser protegidos. En realidad, es tarea difícil ver por qué debería intentar descubrir y distinguir estos grupos hipotéticamente diferentes.

Al igual que sus colegas partidarios del gobierno limitado, Nozick analiza la “protección” –al menos la aportada por su Estado mínimo– como un colectivo global. Pero, ¿cuánta protección debe darse, y a costa de qué recursos? ¿Y con qué criterios decidirlo? Después de todo, podemos *imaginar* que se destine la práctica totalidad del producto nacional a proporcionar a todas y cada una de las personas un vehículo blindado y guardias armados; pero podemos asimismo imaginar que hay un solo policía y un juez para toda una región. ¿Quién decide el nivel de protección y en virtud de qué criterios? En el mercado *privado* todos los bienes y servicios se producen a partir de las demandas relativas y de los costes que implican para los clientes. Pero este criterio no tiene aplicación en el caso de los niveles de protección del Estado mínimo o de cualquier otro Estado.

Por otra parte, como Childs indica, el Estado mínimo que Nozick intenta justificar es un Estado *poseído* por una firma privada dominante. En la teoría de Nozick no hay explicaciones ni justificaciones en favor de la moderna forma de las votaciones, de la democracia, de frenos y equilibrios en la Constitución, etc.(77)

Hay, en fin, en el libro de Nozick una deficiencia que invade y empapa todo el debate en torno a los derechos y el gobierno, a saber que, como intuicionista kantiano, *no ofrece ninguna* teoría de los derechos. Simplemente se les intuye bajo un aspecto emocional, no están arraigados en la ley natural, es decir, en la naturaleza del hombre y del universo. En el fondo, Nozick no aporta ningún argumento objetivo a favor de la existencia de derechos.

Para concluir: 1) ninguno de los Estados existentes ha tenido una concepción inmaculada y, por consiguiente, y en virtud de su propio razonamiento, Nozick debería proclamar primero el anarquismo y luego esperar a ver el desarrollo de su Estado; 2) incluso en el caso de que algún Estado *hubiera tenido* esta concepción inmaculada, los derechos individuales son inalienables y, por consiguiente, no puede justificarse la existencia de ningún Estado; 3) carecen de valor todas y cada una de las etapas del proceso nozickiano de la mano invisible: todo el proceso, considerado en su conjunto, es claramente deliberado y visible, y tanto el principio del riesgo como el de la indemnización son falacias y pasaporte hacia un despotismo ilimitado; 4) no existe justificación, ni siquiera aceptando los términos de Nozick, para que una agencia de protección dominante declare ilegales los procedimientos de agencias privadas que no perjudican a sus propios clientes; este camino no puede, por tanto, llevar a un Estado ultramínimo; 5) carece de validez la teoría nozickiana de los intercambios “no productivos”, de modo que ya por esta sola razón queda desvirtuada la prohibición de las actividades arriesgadas y, en consecuencia, el Estado ultramínimo; 6) en contra de la opinión de Nozick, no existen “derechos procesales” ni tampoco, por tanto, un camino que lleve de su teoría del riesgo y de los intercambios no productivos al monopolio forzoso del Estado ultramínimo; 7) no existe –en virtud precisamente del razonamiento de Nozick– justificación para la imposición de tributos por parte del Estado mínimo; 8) no hay, en la teoría de Nozick, argumentos que apoyen el

sistema de elecciones y los procedimientos democráticos de ningún Estado; 9) el Estado mínimo de Nozick justificaría, según sus propios razonamientos, la creación del Estado máximo, y 10) el proceso de la “mano invisible”, entendido en los propios términos de Nozick, haría retroceder a la sociedad desde el Estado mínimo al anarquismo.

Se desploma, pues, en todas y cada una de sus secciones, la tentativa más destacada llevada a cabo en este siglo por rechazar el anarquismo y justificar la construcción del Estado.

Notas

* Permiso para publicar en *Libertas* otorgado por el autor (1993). Traducción tomada de Unión Editorial, Madrid (1995).

(1) Para los orígenes de la crítica al utilitarismo en el contexto de la alternativa a la ética de la ley natural, cf. John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); Henry B. Veatch, *For An Ontology of Morals: A Critique of Contemporary Ethical Theory* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1971). Sobre la insuficiencia del utilitarismo como filosofía política libertaria, véase Herbert Spencer, *Social Statics* (Nueva York: Robert Schalkenbach Foundation, 1970), pp. 3–16.

(2) Véase *supra*, pp. 37–39, la crítica al enfoque utilitarista.

(3) ¿Y qué decir en el caso de que, incluso en términos utilitaristas, pudiera alcanzarse mayor bienestar siguiendo los deseos de la *minoría*?

(4) Felix Adler, “The Relation of Ethics to Social Science”, en H.J. Rogers, ed., *Congress of Arts and Science* (Boston: Houghton Mifflin, 1906), VII, 673.

(5) Ciertas preferencias, por ejemplo, el deseo de ver sufrir a un inocente, parecen inmorales por razones objetivas. Y, sin embargo, un utilitarista tendría que declarar que habría que incluirlas, exactamente igual que las más inocentes o las más altruistas, en el recuento cuantitativo. Debo esta sugerencia al doctor David Gordon.

(6) Para un amplio análisis de la relación entre la economía, los juicios de valor y la política gubernamental, véase Murray N. Rothbard, “Praxeology, Value Judgments, and Public Policy”, en E. Dolan, ed., *The Foundations of Modern Austrian Economics* (Mission, Kan.: Sheed and Ward, 1976), pp. 89–111.

(7) Como señalaremos más adelante, tampoco el principio de unanimidad salva al economista de la necesidad de formular sus propios juicios de valor, infringiendo, por tanto, su “libertad frente a los valores”. Por el simple hecho de comparar los juicios valorativos de todos los demás, está haciendo ya su propio juicio de valor.

(8) Los individuos concretos *muestran* parte de sus categorías de utilidad cuando hacen intercambios en el mercado libre, pero las acciones gubernamentales no pertenecen, evidentemente, al ámbito del mercado. Para un ulterior análisis de esta cuestión, véase Walter Block, “Coase and Demsetz on Private Property Rights”, *Journal of Libertarian Studies*, 1 (primavera de 1977), pp. 111–115. Hay más aclaraciones en torno a la oposición entre la declaración de las preferencias y el concepto de utilidad social en Rothbard, “Praxeology, Value Judgments, and Public Policy”, *loc. cit.*; *idem*, *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics* (Nueva York: Center for Libertarian Studies, sept. de 1977).

(9) Grampp, *The Manchester School of Economics*, p. 59. Cf. *supra*, p. 60. También Murray N. Rothbard, “Value Implications of Economic Theory”, *The American Economist* (primavera de 1973), pp. 38–39.

(10) James Buchanan, en Buchanan y Samuels, “Some Fundamental Issues in Political Economy: An Exchange of Correspondence”, *Journal of Economic Issues* (marzo de 1975), p. 27 ss.

(11) Gertrude Himmelfarb, *Lord Acton* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 204.

(12) Samuels, en Buchanan y Samuels, “Some Fundamental Issues”, p. 37.

(13) Esta sección es una adaptación de mi “Praxeology, Value Judgments, and Public Policy”, en Dolan, ed., *Foundations*, pp. 100–109.

(14) Para una exposición de este problema, véase William E. Rappard, “On Reading von Mises”, en M. Sennholz, ed., *On Freedom and Free Enterprise* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1956), pp. 17–33.

(15) Ludwig von Mises, *Human Action* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949), p. 879 [tr. esp.: *La acción humana. Tratado de Economía*, 5ª ed. (Madrid: Unión Editorial, 1995)].

(16) Mises, *Human Action: A Treatise on Economics* (New Haven: Yale University Press, 1949) p. 758. (Las cursivas son de Mises).

- (17) Mises, *Human Action*, p. 95.
- (18) Mises concede, en un pasaje, que un gobierno o un partido político puede propugnar unos determinados programas por “demagogia”, es decir, por razones ocultas y no declaradas. Mises, *Human Action*, p. 104n.
- (19) Mises, *Human Action*, pp. 670 y 670n.
- (20) Para una recusación de la idea de que es irracional perseguir un deseo actual frente a un interés a largo plazo, véase Derek Parfit, “Personal Identity”, *Philosophical Review* 80 (enero de 1971), p. 26.
- (21) Mises, *Human Action*, pp. 153–154.
- (22) Véase Murray N. Rothbard, *Power and Market*, pp. 262–266.
- (23) Así Mises, *Human Action*, pp. 851 ss.
- (24) Rappard. “On Reading von Mises”, pp. 32–33.
- (25) Ludwig von Mises, “Epistemological Relativism in the Sciences of Human Action”, en H. Schoek y J.W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man* (Princeton, N.J.: D. Van Nostrand, 1961), p. 133.
- (26) Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1958), p. 7.
- (27) Isaiah Berlin, “Introduction”, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969 [Ed. esp., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza editorial, Madrid 1988]), p. xxxviii.
- (28) *Ibidem*, p. xxxviii. Véase también William A. Parent, “Some Recent Work on the Concept of Liberty”, *American Philosophical Quarterly* (julio de 1974), pp. 149–153. A estas críticas, el profesor Parent añade que Berlin pasa por alto los casos en los que los hombres actúan de una manera que “verdaderamente” no necesitan ni desean. Aquí Berlin se vería obligado a reconocer que no se recorta la libertad de una persona cuando se le impide por la fuerza hacer algo que le “disgusta”. Con todo, Berlin podría salvar este escollo si interpretamos la “necesidad” o el “deseo” en el sentido formal de un objetivo libremente elegido por la persona, más que en el sentido de algo que le “gusta” emocional o hedonísticamente y cuya realización le produce deleite. *Ibidem*, pp. 150–152.
- (29) Berlin, *Four Essays on Liberty*, p. 122.
- (30) *Ibidem*, pp. xxxix–xl.
- (31) Además, si alguien prohibiera a X dejar de contratar a Y porque es pelirrojo, entonces la acción de X se vería obstaculizada por una práctica humana mudable. Por consiguiente, en la revisión de la definición de la libertad de Berlin, la *remoción* de obstáculos no puede aumentar los niveles de libertad, pues lo único que consigue es beneficiar la libertad de unos a costa de la de otros. Debo esta sugerencia al doctor David Gordon.
- (32) Parent, “Some Recent Work”, pp. 152–153.
- (33) Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp. xlv–xlvi.
- (34) Véase F.A. Hayek, ed., *Capitalism and the Historians* (Chicago: University of Chicago Press, 1954); [tr. esp.: *El capitalismo y los historiadores* (Madrid: Unión Editorial, 1974)]; R.M. Hartwell, *The Industrial Revolution and Economic Growth* (Londres: Methuen & Co., 1971).
- (35) Berlin, *Four Essays on Liberty*, p. xlv.
- (36) Véase también Rothbard, “Back to the Jungle”, en *Power and Market*, pp. 226–228.
- (37) La edición de *Ordo* (Stuttgart) de 1980 publicó una versión de las ideas de este capítulo.
- (38) F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960). [Existe una traducción española de esta obra, de José-Vicente Torrente, bajo el título *Los fundamentos de la libertad* (Madrid: Unión Editorial, 5ª ed. 1991). De ella se toman los pasajes de Hayek citados en este capítulo. —N. del T.]
- (39) Además, como el profesor Ronal Hamowy puntualiza en su brillante crítica al concepto de coacción de Hayek y a su “imperio de la ley”, nos enfrentamos a lo que parece ser un problema insoluble: ¿en qué consiste, qué es, un precio “razonable”? En Hayek, “razonable” podría significar “competitivo”. Pero, ¿cómo se puede determinar que un precio es competitivo cuando no hay competencia? Los economistas no pueden dictar la magnitud cardinal de ningún precio es “razonable” o, ya más cerca de nuestro problema, a qué precio hay que llegar para que se considere que ha modificado su carácter de contrato para convertirse en “coacción”? ¿A un céntimo el litro, a un dólar, a diez dólares? ¿Qué decir si el propietario de manantial no pide nada por el agua y se contenta simplemente con la amistad de los acampados? ¿Sería este precio “coactivo”? ¿En virtud de qué principio podemos determinar cuándo se trata de un simple contrato y cuándo no?

Hamowy añade una nueva reflexión: “Tenemos que enfrentarnos a una ulterior dificultad. ¿Actúa el propietario coactivamente si no quiere vender el agua a ningún precio? Supongamos que considera que su manantial es sacro y su agua santa. Ofrecerla a los acampados heriría sus más hondos sentimientos religiosos. Se daría una situación que no entra en la definición de coacción de Hayek, dado que el dueño del manantial no obliga a los acampados a emprender ninguna acción. No obstante, es claro que, según la propia terminología hayekiana, se ha originado una situación mucho peor, ya que ahora la única ‘elección’ que les queda a los acampados es morir de sed.” Ronald Hamowy,

“Freedom and the Rule of Law in F.A. Hayek’s *Constitution of Liberty*”, *Il Politico* (1971–72), pp. 355–356. También, Idem, “Hayek’s Concept of Freedom: A Critique”, *New Individualist Review* (abril de 1961), pp. 28–31.

Las últimas obras sobre este tema se deben a Hamowy, “Law and the Liberal Society: F.A. Hayek’s *Constitution of Liberty*”, *Journal of the Liberal Society* 2 (invierno de 1978), pp. 287–297; y John N. Gray, “F.A. Hayek on Liberty and Tradition”, *Journal of Libertarian Studies*, 4 (otoño de 1980).

(40) Rothbard, *Power and Market*, pp. 228–230.

(41) Hamowy, “Freedom and the Rule of Law”, p. 353–354.

(42) F.A. Hayek, “Freedom and Coercion: Some Comments on a Critique by Mr. Ronald Hamowy”, *Studies in Philosophy, Politics, and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 349.

(43) Hamowy, “Freedom and the Rule of Law”, p. 354n.

(44) Hayek incurre aquí en una falacia cuando afirma que si la coacción injusta es mala, se la debe minimizar. Es todo lo contrario: la coacción injusta, al ser inmoral y criminal, debe quedar radicalmente prohibida. Esto es, la cuestión no consiste en reducir al mínimo una cierta cantidad (de coacción injusta) por todos los medios a nuestro alcance (incluidos nuevos actos de coacción injusta). La cuestión consiste en contrarrestar completamente toda la acción. Para esta distinción, véase Robert Nozick, “Moral Complications and Moral Structures”, *Natural Law Forum* (1968), pp. 1 ss.

(45) Hamowy, “Freedom and the Rule of Law”, pp. 356–357, 356n. Es cierto que Hayek declara explícitamente que “la amenaza de coacción posee un efecto muy distinto de la coacción verdadera e inevitable si sólo se refiere a circunstancias conocidas que se pueden evitar mediante el objeto potencial de la coacción. La inmensa mayoría de las amenazas de coacción que la sociedad libre debe emplear son de esta clase evitable.” Hayek, *Los fundamentos de la libertad*, p. 172.

Como el profesor Watkins destaca, siguiendo el criterio de Hayek, que niega que una situación sea coactiva cuando es posible evitarla, podría ocurrir que una persona se viera enfrentada a “una norma general abstracta, aplicable a todas por igual, que prohíba viajar al extranjero. Supongamos que esta persona desea visitar a su padre, gravemente enfermo, antes de que fallezca. Según el razonamiento de Hayek, no habría aquí ni coacción ni pérdida de libertad. La persona en cuestión no estaría sujeta a la voluntad de otros. Se enfrenta simplemente al hecho de que si intenta viajar será detenida y castigada”. J.W.N. Watkins, “Philosophy”, en A. Seldon, ed., *Agenda for a Free Society: Essays on Hayek’s The Constitution of Liberty* (Londres: Institute for Economic Affairs, 1961), pp. 39–40.

(46) Sobre el problema de los cambios que experimentan las normas generales a medida que se van teniendo en cuenta más clases y modalidades de circunstancias específicas, véase G.E.M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33 (1958), p. 2.

(47) Hay una detallada crítica de los criterios de generalidad, igualdad de aplicación y previsibilidad del imperio de la ley de Hayek, así como de las excepciones a esta norma admitidas por el propio Hayek, en Hamowy, “Freedom and the Rule of Law”, pp. 359–376. También, sobre este mismo punto, la crítica fundamental de Bruno Leoni de que, dada la existencia (admitida por Hayek) de asambleas legislativas que cambian las leyes cada día, no existe ya ninguna ley “previsible” o segura para un momento dado; no existen certidumbres por *un tiempo prolongado*. Véase Bruno Leoni *Freedom and the Law* (Princeton, New Jersey: Van Nostrand, 1961), p. 76 [tr. esp: *La libertad y la ley* (Madrid, Unión Editorial) 2ª ed. 1995].

(48) Hamowy, “Freedom and the Rule of Law”, p. 358.

(49) En su más reciente tratado, Hayek no se ocupa ya de los problemas de la coacción y de la libertad. Intenta, sobre todo, dar respuesta a las críticas de Hamowy y de otros autores a base de rectificar su concepto de las reglas ciertas y generales y exceptuado las acciones aisladas no dirigidas “contra otros”. Aunque podría así eludirse el problema de las leyes o normas religiosas, la mayoría de las cuestiones de la anterior discusión incluyen acciones interpersonales y, por consiguiente, siguen impidiendo que el imperio de la ley de Hayek sea bastión suficiente de las libertades individuales. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 101–102, 170n [tr. esp.: *Derecho, legislación y libertad*, 3 vols. (Madrid: Unión Editorial, varias ediciones, 1978–1994)]. En términos generales, esta nueva obra de Hayek es una afortunada retirada respecto de la anterior dependencia de la legislación y un retorno hacia los procesos de enjuiciamiento fundamentados en el derecho civil. De todas formas, su análisis está fuertemente marcado por el énfasis predominante en la tesis de la ley en cuanto que “satisface las expectativas”, una ley que se centra más en los objetivos sociales que en la justicia de los derechos de propiedad. Tiene importancia aquí nuestra anterior discusión en torno a la teoría de la “transferencia de títulos”, contrapuesta a la teoría de las expectativas derivadas de los contactos. Véase *supra*, pp. 191–212.

(50) Se ha publicado una versión de esta parte en Murray N. Rothbard, “Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State”, *Journal of Libertarian Studies*, 1 (invierno de 1977), pp. 45–57. Para otras críticas a Nozick, véase Randy E. Barnett, “Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?”, *ibidem*, pp. 15–21; Roy A. Childs, Jr., “The Invisible Hand Strikes Back”, *ibidem*, pp. 23–33; John T. Sanders, “The Free Market Model Versus Government: A

Reply to Nozick”, *ibidem*, pp. 35–44; Jeffrey Paul, “Nozick, Anarchism and Procedural Rights”, *Journal of Libertarian Studies*, 1 (otoño de 1977), pp. 337–340; James Dale Davidson, “Note on Anarchy, State, and Utopia”, *ibidem*, pp. 341–348.

(51) *The Complete Writings of Thomas Paine*, dir. por P. Foner (Nueva York: Citadel Press, 1945), I, 13.

(52) Reimpreso en Robert A. Rutland, *George Mason* (Williamsburg, Va.: Colonial Williamsburg, 1961), p. 111.

La voluntad humana no puede ser válidamente enajenada, como se ha dicho *supra*, en el capítulo XVIII y nota 18.

El destacado nivelador inglés del siglo XVII, Ricard Overton, dejó escrito: “Cada persona concreta recibe de la naturaleza una propiedad individual, que nadie puede invadir o usurpar; del mismo modo que cada individuo es él mismo, tiene también la propiedad de sí, sin la que no podría ser él mismo... No puede haber mío y tuyo si no hay esto: que nadie tiene poder sobre mis derechos y mis libertades, ni yo lo tengo sobre los de nadie; pero puedo ser un individuo concreto, disfrutar de mí mismo y de mi propia posesión.” Citado en Sylvester Petro, “Feudalism, Property, and Praxeology”, en S. Blumenfeld, ed., *Property in a Human Economy* (LaSalle, Ill.: Oper Court, 1974), p. 162.

(53) Para una crítica similar de Nozick, véase la reseña de Hillel Steiner en *Mind*, 86 (1977), pp. 120–129.

(54) Roy Childs, “Invisible Hand”, p. 25.

(55) Cf. Bruno Leoni, *Freedom and the Law* (Los Angeles: Nash Publishing, 1972) y F.A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, Vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

(56) Childs, “Invisible Hand”, p. 32.

(57) *Ibidem*, pp. 27–28.

(58) *Ibidem*, pp. 28–29.

(59) *Ibidem*, p. 29.

(60) Además, en la progresión de Nozick se supone que cada una de las etapas de la marcha hacia el Estado es moral, dado que se admite que se procede sin violar los derechos morales de nadie. Por consiguiente, se da por entendido que el Estado ultramínimo es un Estado moral. Pero si es así, ¿cómo puede defender Nozick que este Estado tiene la *obligación moral* de avanzar hacia el Estado mínimo? Si no lo hace, es, al parecer, inmoral, lo que contradice el supuesto original de que parte nuestro autor. Véase, para este punto, R.L. Holmes, “Nozick on Anarchism”, *Political Theory*, 5 (1977), pp. 247 ss.

(61) Barnett, “Whither Anarchy?”, p. 20.

(62) Nozick agrava todavía más la carga de la víctima al indemnizarla sólo por acciones “adecuadas” a la agresión (58).

(63) Nozick admite expresamente que la utilidad es mensurable (58).

(64) Debo este último apunte al profesor Roger Garrison, de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Auburn.

(65) Nozick emplea también el concepto de “costes de transacción” y otros costes, para averiguar qué actividades pueden prohibirse con indemnización. Pero esta argumentación no es válida, por las mismas razones, a saber porque tanto la transacción como los restantes costes son de naturaleza *subjetiva* e individual, es decir, no son objetivos ni pueden, por tanto, ser conocidos por los observadores externos.

(66) Childs, “Invisible Hand”, p. 27. [N. de la R.: este ensayo fue publicado en *Libertas*, N.º 28, año xv, mayo de 1998].

(67) *Ibidem*, p. 31.

(68) Nozick reitera la posición de Hayek de que es lícito exigir un pago por la utilización del único abrevadero de una zona (180). Cf. *supra*, pp. 300-301.

(69) Véase Barnett, “Whither Anarchy?”, p. 19.

(70) Apliquemos el concepto de “intercambio no productivo” de Nozick a su propio proceso de aproximación al Estado. Si además de una agencia de protección dominante existieran varias agencias no dominantes, los clientes estarían en mejor situación, porque preferirían cerrar sus tratos con éstas últimas. Pero entonces, según la propia concepción nozickiana, es decir, de acuerdo con el principio de la “muerte súbita”, estos clientes se convierten en víctimas de un intercambio no productivo con la agencia protectora dominante y están, por tanto, autorizados a prohibir las actividades de dicha agencia. Debo esta brillante sugerencia al Dr. David Gordon.

(71) Para nuestra teoría de la licitud de los contratos de chantaje véase *supra*, pp. 180-183.

(72) Nozick no ha dado ninguna respuesta a esta crucial pregunta; se limita simplemente a señalar que “será un intercambio productivo” (84, 240 n. 16). No deja de ser irónico que este autor se viera, al parecer, forzado a retroceder -concediendo que el intercambio es “productivo” si es Rubio quien hace la oferta- ante los argumentos de profesor Ronald Hamowy. Irónico porque, como hemos visto más arriba, Hamowy desencadenó también una crítica demoledora contra la definición (bastante parecida) de coacción defendida por el profesor Hayek.

(73) Barnett, “Whither Anarchy?”, pp. 4-5.

(74) Nozick insiste en sus falacias cuando llega a establecer una comparación entre el chantaje y la protección de la mafia organizada, señalando que mientras que la protección es productiva, “no lo es comprar la simple abstención del mafiosos de causarle daño” (86). Pero el “daño” con que amenaza el mafioso protector no es el ejercicio de la libertad de expresión, sino violencia ofensiva, y la amenaza de agredir es ya en sí misma una agresión. La diferencia, aquí, no es la falaz entre “productivo” y “no productivo”, sino la real entre “voluntario” y “coactivo” o “invasor”, la genuina esencia de la filosofía libertaria, como indica el profesor Block: “En la agresión, aquello con lo que se amenaza es violencia ofensiva, algo que el agresor no tiene derecho a hacer. En el chantaje, en cambio, aquello con lo que se ‘amenaza’ es algo que el chantajista tiene perfecto derecho a realizar. Se trata de su derecho a la libre expresión, a chismorrear sobre nuestros secretos...” Block, “The Blackmailer as Hero”, p. 3.

(75) Véase una excelente y detallada crítica del concepto de “derechos procesales” de Nozick en Barnett, “Whither Anarchy?”, pp. 16-19. También el profesor Jeffrey Paul ha indicado que dicho concepto implica siempre un “derecho” a algún otro procedimiento para llegar a los procedimientos anteriores, lo que implica, a su vez, otra batería de “derechos” a métodos de decisión sobre *estos* procedimientos, y así hasta el infinito. Paul, “Nozick, Anarchism, and Procedural Rights”, *loc. cit.*

(76) Childs, “Invisible Hand”, pp. 32-33.

(77) *Ibidem*, p. 27.