

Los límites del optimismo. Un argumento liberal a favor del Estado

Fernando Escalante

BUENA PARTE DE LOS afanes del siglo veinte se han encaminado hacia la destrucción del Estado. Por muy diversos caminos y de muy distintos modos, la objetividad de lo político bajo su forma estatal se ha ido erosionando hasta casi desaparecer.

Es un proceso largo y complicado, difícil de resumir. Sin embargo, lo más notorio de los últimos tiempos no son los desarreglos institucionales ni la alteración de las “políticas públicas” como suele llamárseles, sino la extensión de una nueva mentalidad hostil al Estado. Una mentalidad, un clima intelectual, una ideología que lo mismo arraiga hoy en los programas liberales o conservadores, en el radicalismo izquierdista o en el ánimo tecnocrático.

He dicho una nueva mentalidad y debo corregirlo. La idea de la maldad estatal es bastante vieja ya; acaso tanto como el Estado mismo. Lo nuevo es que hoy aparece incorporada explícitamente a la teoría política, como si fuese cosa objetiva y demostrable.

Su inercia reciente proviene, sin duda, de la quiebra del colectivismo burocrático y de los defectos del “bienestarismo”, pero sus raíces están mucho más lejos. Probablemente en el empeño ilustrado de moralizar la política; con más exactitud, en la crítica moral del ejercicio del poder, de sus formas y sus prácticas, desde una ideología secular.¹

Son hoy muy persuasivos los argumentos que hacen al Estado no sólo ineficiente, sino injusto, opresivo y enemigo natural de la libertad. Y no por otra cosa sino por que ese “clima intelectual” hace que la maldad estatal pueda darse por supuesta: la condena del poder es antes moral que técnica.

Junto con la maldad estatal, o poco más tarde, viene también el pre-

¹ Sobre esto, vale la pena ver a Dalmacio Negro Pavón (1989).

juicio de la bondad social, de fuentes mucho más oscuras. No es ya cosa rara, así, ver hoy al liberalismo confundido no sólo con el anarquismo, sino con nuevos, extraños comunitarismos que tienen un impreciso aire rousseauniano.

Lo más curioso, incluso paradójico, es que algunos de los recientes embates contra el Estado se apoyan en un individualismo casi dogmático.² Y es curioso porque, desde luego, cabe imaginar la final disolución del Estado en una tenue trama de agencias descentralizadas; pero es seguro que en una situación así lo primero que desaparecería sería la libertad individual. Eso, por cierto, puede ser deseable o no, pero conviene tener claro de qué se trata.

En lo que sigue pretendo discutir algunas de las afirmaciones de este nuevo individualismo, en particular en lo que toca al Estado; y me interesa mostrar que la oposición teórica entre el individuo y el Estado tiene menos fundamento del que se suele creer. No intento una crítica general de sus hallazgos teóricos ni de sus resultados concretos —que en ocasiones son muy apreciables— sino una revisión escéptica de uno de sus mayores supuestos metodológicos. En realidad, mi razonamiento sólo reconstruye, en parte, un argumento del liberalismo clásico que lo mismo se encuentra en Hobbes que en Hayek.

1. El individualismo contra el Estado

Robert Nozick inicia su libro, bastante popular, sobre filosofía política con estas líneas:

Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar esos derechos. Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden. ¿Qué espacio dejan al Estado los derechos individuales? (Nozick, 1988:7).

Por supuesto, están escritas con el propósito de provocar desconcierto. Y lo consiguen. Yo no puedo evitar la sensación, al leerlas, de que ponen las cosas justamente al revés.

Unas páginas más adelante, Nozick aclara que no se ocupa, en su obra, de razonar el fundamento moral de los derechos individuales. Y eso hace todavía más rígido su argumento, y más abstracto; exige casi

² Hay precedentes, por supuesto, no sólo en el anarquismo, sino en el "libertarismo" de Alfred Jay Nock o Frank Chodorow, que están vinculados de modo directo con los nuevos individualistas.

un acto de fe para iniciar la lectura porque, por otra parte, no abandona nunca el terreno moral.

En efecto, da la impresión de que olvida la distinción, muy clara en Hobbes pero también en Kant, entre la libertad “natural” y la libertad “civil”; con lo cual el espacio particular de *lo político* queda fuera de foco. Pero por ahora me interesa su texto apenas como síntoma. Me interesa porque argumenta sobre los límites del Estado a partir de una situación “no-estatal” donde vivirían individuos libres, racionales y sociables.

En su forma más cruda, ese es el espacio teórico en que se mueve el nuevo individualismo, ésa la lógica con la que discurre en asuntos políticos.

En una buena medida, el exagerado, incluso imprudente optimismo con que arma su crítica del Estado proviene del desarrollo reciente de los modelos de “elección racional”. Desde hace ya más de dos décadas, los trabajos de Mancur Olson, Jon Elster, Robert Axelrod y muchos otros han abierto la posibilidad de una ciencia social libre de las ambigüedades de la sociología tradicional; para los más entusiastas se trata, en realidad, del inicio verdadero del conocimiento científico de los procesos sociales.³

No cuesta trabajo admitir que algunos de sus hallazgos son de verdad interesantes. Sin más equipo que un prototipo de individuo racional y un modelo de intercambio, han incursionado en los terrenos más difíciles de la acción colectiva, en las más resbaladizas zonas del comportamiento político, e incluso en la moral y el derecho.

Lo que me interesa de ellos ahora es que han enseñado, a quien ha querido aprenderlo, que los individuos, sin otro sentimiento que el interés y sin la intervención de ninguna fuerza extraña, podrían no sólo producir riqueza, sino crear normas, criterios de justicia y una gran variedad de formas de cooperación. Han extendido la vieja idea de la “mano invisible” a toda la vida social; como es lógico, algunos de entre ellos han terminado por pensar que el Estado es, además de todo, inútil.⁴

Uno de los sucesos importantes en esta historia fue la aparición del libro de Robert Axelrod, *La evolución de la cooperación* (1986). Ahí demuestra, con una complicada serie de juegos de computadora, que

³ El último intento, hasta la fecha, de imponer las formas de conocimiento de la *physis* sobre el huidizo universo del *nomos*.

⁴ No sobra anotar que hay otra tradición intelectual que arraiga sus explicaciones en la noción de “orden espontáneo”, muy próxima a la “mano invisible”, pero sin el individualismo rígido de las teorías de elección racional. Es la tradición conservadora de Edmund Burke y Michael Oakeshott, con la que tiene interesantes afinidades el pensamiento de Hayek.

“entre egoístas no sometidos a una autoridad central” podría surgir la cooperación. Explica que, en un intercambio continuado, una estrategia consistente de “reciprocidad” daría buen resultado a los individuos egoístas que, por ese medio, acabarían por cooperar entre sí de manera habitual.

Tengo la impresión de que algo muy similar había dicho ya, en otro tiempo y con otros métodos, Samuel Puffendorf, pero eso es harina de otro costal.⁵ Axelrod pudo urdir un argumento según el cual ni las normas morales, ni la confianza, ni mucho menos el Estado hacen falta para la cooperación:

[...] lo más interesante es lo poco que ha sido necesario suponer acerca de los individuos, o de la situación en que se desenvuelven, para poder establecer estos resultados. [...] No es preciso que los jugadores intercambien palabras, ni establezcan pactos; no necesitan palabras porque sus obras hablan por ellos. De igual modo, tampoco es preciso suponer la mutua confianza entre ellos; basta aplicar el principio de reciprocidad para hacer la defección improductiva. No es necesario el altruísmo; las estrategias eficaces logran obtener la cooperación incluso de los egoístas. Finalmente, no es necesaria una autoridad central; la cooperación fundada en la reciprocidad puede crear y hacer cumplir sus propias normas (Axelrod, 1986:165).

Desde luego, la opinión de Axelrod ha sido bastante discutida; sin embargo, su libro fue una ayuda considerable para afirmar el optimismo político del nuevo individualismo. A más de prescindir del Estado, ofrecía a cambio otra forma de solidaridad que no necesitaba ni sacrificios desinteresados ni violencia.

Si los individuos racionales pueden cooperar, y ello en su propio interés, la ordenación de la sociedad puede ser algo mucho más simple de lo que imagina la filosofía política convencional. De hecho, el único problema propiamente político es la definición de las “reglas” del intercambio.

La política puede asimilarse a la forma ideal del mercado. Más aún, no puede ser de otro modo. “No hay fronteras —dice Buchanan— que puedan trazarse entre la ‘economía’ y la ‘política’ o entre ‘mercados’ y ‘gobiernos’” (Buchanan, 1990:28).

Con eso, sin embargo, el Estado pierde el resto de su encanto; la estructura política “surge” de manera natural, como resultado de las “elec-

⁵ Sobre los orígenes intelectuales e ideológicos de lo que llamo “individualismo ingenuo”, véase mi ensayo “La moraleja de Cándido. Apuntes para la historia del individualismo ingenuo” (Escalante, 1992).

ciones individuales” (Buchanan, 1982:48). Pero no es más que un recurso para asegurar la ordenada persecución de los intereses de cada cual: literalmente, la definición de las reglas del juego, en el sentido más pueril de la expresión.

Un recurso, además, que sólo es necesario en un limitado número de situaciones, cuando “fracasa” la lógica del mercado. Porque sólo entonces es necesaria alguna forma de cooperación para alcanzar un resultado “eficiente” y satisfactorio para todos.⁶

No existe nada que pueda llamarse “interés público” que esté más allá de lo que los individuos quieren. Y del postulado metodológico, de la “prueba” teórica, se transita inmediatamente al juicio moral: cualquier otra cosa que pretenda el Estado, más allá de la manifestación pública de las reglas de juego, es injusta.

Sobre este punto, Nozick resulta particularmente intransigente, porque razona en términos de los “derechos naturales” de los individuos. Pero la conclusión se impone, de una manera u otra, por la fuerza de las cosas: por hipótesis, sólo existen individuos, con intereses privados, inmersos en una complicada trama de intercambios que garantiza el bienestar de todos; donde, sin embargo, la pura lógica del mercado fracasa, es necesario algún tipo de solución cooperativa, que puede alcanzarse bien por el libre acuerdo o bien por la coacción de una fuerza superior.

La lógica del argumento obliga a mutilar un tanto la noción de “moral” y otro tanto la de “política”, pero reducidas ambas a la solución de problemas que exigen la cooperación, es forzoso elegir:

En el marco del “contractualismo de mercado”, la moralidad y la política son soluciones alternativas para un mismo problema, la suboptimalidad del estado de naturaleza. [...] Donde los contractualistas políticos dicen que la coerción del Estado es necesaria para evitar que los individuos persigan sin ningún freno su propio interés, el contractualismo moral sostiene que los individuos, racional y voluntariamente, escogerán limitar su comportamiento, haciendo innecesaria la solución política (Coleman, 1980:313).⁷

El Estado, pues, y toda forma política, de hecho, resultan ya superfluos. Pero no sólo eso. También moralmente condenables, porque, una vez llegados aquí, basta recurrir a un vago humanitarismo para que la elección sea obvia:

⁶ “Market fails (as do premarket ‘markets’). When they do it is not possible to secure an efficient allocation of resources noncooperatively. The alternative is a cooperative approach to market failure” (Coleman, 1980:250).

⁷ La expresión inglesa es “market contractarianism”.

En la medida en que el intercambio voluntario entre personas se valora positivamente mientras que la coerción se valora en términos negativos, surge la implicación de que es deseable la sustitución de lo último por lo primero, suponiendo, claro está, que dicha sustitución sea tecnológicamente factible (Buchanan, 1982:30).

La crítica moral de la política puede completar aquí su periplo, sin la violencia ni el abnegado entusiasmo del viejo anarquismo. A fin de cuentas, sustituir al Estado por la comunidad de individuos libres es apenas un problema técnico.

Por supuesto, hoy no todos suscribirían las conclusiones del individualismo ingenuo. Pero su versión está anclada en algunos de los supuestos menos discutidos de nuestro sentido común. Incluso Nozick termina por aceptar un "Estado mínimo" como protección contra la delincuencia; pero esa penosa necesidad no empaña su euforia:

Que se nos trate con respeto, respetando nuestros derechos, que se nos permita, individualmente o con quien nosotros escojamos, decidir nuestra vida y alcanzar nuestros fines y nuestra concepción de nosotros mismos, tanto como podamos, ayudados por la cooperación voluntaria de otros que posean la misma dignidad. ¿Cómo *osaría* cualquier Estado o grupo de individuos hacer más, o menos? (Nozick, 1988:319).

En el fondo, lo que hay es un error de óptica. Uno que proviene seguramente del descuido de la historia. Porque el Estado no es sólo coacción, ni es la única forma de coacción; al contrario: entre las consecuencias mayores del imperio del Estado moderno hay que contar la limitación de las formas comunitarias de coerción. Eso lo supo siempre el liberalismo clásico, pero parece que hoy hace falta recordarlo.

2. El individualismo y el Estado

Fundar la reflexión política sobre premisas individualistas no es cosa nueva. De hecho, la mayor parte de los teóricos del derecho natural, que abrieron el camino para las formas modernas de la política, casi por fuerza tomaban a los individuos como punto de partida.⁸

Sin embargo, eso no los comprometía con una crítica genérica del Estado como la que emprende el nuevo individualismo. Desde luego, no

⁸ El propio Buchanan, en Buchanan y Tulluck (1980:359), ha señalado el paralelismo entre su modelo y el del contractualismo iusnaturalista. En mi opinión, sin embargo, exagera en mucho las coincidencias.

cualquier forma de autoridad les parecía deseable; pero justo por eso se empeñaron en su definición. Incluso los liberales de los siglos posteriores, cuyo gran tema era la limitación del poder estatal, nunca hubiesen preferido el retorno a formas feudales o comunitarias. Pero todo eso hay que verlo con calma.

Sería prolijo, y poco útil, seguir aquí los derroteros del iusnaturalismo. Pero interesa recordar que una de sus expresiones memorables, la de Hobbes, hizo posible una de las primeras y más vigorosas defensas de la objetivación de lo político en el Estado. Y su argumento era, con todo rigor, individualista.

El Estado, según lo razonaba Hobbes, es necesario precisamente porque los hombres son “iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu”; en ausencia de una jerarquía natural, es forzoso que compitan entre sí, que se teman mutuamente y que pretendan incluso aniquilarse. En su condición natural, pues, “la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, 1989:103).

Desde luego, este autor no encontraba más remedio que instituir el Estado porque veía con bastante pesimismo la condición humana:

Si pudiéramos imaginar una gran multitud de individuos, concordes en la observancia de la justicia y de otras leyes de naturaleza, pero sin un poder común para mantenerlos a raya, podríamos suponer igualmente que todo el género humano hiciera lo mismo, y entonces no existiría ni sería preciso que existiera ningún gobierno civil o Estado, en absoluto, porque la paz existiría sin sujeción alguna (Hobbes, 1989:139).

Pero la necesidad del Estado no se le aparecía sólo por la “maldad” de los individuos, como suele pensarse. Los hombres, decía, no pueden vivir “en forma sociable” sin sujeción, como las abejas o las hormigas, porque tienen nociones de honor y dignidad, porque tienen conciencia individual, uso de razón y deseos de mejora.

Otra vez, contra cierto prejuicio bastante común, hay que decir que el individualismo de Hobbes es del todo consecuente y, de hecho, prefigura el liberalismo de los dos siglos siguientes, al menos en su versión continental. Distingue, por ejemplo, con entera nitidez, libertad y capacidad,⁹ como distingue lo público de lo privado, y entiende que en general las “libertades dependen del silencio de la ley” (Hobbes, 1989:179).

⁹ El tema, dicho sea de paso, es crucial para la reciente discusión sobre los derechos de las minorías en favor de los que milita hoy el llamado “liberalismo progresista”; y en Hobbes (1989:171) tiene una formulación paradigmática: “[...] cuando el impedimento de la moción radica en la constitución de la cosa misma, no solemos decir que carece de libertad, sino de fuerza para moverse.”

El Estado hobbesiano es necesario para preservar la paz y conseguir la armonía, para que exista la justicia, para que exista lo *tuyo* y lo *mío*. Para que exista la libertad civil:

Pero con frecuencia ocurre que los hombres queden defraudados por la especiosa denominación de la libertad; por falta de juicio para distinguir, consideran como herencia privada y derecho innato suyo lo que es derecho público solamente (Hobbes, 1989:175).

De todo ello me interesa ahora retener dos ideas tan sólo. La primera, que entre el individualismo y el Estado existe una conexión que no es inverosímil; la segunda, que el Estado, en esa versión, puede no ser un obstáculo sino la condición necesaria para la libertad individual.

En realidad, el esqueleto del argumento de Hobbes ha sido moneda de uso corriente en el pensamiento político de los últimos siglos. La clásica ecuación del liberalismo, que equipara *libertad* y *seguridad* parece, de hecho, una obviedad; y significa seguridad frente a la autoridad política tanto como seguridad frente a otras cualesquiera formas de opresión y arbitrariedad.

En ello coincidirían, incluso, el liberalismo de raíz inglesa y el continental. Hoy en día, el propio Hayek —que puede ser tomado, sin injusticia, como modelo del pensamiento liberal— entiende que la libertad es “independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero”, y que tal cosa puede sólo conseguirse “confiriendo al Estado el monopolio de la coacción” (Hayek, 1961:77).

Lo mismo razona, por citar a otro clásico, John Stuart Mill cuando imagina el origen de la autoridad política. Y desde luego no puede decirse que su pintura del Estado sea muy generosa, pero el resultado es parecido:

Para prevenir que los miembros más débiles de la comunidad fueran depredados por innumerables buitres, se hizo necesario que hubiera un animal de presa más fuerte que el resto para contenerlos (Stuart Mill, 1983:64).

El paso siguiente es lógico: *asegurar* ese espacio de libertad también frente a la autoridad. De ahí la idea, y la justificación, del Estado de derecho como forma concreta de la libertad.

Pero como el rey de los buitres no estaría menos resuelto a depredar el rebaño que cualquiera de las arpías menores, resultaba indispensable estar en una perpetua actitud de defensa frente a su pico y sus garras. La meta de los patriotas consistió, por tanto, en fijar límites al poder que pudiera

ejercer el dirigente sobre la comunidad; de modo que esta fijación de límites fue lo que entendieron por libertad (Stuart Mili, 1983:64).

Mili va mucho más lejos, por supuesto, y argumenta en favor de la democracia y de otras muchas cosas. Por ahora, con ese mítico origen nos basta. Sin abandonar la tradición liberal, quedándonos de hecho en su programa mínimo, el Estado es necesario. Y no sólo para “prevenir el delito”: también para definir el delito, y para crear el espacio de la libertad individual contra coacciones religiosas, corporativas, comunitarias, señoriales, y de las demás arpias menores.

La postura de los nuevos individualistas es del todo distinta. Con más o menos énfasis, hacen de la anarquía una hipótesis verosímil, o se la encuentran como una conclusión deseable. El rey de los buitres, así dicen, casi no hace falta, como no sea para la tarea menor de castigar el crimen.

Es difícil saber con certeza qué es lo que ha ocurrido en el camino, pero el resultado es ese “individualismo ingenuo”, que asume la libertad, el cálculo racional y la confianza como condiciones universales y, de hecho, anteriores al Estado (Hobbes, 1989).

De modo que si Hobbes —y con él casi todos los liberales— necesitaba al Estado por la indigente y complicada condición de los hombres, los nuevos individuos —racionales, libres, sociables y confiados— ya no necesitan al Estado.

Seguramente, en el origen remoto de esta reciente versión del liberalismo, si es que lo es, está la popular idea de Bernard de Mandeville (1982) de que los hombres, en efecto, pueden vivir como las abejas. Su texto, es cierto, no desmiente a Hobbes en muchas cosas; pero invierte el valor de sus afirmaciones. Las “características más viles y odiosas” de los hombres, dice, son “las más necesarias perfecciones para equiparlo para las sociedades más grandes y, según va el mundo, más felices y florecientes” (De Mandeville, 1982:5).

De Mandeville describe, de manera rudimentaria, el mecanismo que haría famoso más tarde Adam Smith como providencia de la “mano invisible”. Pero no por eso piensa que pueda prescindirse del Estado; todo lo contrario, sólo una actividad de gobierno celosa, rígida y bien encaminada puede producir la armonía y conducir hacia la prosperidad pública la desordenada concurrencia de los vicios humanos (Horne, 1982). La inversión del razonamiento hobbesiano, sin embargo, es fundamental.

Después de De Mandeville y de Smith¹⁰ no hacía falta que los hom-

¹⁰ No es necesario subrayar aquí las diferencias entre De Mandeville y Smith, porque no afectan al fundamento de su “elección metodológica”.

bres fuesen buenos para que se organizaran, de manera ventajosa para todos, en el mercado. Pero sobre ello vino además la idea de que la humanidad era naturalmente sociable y de buena disposición. No es, a decir verdad, una tradición coherente, pero es posible verla lo mismo en Grocio, Puffendorf o Shaftesbury que en Rousseau; y ha producido los resultados más dispares, del anarquismo al totalitarismo. Como quiera, no cuesta ningún trabajo entender que deja sin fundamento la defensa clásica del Estado.

Lo que importa, para mis fines, es que la tradición del "hombre egoísta" que se organiza de manera espontánea y la tradición del "hombre sociable" que se preocupa por el bien del prójimo aparecen hoy reunidas. Bajo una forma, además, que se quiere intachablemente científica.

3. Algunos reparos y precisiones

Las pruebas teóricas y los razonamientos del individualismo ingenuo suelen ser sencillos y pulcros; incluso demasiado sencillos y pulcros. En realidad, por esa misma virtud da la impresión de que no pueden acomodarse sin violencia en una realidad que es siempre mucho más turbia.

Para decirlo sin rodeos, creo que sus construcciones son defectuosas. Porque necesitan excluir, por hipótesis, cualquier vínculo entre el individuo y el Estado. A diferencia del liberalismo clásico, asumen que la libertad —y con ella la racionalidad, el cálculo, la propia individualidad— es del todo ajena a la institución estatal. Que es la condición natural, necesaria, de la humanidad.

De nuevo Hayek (1961:256) sirve para ilustrar la diferencia:

En cierta medida, todas las relaciones estrechas entre los seres humanos, tanto si los hombres están ligados por el afecto, la necesidad económica o las circunstancias físicas, [...] proporcionan oportunidades para la coacción.

Aunque mucho más moderado que Hobbes, es pesimista. Pero su pesimismo radica, hay que anotarlo, en la relativa concreción de su idea de libertad. El argumento concluye de manera previsible en una razonada defensa del Estado:

Puesto que la coacción consiste en el control, por parte de otro, de los principios esenciales que fundamentan la acción, tan sólo se puede evitar permitiendo a las gentes que se reserven cierta esfera privada donde no les alcance la aludida injerencia. Únicamente la autoridad que dispone del poder necesario puede asegurar al individuo la no fiscalización, por parte de un tercero, de ciertos aspectos de su actuar; por tanto, sólo la ame-

naza de la coacción evita que un individuo se imponga a otro (Hobbes, 1989:257).

Contra las abstracciones típicas del individualismo ingenuo, Hayek (1961:258) sitúa históricamente la libertad que le interesa; con moderación, habla sólo de cierto tipo de sociedad, “que haya intentado evitar la coacción mediante la delimitación de la esfera protegida”.

Lo más interesante es que la libertad individual, en su caso, supone una relación de dos partes: el individuo y el Estado, que excluye —ésta es su virtud— la coacción de “un tercero”, y que se construye bajo la forma histórica de una “esfera protegida”.¹¹

Si, en cambio, la libertad individual se imagina al margen de todo tipo de autoridad política, si es una condición natural, el argumento liberal en favor del Estado pierde su base. Porque el poder aparece sólo como forma de coacción sobre los individuos, como mutilación o limitación de la libertad. Si llega a hacer falta la cooperación, en ese modelo, los individuos deben elegir entre preservar íntegra la libertad que ya disfrutan y ayudarse voluntariamente, o crear alguna forma de coerción.

El liberalismo clásico sabe que la libertad es una construcción *política*. Lo mismo si depende de un diseño constitucional deliberado, que si se funda en un orden consuetudinario, su relación con el Estado es problemática pero cierta. El individualismo ingenuo, en cambio, hace de ella una condición prepolítica o, para decirlo con más exactitud, antipolítica.

Los razonamientos conducen, con todo rigor, a la idea de la “comunidad liberal”. Pero esa comunidad de individuos es tan sólo una posibilidad teórica, una construcción enteramente abstracta que, por ello mismo, resulta poco convincente. Más aún, porque las “comunidades sin Estado” de hecho existen, y sabemos lo bastante acerca de ellas para no necesitar fiarnos sólo de la imaginación. ←

Paradójicamente, los ejemplos con que contamos de agrupaciones humanas sin Estado son de “sociedades cerradas”, en estricto sentido *tribales*, como hubiera dicho Popper.

En efecto, todas las sociedades “históricas” se han organizado estatalmente,¹² de modo que parece haber un quiebre, una ruptura irrepa-

¹¹ Por supuesto, estoy haciendo una interpretación interesada de la obra de Hayek, pero ni deshonesto ni, creo, injusta tampoco. En sus obras posteriores este autor desconfió mucho más del Estado y, de hecho, le niega todo papel en el proceso de la civilización, pero eso habrá que discutirlo en otra parte.

¹² Utilizo el término de manera bastante laxa. Entiendo que, con propiedad, el concepto de Estado sólo remite a las formas políticas modernas de Occidente, pero, por

rabie en algún momento posterior a la revolución neolítica. En cuanto surge la agricultura, escribe Gellner (1992:131), “debido a la existencia de un valor almacenado, el poder, en un sentido serio, no sólo se vuelve posible, sino forzoso”.

En cualquier caso, si se toma en serio la hipótesis del orden sin coacción, es razonable preguntar por sus rasgos característicos donde se haya dado una situación así. Una situación, dicho sea de paso, por la que parecen sentir una nostalgia poco explicable antropólogos como Pierre Clastres, Marshall Sahlins o Elman R. Service.

Entiendo que va contra las reglas de juego de este nuevo individualismo “racionalista” enfrentar sus hallazgos con averiguaciones empíricas, pero creo que el ejercicio es útil. Porque pienso que el defecto básico de sus argumentos, en lo que depende del supuesto metodológico de la autonomía natural de los individuos, se hace evidente en la “idea reguladora” que domina sus conclusiones.

Buena parte de los trabajos de la antropología clásica se dedicaron a las sociedades sin Estado, las que, dice Pierre Clastres (1981:112), “carecen de un órgano de poder separado”. Y no son, por cierto, formas caóticas sino bien ordenadas, cuya preocupación mayor es mantener la cohesión y la igualdad de sus miembros.

Las sociedades sin Estado conocen y ejercen también el “poder”, pero su naturaleza y su sentido son peculiares. Escribe Clastres (1981:116):

Este poder no separado de la sociedad se ejerce en un solo sentido, anima un solo proyecto: mantener indiviso el ser de la sociedad, impedir que la desigualdad entre los hombres instaure la división en la sociedad. Se sigue de ello que este poder se ejerce sobre todo aquello que es capaz de alinear la sociedad, de introducir en ella la desigualdad: se ejerce sobre la institución de la que podría surgir la captación del poder, la jefatura.

La imagen remite de inmediato a la conocida definición de Tönnies (1979:211) de la “comunidad”, donde los seres humanos son “miembros naturales de un todo”. Pero el propio Tönnies apunta hacia un rasgo incómodo: frente a esa unión natural de la comunidad, como forma casi opuesta, la “sociedad” se crea por las relaciones de “individuos independientes” que convienen en asociarse “tan sólo en virtud de sus voluntades *racionales*” (1979:211).

economía verbal, hablo de Estado —en este caso— para referirme a cualquier órgano de poder especializado y separado de la sociedad, porque a eso se remite el nuevo individualismo.

La comunidad sin Estado no acepta la *desigualdad*, dice Clastres; no acepta la *individualidad*, dice Tónnies. Lo cual nos conduce a uno de los nudos del problema, según creo: determinar en qué medida la sola diferencia supone ya desigualdad, y en qué medida la diferencia que es condición de la individualidad es también, por esa vía, condición mediata de la racionalidad. Pero de eso habrá que tratar más adelante.

De momento hay que decir que el individualismo ingenuo tiene más razón de la que cabría suponer en un principio: la sociedad sin Estado no es sólo una posibilidad teórica, sino que de hecho existe. Los hombres, pues, pueden cooperar sin necesidad del Estado.

Pueden cooperar y pueden ordenar su cooperación, pueden crear también complicados mecanismos de intercambio. Pero de nuevo aquí surge el problema que apuntaba el modelo de Tónnies; las formas de intercambio de las sociedades sin Estado, tal como las que estudió Marcel Mauss, se parecen poco a nuestra imagen del mercado. Se trata de complicadas operaciones de “regalos recíprocos”, que comprometen a linajes y tribus completas.¹³

Un sistema que puede tener alguna consecuencia económica, pero cuyo propósito es más bien ritual: es una muestra de buena voluntad, una especie de “diplomacia económica”, según la expresión de Marshall Sahlins (1984:23), que se rige por principios bastante simples, aunque nunca del todo explícitos, de reciprocidad.¹⁴

Mauss encontró mecanismos de ese estilo entre los Kwakiutl, los Tlinkit en Norteamérica, los Massim en Melanesia, y muchos otros grupos en África, Australia y Polinesia; y lo llamó “sistema de prestaciones totales”. Un descubrimiento ya viejo, pero que sigue teniendo enorme interés.

El intercambio de esa naturaleza es, de hecho, y otra vez según Mauss, una forma básica de cohesión social en ausencia del Estado.¹⁵ Resulta,

¹³ “En general, se trata no de individuos, sino de colectividades, clanes y grandes familias, que se comprometen mutuamente, a menudo bajo la forma de alianza perpetua y en particular a propósito del matrimonio, en una alianza en el sentido total del concepto. Las obligaciones mutuas que se imponen estas colectividades de manera recíproca engloban no sólo a todos los individuos, y con frecuencia a generaciones, sino que se extienden a todas las actividades, a todo tipo de riquezas: en este sentido, en vez de danzas, de iniciaciones, etc., se intercambia en concepto de revancha todo lo que el clan posee: mujeres, niños, alimentos, ritos, herencias, etc., todo se pone en movimiento” (Marcel Mauss, 1972:33).

¹⁴ Sobre las formas de reciprocidad —generalizada, compensada y negativa— véase Service (1984:24ss).

¹⁵ Mauss (1972:14) habla de esto cuando discute las ideas de Durkheim sobre el problema de la cohesión social.

por cierto, un apoyo insospechado para las conjeturas de Puffendorf sobre el origen de la sociedad, que ya no resultan tan viejas. El sistema de prestaciones totales ordena las relaciones de cooperación y de conflicto entre grupos que no son una sola horda informe, sino una complicada trama de segmentos territoriales o de parentesco.

Evans-Pritchard (1957:157ss) habla incluso de un "sistema político" de los Nuer; esto es, de un conjunto de reglas y procedimientos para ordenar el conflicto sin el Estado. La columna vertebral del "sistema político" Nuer es la institución de la *vendetta*, que a la vez manifiesta la distancia estructural de los segmentos, y somete su hostilidad a una forma común.

Como principio básico del orden tribal, en ausencia del Estado, "una *vendetta* no tiene fin":

Entre las tribus sólo puede existir guerra, y mediante la guerra, el recuerdo de la guerra y la virtualidad de la guerra, se definen y expresan las relaciones entre las tribus. Dentro de una tribu la lucha siempre produce *vendettas* (*feuds*) y la relación de *vendettas* es característica de los segmentos tribales y da a la estructura tribal un movimiento de expansión y contracción (1957:179).

El mecanismo recuerda, en mucho, al sistema de prestaciones totales de Mauss, porque la *vendetta* compromete a segmentos enteros, durante generaciones. Pero la situación también recuerda un poco al estado de naturaleza de Hobbes.

Sahlins (1984:16) ha explicado el paralelismo con bastante detalle. Las tribus, en efecto, sin instituciones políticas especializadas, deben orientar todas sus prácticas —formas de intercambio, de parentesco, rituales— de modo que sirvan para prevenir la guerra. "En sus términos más amplios —dice— el contraste entre la tribu y la civilización es el de la guerra y la paz".

Si no se trata de una guerra efectiva es porque resulta claro para todos que, en efecto, no podría tener fin:

Si a cada daño causado se debe responder con otro, si por cada asesinato debe quitarse otra vida, la discordia tenderá a perpetuarse indefinidamente. Es probable que en una sociedad de bandas todos hayan oído hablar de una discordia de este tipo, o la hayan presenciado. Es muy posible, por tanto, que todos sepan que prolongar durante largo tiempo una discordia no proporciona más que desventajas (Service, 1984:70).

De hecho, aunque no puede decirse nada concluyente sobre esto, no es improbable que la creación de las primeras formas estatales estuviese

asociada a la violencia entre tribus.¹⁶ No, por supuesto, por medio de un solo acto de imposición o de subordinación, sino en un lento tránsito de las formas primitivas de jefatura a la especialización política y burocrática. Pero no es eso lo que me interesa aquí.

Una vez y otra, en el intercambio, en las formas de cooperación o de conflicto, parece evidente que los hombres pueden vivir sin el Estado. Pero nunca del modo como imagina el individualismo ingenuo. En particular, porque sin el Estado no hay lugar tampoco para los individuos.

Por necesidad, las sociedades sin Estado son, como dice Clastres, sociedades “indivisas”. Sin un órgano de poder separado, los hombres cooperan, en efecto, como quiere Axelrod, y encuentran la forma de hacer cumplir sus normas, pero a costa de reprimir rigurosamente el proceso de individuación.

En efecto, el individuo pertenece a su grupo y no a sí mismo. Cuando establece un contrato de trabajo es el grupo quien va en su persona a trabajar con el blanco. Es el grupo el que gana el salario. Es pues el grupo el que se repartirá la ganancia cuando el trabajador vuelva a su tribu. Este no alberga jamás la intención de reivindicar la propiedad personal de su ganancia, del mismo modo que tampoco alegraría inocencia cuando la responsabilidad colectiva hace recaer sobre él la falta de otro miembro de su grupo (Lévy-Bruhl, 1985:90).

Todo esto muestra algo trivial: que el “hombre natural” del nuevo individualismo no es el hombre primitivo. Es, al contrario, un hombre formado —en sus deseos como en su conciencia de sí mismo— dentro de un orden estatal: su libertad es una creación histórica, como lo son las formas de su racionalidad.

A modo de conclusión

En su crítica del Estado, el individualismo ingenuo se separa de la tradición liberal sobre todo en un punto: en su convicción de que la libertad individual no necesita ninguna garantía política. Su apoyo en esto, a veces explícito, es el rechazo del argumento hobbesiano en favor del Estado; de una versión bastante pobre del argumento hobbesiano, para ser francos.

Muestran que los individuos racionales de un modelo abstracto cooperarían entre sí, incluso, sin una autoridad que los obligase a ello; y

¹⁶ Un extenso y detallado análisis de las diferentes interpretaciones sobre el origen del Estado aparece en Service (1984a).

con eso suponen que se ha demostrado también que es innecesario el Estado. Pero ocurre que el problema no está ahí.

Se trata de un discurso radical, que quiere defender a los individuos atacando a las instituciones; en particular, al aspecto coercitivo de las instituciones políticas. Y descuida el hecho de que los individuos, como tales, existen gracias a esas mismas instituciones, y sobre todo gracias a sus tareas represivas.

No sólo por amor a las paradojas hay que decir que la existencia misma de formas radicales de individualismo, emotivo o racional, resulta del relativo éxito de esa complicada trama de "represión". Norbert Elias lo ha dicho con precisión:

Esta autoconciencia (del individuo moderno) se corresponde con una estructura del espíritu que aparece en determinadas etapas del proceso de civilización. Está caracterizada por una diferenciación y una tensión especialmente fuertes entre las órdenes y prohibiciones sociales asumidas como autoinhibiciones y los instintos o impulsos no superados o reprimidos. Es esta contradicción del ser humano individual, esta "privatización" o este excluir determinados ámbitos de la vida del trato social de las personas, y el recubrimiento de estos ámbitos de la vida con temores engendrados por la sociedad, como los sentimientos de vergüenza y embarazo, lo que mantiene despierta en el individuo la sensación de que él es "interiormente" algo que existe por sí mismo, ajeno a cualquier relación con otras personas, y que sólo "posteriormente" entra en relación con otros "de fuera" (Elias, 1990:44).

Lo que sabemos de las sociedades sin Estado parece desmentir, punto por punto, el optimismo de los nuevos individualistas. Si nos fuese dable retroceder a una situación preestatal, a una comunidad, donde el orden social se reprodujera sin un cuerpo separado de autoridad, la libre cooperación individual no tendría cabida. Porque no habría individuos sino eso, comunidades indivisas.

El problema no es que, sin el Estado, los hombres no pudieran vivir en comunidad; al contrario, el problema es que de inmediato lo harían. Y la comunidad sin el Estado no sólo organiza la cooperación; también produce normas, valores, castigos, formas de vigilancia y exclusión, tabúes y vínculos de solidaridad.

La mayor amenaza para la libertad individual en el orden comunitario no es la maldad egoísta de los otros, sino su irrefrenable bondad solidaria.¹⁷ Y lo más probable es que al menos algunos de sus rasgos

¹⁷ En una de sus obras más recientes, Hayek desarrolla de manera muy persuasiva el argumento. Es una paradoja, y una fuente de insatisfacción, dice, "el que los hombres

aparezcan de nuevo dondequiera que se impongan formas comunitarias; la autonomía individual, la formalización de las relaciones sociales, la coordinación impersonal de empeños e intereses, la inhibición y regulación de los impulsos, la racionalización de la vida social no son irreversibles. Ni siquiera muy agradables, según el diagnóstico de Freud.

Pero es más importante otra conjetura, que proviene de la misma fuente. El individuo libre y racional es una construcción histórica, que sólo tiene lugar en sociedades “divididas”, esto es, en sociedades con Estado; es el fruto, tardío e incierto, de la singular evolución de la cultura europea occidental. La propia estructura de la racionalidad, tan socorrida hoy, depende lógicamente del proceso de individuación: es un resultado, no un dato natural.¹⁸

La posibilidad de que un individuo “elijan” cualquier cosa depende, como es lógico, de la ruptura de los vínculos tradicionales;¹⁹ pero la posibilidad de que su elección sea “racional” —en el estrecho sentido que es habitual— depende a la vez del desarrollo de la capacidad de autocontrol, de autorregulación de los impulsos, y del logro de una relativa seguridad por las posibilidades de controlar el medio.²⁰ Fuera de esos márgenes de seguridad y estabilidad, propios del mundo moderno, la racionalidad instrumental no tiene sentido.

En consecuencia, abstraer al individuo moderno de la sola situación histórica donde tiene cabida puede ser útil para ciertos fines, pero es poco razonable derivar de ahí argumentos políticos.

Y por cierto que tampoco creo que sea razonable imaginar una vuelta a la sociedad indivisa. Lo más seguro es que no haya retorno.²¹ Pero sí es posible, en cambio, incluso demasiado fácil, destruir al Estado en su forma liberal; es posible que el rey de los buitres deje mayor libertad a las arpías menores, es posible sustituir los mandatos objetivos de la ley por la informe coerción solidaria de la comunidad.²²

tengan que refrenar algunos ‘buenos’ instintos para desarrollar el orden extenso”; es inevitable, sin embargo, para transitar hacia la civilización (Hayek, 1990:44).

¹⁸ Norbert Elias (1989) es enfático cuando asocia la moderna racionalidad con la concentración del poder bajo formas estatales. El tema, sin embargo, es demasiado complejo para tratarlo aquí, y habrá que discutirlo en otra ocasión.

¹⁹ La única forma de abrir auténticas “opciones”, aunque conlleva, por otra parte, el riesgo de la *anomia*. Es el tema, clásico, de Dahrendorf (1984).

²⁰ El argumento es desarrollado de manera magistral por Elias (1990).

²¹ “Más bien parece que existe allí un punto de no retorno, y que el pasaje se realiza sólo en un sentido: del no-Estado hacia el Estado, nunca en sentido inverso. [...] por más que el Estado se derrumbe y se desmembre en señoríos feudales o jefaturas locales, jamás desaparece la relación de poder, jamás se disuelve la división esencial de la sociedad, jamás se vuelve al momento pre-estatal” (Clastres, 1981:126).

²² Incluso en sus formas más benignas, la transferencia de competencias estatales a

El ejemplo más obvio y más elocuente de un retroceso de esta naturaleza es la disolución del Imperio Romano. Si no bastasen otros razonamientos, la historia sería suficiente para afirmar que existe una conexión lógica entre el debilitamiento (o la ausencia) de formas de coacción “externas” y los vínculos de tipo comunitario. Del mismo modo que hay una conexión entre el orden estatal y el individualismo tal como hoy lo entendemos.

Con los más recientes epígonos de la Ilustración, la pretensión de “moralizar” la política termina, por fuerza, destruyendo sus fundamentos modernos. Y podría terminar poniendo en su lugar un orden comunitario donde apenas se distinguiera lo público de lo privado; el Estado se disolvería, entonces, en una débil trama de agencias casi sólo formales, en medio de los sólidos vínculos comunitarios de una serie de señoríos, corporaciones y clientelas. Y habría que empezar de nuevo la historia, la oscura y dolorosa historia de la modernidad. Sería una lástima.

Recibido en abril de 1992

Revisado en abril de 1993

Correspondencia: El Colegio de México/Centro de Estudios Sociológicos/Camino al Ajusco núm. 20/Col. Pedregal de Sta. Teresa/C.P. 10740 México, D.F.

Bibliografía

- Axelrod, Robert (1986), *La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza.
- Buchanan, James (1990), “La perspectiva de la elección pública”, en James Buchanan, *Ensayos sobre economía política*, México, Alianza.
- (1982), “Una teoría individualista del proceso político”, en David Easton, *Enfoques sobre teoría política*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Clastres, Pierre (1981), “La cuestión del poder en las sociedades primitivas”, en Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.
- Coleman, James (1988), “Market Contractarianism”, en *Markets, Morals and Law*, Harvard, Harvard University Press.
- y G. Tullock (1980), *El cálculo del consenso. Fundamentos lógicos de una democracia constitucional*, Madrid, Espasa-Calpe.

las “comunidades” es una amenaza para las libertades individuales. Así, la transferencia de obras públicas, como ocurre con el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) en México, atenta contra la libertad de trabajo, lo mismo que la transferencia de competencias educativas atentaría contra la libertad de conciencia.

- Dahrendorf, Ralph (1984), *Oportunidades vitales*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Elias, Norbert (1990), *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.
- (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Escalante, Fernando (1992), “La moraleja de Cándido. Apuntes para la historia del individualismo ingenuo”, en *Foro Internacional*, núm. 28, septiembre-diciembre.
- Evans-Pritchard, E.E. (1977), *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
- Gellner, Ernest (1992), *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hayek, Friedrich, (1990), *La fatal arrogancia. Errores del socialismo*, Madrid, Unión Editorial.
- (1961), *Los fundamentos de la libertad*, Valencia, Fundación Ignacio Villalonga.
- Hobbes, Thomas (1989), *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Horne, Thomas A. (1982), *El pensamiento social de Bernard de Mandeville*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1985), *El alma primitiva*, Barcelona, Península.
- Mauss, Marcel (1972), *Sociedad y ciencias sociales*, Barcelona, Barral.
- Negro Pavón, Dalmacio (1989), “La razón de Estado”, en *Cuenta y Razón*, núm. 51-53, octubre-diciembre.
- Nozick, Robert (1988), *Anarquía, Estado y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sahlins, Marshall (1984), *Las sociedades tribales*, Barcelona, Labor.
- Service, Elman R. (1984), *Los cazadores*, Barcelona, Labor.
- (1984a), *Los orígenes del Estado y de la civilización*, Madrid, Alianza.
- Stuart Mill, John (1983), *Sobre la libertad*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Tönnies, Ferdinand (1979), *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Barcelona, Península.