

FERNANDO LIZÁRRAGA

LOS LIBERTARIANOS Y EL CONTRATO CANÍBAL

En los albores del capitalismo, con algo de curiosidad y otro poco de espanto, los grandes héroes literarios redescubrieron a los caníbales. Robinson Crusoe, cuyas aventuras –como explica Terry Eagleton– constituyen una sorpresa estilística para un público acostumbrado a relatos de grandes hazañas o apacibles pastorales, se destaca por ser un hombre común, que actúa con sentido común en una situación muy poco común. Daniel Defoe nos ofrece una narrativa que parece encontrar algo “extraordinariamente cautivamente” en la existencia cotidiana en tiempos en que “el cambio frenético, la repugnante inestabilidad y las emociones fuertes de la supervivencia eran la esencia del juego de un mundo predatorio”.¹ Con flema imperial y violenta practicidad burguesa, Robinson sobrevive a los antropófagos, esclaviza a *Viernes* y, así, salva su alma cristiana y el alma contractual de la pujante sociedad mercantil. Pero fue el indispensable William Shakespeare quien anticipó, poco más de un siglo antes que Defoe, la íntima relación entre los fundamentos del capitalismo y el mayor de los tabúes de Occidente: el consumo de carne humana. Y andando los años 1800, Karl Marx, para sorpresa de nadie, comprendió y describió cabalmente esta vinculación: el capitalismo es caníbal por naturaleza y sólo se estremece cuando se mira al espejo o cuando algún arúspice se atreve a hurgar en sus entrañas para hallar, en ese festín de sangre, incontables restos humanos.

En *El Mercader de Venecia*, tragedia publicada en 1600, Shakespeare nos presenta un conflicto casi insuperable entre dos universos normativos, culturales y legales. Por un lado, el cristianismo, representado por el próspero mercader Antonio, por sus amigos y por las leyes y jueces de Venecia; por otro, el prestamista judío Shylock, harto de la humillación, de vivir en el *ghetto* y de las astucias de los cristianos (que se han llevado a su hija). Como es sabido, Shylock le adelanta un préstamo a Antonio, en el cual incluye una cláusula fatal: si Antonio no devuelve el dinero con sus intereses, Shylock le cortará una libra de carne del pecho, y Antonio, casi con seguridad, morirá. La escena del juicio es famosísima y ha sido recreada varias veces en el cine. Shylock denuncia el incumplimiento de Antonio –cuyos barcos naufragaron–, los jueces le dan la razón porque el contrato ahora es sagrado en Venecia y cuando el prestamista está a punto de cortar la libra de carne, la intervención de la astuta Porcia salva a Antonio con una interpretación híper-textualista del pacto. En todo este enredo, lo que no está en duda es que el contrato es inviolable; tampoco está en duda –para los personajes de la tragedia– que la deuda podía pagarse con una libra de carne cortada del pecho del deudor.

Juristas como Richard Posner sostienen que Shakespeare exagera. En aquel tiempo, ninguna deuda monetaria era redimible con la muerte del deudor y tampoco con la mutilación.² Un deudor vivo y entero podría, eventualmente, cancelar el préstamo. David Conter³ coincide, pero añade que Shylock, el judío, jamás podría

¹ Terry Eagleton, “Acerca de decir la verdad”, *Socialist Register 2006, Diciendo la verdad*, Buenos Aires, Clacso-Centro Cultural de la Cooperación, 2007, pp. 305-306.

² Richard Posner, *Law and Literature. A Misunderstood Relation*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 142.

³ David Conter, “Eagleton, Judge Posner, and *Shylock v. Antonio*”, *McGill Law Journal*, 35, 1990, pp. 911-918.

llevar a cabo la sentencia porque las propias leyes mosaicas le prohibían cobrarse la deuda en sangre, como también le impedían fallar en apenas un miligramo en el corte de su porción. Lo curioso es que nadie se pregunta qué pretendía hacer Shylock con esa libra de carne; nadie lo dice; nadie se atreve a pensar que el amargo prestamista se alimentará con la carne de Antonio; quizás nadie se anime siquiera a imaginarlo. Pero Eagleton sí lo insinúa en una aguda observación sobre este punto. Shylock exige no sólo el pago exacto de la deuda, según la fría letra del contrato, sino mucho más: entiende que, si los jueces admiten la justicia de su reclamo, al mismo tiempo reconocen la condición humana que comparte con los cristianos. Por eso, dice Eagleton, la carne de Antonio –que por contrato le pertenece a Shylock– debe ser cortada en “una especie de misa negra o parodia grotesca de la hermandad eucarística”.⁴ Shylock cree que si le niegan la carne de Antonio, que ahora es suya, le están negando también el derecho a la plena humanidad y a la ciudadanía plena. El prestamista, insiste Eagleton, no hace sino demandar los deberes del ágape cristiano con sus correspondientes obligaciones y reconocimientos. Pero en vez de esto, los cristianos de Venecia sólo le ofrecen clemencia, esto es, perdonarle la vida por haber querido tomar, junto con la carne, la intocable sangre de Antonio.

Es bastante común que se acuse al cristianismo de practicar la antropofagia. De hecho, los primeros cristianos fueron perseguidos por esto. Pero no vamos a detenernos aquí a contemplar los vericuetos teológicos de la Eucaristía. Baste señalar la idea eagletoniana de una misa negra o una parodia de la hermandad eucarística. En efecto, la demanda del prestamista, enfática y furiosa, parece insinuar que quiere devorarse la carne de Antonio. La libra de carne es suya porque Antonio firmó voluntariamente el contrato; su consentimiento no tuvo fisuras. Shylock sabe muy bien que la usura está ligada a la palabra hebrea *neshekh*, que significa mordedura. Quien practica la usura pretende morder una parte vital del deudor, quiere comerse su sustancia. El sabio Maimónides decía que “el usurero muerde, infligiendo dolor a otra persona y comiendo su carne”.⁵ El contrato propuesto por Shylock es excesivo, claro está, pero en este mismo exceso reside el truco que hace que los aparentemente buenos cristianos de Venecia se vean enfrentados a las terribles consecuencias del imperio del contrato. Sólo una estratagema leguleya, concebida por la ingeniosa Porcia, salva la vida de Antonio. Sin embargo, el contrato no se pone en cuestión, sólo se disputa el alcance de la letra de ese acuerdo.

El bardo de Stratford-Upon-Avon merodea nuevamente el problema del canibalismo en la última y más misteriosa de sus obras: *La Tempestad* (1611). Próspero, el poderoso mago que gobierna la isla, tiene dos esclavos: el etéreo Ariel y el críptico Calibán. En su famoso ensayo “Caliban”,⁶ el cubano Roberto Fernández Retamar se conduce de este monstruo –hijo de la bruja argelina Sycorax, adoradora del enigmático dios patagónico Setebos– que trabaja sin descanso para proveer a Próspero y a su hija Miranda. Calibán, subraya Fernández Retamar, expresa el realismo de Shakespeare, quien ve el lado no utópico del nascente mundo burgués al presentar este personaje como aquél “hombre concreto” que puede ser esclavizado, tratado como animal, despojado de sus tierras y obligado a trabajar y, en última instancia, exterminado (si es que puede hallársele reemplazo).⁷ Pero es más todavía: Calibán es el caníbal, el humanoide deforme que no se resigna a perder su isla, ni a someterse a la magia todopoderosa de Próspero.

Marx y la tradición marxista retomaron lúcidamente las insinuaciones de Shakespeare –recordemos que Marx admiraba y conocía al dedillo la obra del dramaturgo isabelino– en torno al canibalismo. Shylock mismo

⁴ Terry Eagleton, *William Shakespeare*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 43.

⁵ Citado en Conter, *op. cit.*, p. 914.

⁶ Roberto Fernández Retamar, (2004 [1971]) “Caliban”, en Fernández Retamar, R., *Todo Caliban*, Bs. As., Clacso, 2004 [1971], p. 26.

⁷ Fernández Retamar, *op. cit.*, p. 26. Dice Fernández Retamar: “Uno de los más difundidos trabajos europeos en la línea utópica es el ensayo de Montaigne ‘De los canibales’, aparecido en 1580. [...] En 1603 aparece publicada la traducción al inglés de los *Ensayos* de Montaigne, realizada por Giovanni Floro. No sólo Floro era amigo personal de Shakespeare, sino que se conserva el ejemplar de esta edición que Shakespeare poseyó y anotó. Este dato no tendría mayor importancia si no fuera porque prueba sin lugar a dudas que el libro fue una de las fuentes directas de la última gran obra de Shakespeare, *La tempestad* (1611)”. Fernández Retamar, *op. cit.*, p. 25. Ver también: Luis Astrana Marín, “Estudio preliminar”, en W. Shakespeare, *Obras Completas. Tragedias*, Madrid, Aguilar-Santillana, t. I, 2003, pp. 96-97.

aparece asociado a imágenes como las de vampiros y otros seres abominables que se nutren del trabajo vivo, en un permanente acto “canibalístico y sediento de sangre”.⁸ Así como el explotador se nutre del trabajo viviente, cual caníbal o vampiro, también Shylock, como todos los usureros y capitalistas, se lleva su libra de carne a los mordiscos. Y como buen caníbal, Shylock quiere que esa libra de carne salga del pecho de Antonio: “Sí, de su corazón, que así reza en el pagaré”, cita Marx en *El Capital*⁹. Con estas imágenes en mente, Marx reflexiona sobre el vínculo entre capitalismo y canibalismo; entre el dinero y el cuerpo. Shakespeare había anticipado que en la lógica del contrato –entre iguales que son tales sólo en apariencia– estaba todo permitido, incluso una cláusula caníbal. Marx constató esta realidad. En *El Capital*, Marx escribe:

La naturaleza del capital es la misma tanto en sus formas no desarrolladas como en las desarrolladas. En el código que la influencia de los esclavistas impuso al territorio de Nuevo México, poco antes de que estallara la guerra civil norteamericana, se dice: el obrero, en tanto el capitalista ha comprado su fuerza de trabajo, “*es su dinero*” (*su del capitalista*) [...] La misma concepción era corriente entre los patricios romanos. El *dinero* prestado por ellos al deudor plebeyo se había convertido, a través de los medios de subsistencia de éste, en carne y sangre del deudor. Esta “carne y sangre” eran, pues, “su dinero”. De ahí la ley shylockiana de las Diez Tablas. Quede sin decidir la hipótesis de Linguet, según la cual los acreedores patricios organizaban de cuando en cuando, del otro lado del Tíber, *festines con la carne convenientemente aderezada de sus deudores*, así como la hipótesis de Daumer en torno a la eucaristía cristiana.¹⁰

El guillotinado francés Simon-Nicolas-Henri Linguet, en efecto, sostenía que los patricios se alimentaban de la carne de sus deudores, mientras que el alemán Georg Daumer retomaba la por entonces ya vieja acusación de que la comunión cristiana es un banquete caníbal. Lo que aquí importa es que cuando Shylock, o cualquier otro usurero primitivo o capitalista ya desarrollado, reclama su libra de carne, cree que esa carne es su dinero y no un mero sustituto. En el altar de capital se celebra esa misa negra donde se come la carne y se bebe la sangre de los trabajadores, deudores y desposeídos en general. La equivalencia entre el cuerpo y el dinero no es contingente. La demesura del capitalismo siempre tiene lugar para mayores y ocultas desmesuras.¹¹

En un inexplicable acierto, Netflix incorporó a su grilla la película *The Bad Batch (Amores Caníbales)*.¹² En los primeros quince minutos, el canibalismo y el anarcocapitalismo se funden en una pesadilla distópica y post-apocalíptica (visualmente cautivante). Luego de ser identificada como parte del *bad batch* (la mala camada o los descartables) y tatuada con el infame número detrás de la oreja, Arlen es arrojada más allá de un cerco fronterizo. En un cartel se lee que, a partir de ese lugar, el Estado ya no tiene ninguna responsabilidad por Arlen, ni por nadie. A poco de andar, Arlen es capturada por una banda de caníbales que, minuciosamente, se dedican al fisicoculturismo y se comen lentamente a sus víctimas, miembro por miembro, manteniéndolas vivas tanto como sea posible. Es un mundo tribal, mugriento, sin reglas únicas, habitado por estos caníbales, por vagabundos solitarios y por comunidades cerradas como *Comfort*, donde las únicas normas parecen ser la asistencia a las *raves* psicodélicas que organiza un sujeto llamado *The Dream*, quien a su vez tiene el monopolio reproductivo a través de su harem de jóvenes armadas con fusiles semiautomáticos. El canibalismo aquí no tiene ni una pizca de contractual, pues se practica en un mundo donde no rige ningún pacto, donde no se cobra ninguna deuda, y donde, como en *Mad Max*, el único instinto es el de supervivencia. En *Fresh*,¹³ otra

⁸ William Clare Roberts, *Marx's Inferno. The Political Theory of Capital*, Princeton University Press, Kindle Edition, 2017, p. 136.

⁹ Citado en Karl Marx, *El Capital*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002 [1867], p. 346.

¹⁰ Karl Marx, *El Capital*, op. Cit., p. 347, nuestras cursivas.

¹¹ La noción de desmesura es clave en la descripción del capitalismo, en varios de sus aspectos, tal como ha sido enfatizado en el “Manifiesto Kalewche. Un barco fantasma recorre el mundo”, donde se lee: “El sistema del capital se basa en la sed de ganancias, que carece de límites: el capitalismo es desmesurado por naturaleza, una naturaleza que no puede ser sofrenada por decisiones individuales: sus impulsos más profundos emanan de la estructura de las relaciones de producción”. Disponible en: <http://kalewche.com/manifiesto-kalewche-un-barco-fantasma-recorre-el-mundo>

¹² Película escrita y dirigida por Ana Lily Amirpour, Annapurna Pictures-VICE Films, 2016.

¹³ Película dirigida por Mimi Cave, Hyperobject Industries-Legendary Pictures, 2022.

película reciente, el canibalismo se ubica en las antípodas de *The Bad Batch*: aquí, en tiempos de citas a través de Internet, la joven y solitaria Noa termina en manos de un seductor caníbal (con ínfulas de gourmet al estilo de Hannibal Lecter), quien se ocupa de faenar a sus prisioneras vivas, parte por parte, para vender esas piezas –debidamente congeladas y etiquetadas– en un mercado internacional de caníbales millonarios. Así, en el desierto sin ley, el canibalismo se practica sin obstáculos; y allí donde el dinero es más fuerte que la ley, los caníbales pueden salirse con la suya. La carne humana es fuente de subsistencia, ya sea de manera directa o como equivalente de dinero: sólo es cuestión de grados. Como decía Marx: “La naturaleza del capital es la misma tanto en sus formas no desarrolladas como en las desarrolladas”.

El espectro del caníbal anida en la lógica del capital y se corporiza en las discusiones sobre temas como la venta de órganos o la simple auto-mutilación. En nuestro país, la relación cuerpo-dinero-mercado ha cobrado dimensiones de escandalete mediático gracias a las intempestivas intervenciones del dirigente libertario Javier Milei. Es curioso –o no tanto para quienes desde hace años, en pequeños círculos académicos, advierten que es preciso tomar en serio las desmesuras libertarianas– que las ideas más radicales, las que sobrepujan los límites de la ley y coquetean con el tabú, no vengan de la izquierda libertaria sino desde el anarcocapitalismo, combinado con versiones un poco más recoletas como el pensamiento de Robert Nozick. Podrán decirse muchas cosas de Javier Milei; lo que no puede negarse es que amplió el espectro del debate político y, como pocos, puso nuevamente el foco sobre la libertad (mientras grandes mayorías se allanaban, asustadas y obedientes, ante cualquier disparate represivo en tiempos de pandemia). En efecto, Milei juega con el tabú: propone un mercado de órganos (no llega a decir que podría ser para comerlos, pero sólo porque nadie se lo ha preguntado) y es estudiadamente ambiguo en la relación con su hermana. Canibalismo e incesto: difícil emparadar semejante mano.

Las incursiones mediáticas de Milei arrojan elementos importantes para comprender la relevancia del desafío libertario y la gramática profunda del capitalismo. En un debate con el dirigente de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP), Juan Grabois, se dio el siguiente intercambio ante la hierática mirada del dueño de editorial *Perfil*, Jorge Fontevicchia.

Milei.— Las opciones no se hacen quitando libertades, se logran dando más libertad [...] ¿Quién sos vos [Grabois] para determinar cómo es el contrato que tengo yo con Jorge [Fontevicchia]?; es un problema entre Jorge y yo.

Grabois.— Lo que pasa es que vos llevás esta lógica a un absurdo. Te voy a dar otro ejemplo. En tu concepción, ¿sería legítimo que alguien le compre un brazo a un tipo porque le gusta coleccionar brazos?

Milei.— Y si alguien se lo quiere vender, ¿cuál es el problema?

Grabois.— Te aseguro que vas a encontrar mucha gente dispuesta a vender su brazo a cambio de una vivienda para su familia. Pero eso es una inmoralidad, una monstruosidad que no se puede aceptar. Es la imposición de la perversión sádica del poderoso.

Milei.— Ahí está el error. Porque cuando decís que un tipo decide sobre su propio cuerpo si quiere utilizarlo para financiar algo para dárselo a los hijos, lo que está en el fondo es que cuando tenés un Estado que te saca el 50 por ciento es como si te hubiera cortado la mitad del cuerpo; termina siendo infinitamente peor. Lo que pasa es que se hace con una pátina distinta.¹⁴

Poco después, el dirigente libertario se mostró partidario de la compra-venta de órganos, un tema nada sorprendente para quienes hayan leído dos líneas de bioética libertaria, como la de Tristram Engelhardt, pero

¹⁴ “Jorge Fontevicchia con Juan Grabois y Javier Milei”, *Periodismo Puro*, NetTV, mayo de 2022. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zjp7nAGVKyo>

anatema entre la mayoría de los formadores de opinión de los grandes medios argentinos. Cuando Jorge Lanata le preguntó si estaba a favor de vender órganos, Milei dijo:

Es un mercado más. ¿Por qué todo tiene que regularlo el Estado? [...] Si dejaras esos mercados libres funcionarían muchísimo mejor. Es una decisión de cada uno. ¿Por qué no puedo decidir sobre mi cuerpo? Si el liberalismo es el respeto irrestricto del proyecto de vida del prójimo, basado en el principio de no agresión y en defensa del derecho a la vida, la libertad y la propiedad, mi primera propiedad es mi cuerpo. ¿Por qué no voy a poder disponer de mi cuerpo? Acaso no dispone el Estado de mi cuerpo cuando en realidad me roba más del 50 por ciento de lo que genero? [...] Entonces hay un doble estándar: para que el Estado me esclavice, entonces sí; pero si yo quiero disponer de una parte de mi cuerpo *por el motivo que fuera*, ¿cuál es el problema? ¹⁵

Los fundamentos del libertarianismo están contenidos en estos breves fragmentos: un individualismo radical que se manifiesta en la tesis de autopropiedad –esto es, que cada quien es propietario de sí mismo– y en la soberanía de las preferencias personales; la ausencia (que es más que un rechazo) de cualquier consideración sobre la igualdad; una impugnación de cualquier tipo de intervención por fuera del contrato entre partes; la condena al Estado como aparato que esclaviza a los particulares. Veremos algunos de estos puntos a continuación.

Individualismo anti-igualitario

El 9 de febrero de 1971, el economista Murray Rothbard publicó en *The New York Times* el artículo titulado “The New Libertarian Creed” [El Nuevo Credo Libertariano], el cual significaba la ruptura de un grupo de intelectuales con la cúpula del conservadurismo norteamericano, expresado en la revista *National Review*. Disgustados con los retrocesos estatistas del conservadurismo, los ahora llamados libertarios se reclamaron herederos de otro viejo conservadurismo que ponía al individuo en el punto de partida de la reflexión ética, económica y política. En efecto, en los años 1930 y 1940, recuerda Rothbard, ese sector se oponía al “*Big Government*” y “sostenía la libertad civil y la libertad económica de mercado mientras se oponía a la intervención del gobierno, la conscripción, el militarismo [...] y el imperialismo estadounidense de ultramar”.¹⁶ En cambio, en los años 1950, el conservadurismo se había convertido en defensor de “una fusión de libertad y orden: en la cual la libertad del individuo es juiciosamente contenida dentro de una matriz de orden suministrada por el Estado”.¹⁷ A finales de esa década, añade Rothbard, cualquier resto de libertarianismo se había perdido en el sector del conservadurismo dominante, aferrado a una idea de “ley y orden” que otorga inadmisibles poderes al Estado. Así, en un gesto de rebeldía, el credo libertario quedó formulado, acaso por primera vez, en estos términos:

La doctrina libertaria comienza, no con la comunidad conservadora o con el Estado, sino con el individuo. Cada individuo, como una entidad que actúa de manera independiente, posee el derecho absoluto de autopropiedad; esto es, ser dueño de su persona sin que los demás lo molesten. De este axioma derivamos la total oposición a la conscripción y a las leyes [que prohíben] el aborto. En segundo lugar, cada individuo tiene derecho a ser propietario de cualquier recurso sin dueños previos (tal como la tierra virgen) que él encuentre y ponga en uso al ejercitar su energía personal sobre dicho recurso. De aquí se deriva el derecho

¹⁵ *Lanata sin filtro*, Radio Mitre, junio 2022. <https://youtu.be/tYYnp8HO7hk>. Nuestras cursivas.

¹⁶ Murray Rothbard, Murray, “The New Libertarian Creed”, *The New York Times*, 9 de Febrero, 1971, p. 39.

¹⁷ *Ibid.* Cabe destacar que incluso John Rawls, posterior hereje liberal y archirrival de los libertarios, también empezó su carrera preocupado por las tentaciones totalitarias que anidaban en el *Big State* de posguerra. Ver Katrina Forrester, *In the shadow of justice. Postwar liberalism and the remaking of political philosophy*, Princeton University Press, 2019, pp. xiii.

de “ocupación” sobre la propiedad del suelo, y como consecuencia, todos los demás derechos de propiedad privada. Porque si un hombre es dueño de sí mismo y de la tierra que ocupa, también tiene el derecho de poseer sin ser molestado la tierra que ha transformado en capital, como también el derecho de dar su propiedad a quien se le antoje (de aquí el derecho de herencia) y de intercambiar sus títulos de propiedad por los títulos de cualquier otro (de aquí el derecho de libre contrato y de economía de mercado libre de *laissez-faire*).¹⁸

En las declaraciones de Milei y en el nuevo credo de Rothbard, queda claro que el punto de partida y de llegada es el individuo; no hay otra cosa que individuos. La sociedad, como dirían los utilitaristas, es una comunidad ficticia. Este es un punto de coincidencia clave entre las versiones anarcocapitalistas, como la de Rothbard, y las visiones libertarias que conceden una mínima presencia al Estado, como es el caso de Robert Nozick. En su ya clásico *Anarquía, Estado y Utopía* (1974)¹⁹, Nozick afirma que “las personas cooperan al hacer cosas, pero trabajan separadamente; *cada persona es una empresa en miniatura*”. Los productos de estas personas, añade, “son fácilmente identificables y los intercambios se hacen en mercados abiertos con precios establecidos competitivamente”.²⁰ En línea con Rothbard, la idea es que a partir del estricto individualismo y de la propiedad de sí (o autopropiedad) se puede poseer aquello que cada quien produce o intercambia, sin fuerza ni fraude, y sin la intervención de ningún otro agente, excepto aquellos que ejercen el derecho de libre contrato. Cualquier interferencia no consentida es una violación a la autonomía individual.²¹ “¿Quién sos vos para determinar cómo es el contrato que tengo yo con Jorge [Fontevicchia]?; es un problema entre Jorge y yo”, le dice Milei a Grabois.

El tercero que no debe entrometerse, por excelencia, es el Estado o cualquier otra entidad que reivindique ideas como el bien común, el bienestar general, el buen vivir, la solidaridad, etcétera. En rigor, el libertarianismo rechaza cualquier noción de igualdad de oportunidades excepto aquellas que remueven discriminaciones o barreras formales. Que el Estado deba socorrer a los desafortunados o a quienes nacieron con desventajas sociales resulta inadmisibles, por la sencilla razón de que cada quien es dueño de sí y de las ventajas o desventajas con las que llega a este mundo. Entonces, dice Nozick, “que las personas tengan las dotes naturales que tienen no viola las retribuciones o derechos (en el sentido de Locke) de ningún otro”.²² Nadie tiene la obligación de corregir las desigualdades sociales iniciales, como tampoco de asistir a nadie a menos que esto sea convenido mediante un contrato explícito. El anarcocapitalismo imagina un mundo sin Estado; el libertarianismo acepta, con desgano, un Estado mínimo que sólo debe proteger, mediante su poder coercitivo, la propiedad, la vida y la libertad de los individuos pero jamás hacerlo mediante mecanismos redistributivos.

Como se dijo, y como queda en evidencia en el silencio de Milei sobre este punto, los libertarios no tienen ningún compromiso con la igualdad, ya sea que se la entienda como resultado final, como punto de partida, o como un patrón distributivo que iguala recursos, bienes primarios, acceso a las ventajas o bienestar. Rechazan la igualdad entendida como punto de partida porque la buena o mala suerte inicial de cada quien no puede ser reprochada ni debe ser corregida. Hay un compromiso filosófico profundo en contra de la igualdad, un compromiso axiomático, si se nos permite. Para Nozick y sus seguidores de la derecha libertaria,²³ su

¹⁸ Rothbard, *op. cit.*, p. 39. Rothbard sostiene que el feto puede ser considerado como un parásito indeseado dentro de otro cuerpo y, por ende, la madre (el cuerpo gestante) tiene derecho absoluto a decidir sobre sí misma y, eventualmente, interrumpir el embarazo. Los libertarios de nuestras latitudes, en cambio, asumen que hay una persona con derechos desde la concepción; por lo tanto, el aborto es inaceptable porque el feto no puede dar su consentimiento.

¹⁹ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires-México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991 [1974].

²⁰ *Ibid.*, p. 186; nuestras cursivas.

²¹ Para Nozick, los derechos que consagran la inviolabilidad individual “reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados ni usados sin su consentimiento para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables”. Nozick, *op. cit.*, p. 43.

²² *Ibid.*, p. 221.

²³ También hay una izquierda libertaria que se diferencia, básicamente, porque supone igualdad en el acceso a los recursos externos al tiempo que también defiende la propiedad de sí.

concepción de la justicia social “no establece ninguna presunción a favor de la igualdad, ni de cualquier otro estado final superior o establecimiento de pautas”, puesto que “no se puede simplemente suponer que la igualdad tenga que estar integrada en cualquier teoría de la justicia”.²⁴ La igualdad como resultado también está fuera del cálculo libertario porque, incluso cuando por casualidad se diera un resultado igualitario, la libertad de mercado acabaría por desbaratarla más pronto que tarde, a menos que un sistema totalitario al estilo soviético impidiera los intercambios libres entre las personas.²⁵

Las sociedades libres tienden a ser desiguales; no hay nadie a quien culpar ni a quien reponsabilizar.²⁶ Sin vacilar, Nozick asevera que no hay relación alguna entre riqueza y pobreza. Que los pobres sean pobres no es porque hay ricos que son ricos. Ni los pobres están mal *porque* los ricos están bien; ni los pobres están mal *para* que los ricos estén bien; ni el bienestar de los ricos es la causa de la situación de los pobres; etc.²⁷ En un firulete retórico, sostiene y se pregunta: “Puesto que al esclavizarse usted a una persona más pobre mejoraría la porción del pobre empeorando la suya propia, ¿debemos decir que la persona pobre está mal porque usted está tan bien como está? ¿Tiene ella menos para que usted pueda prosperar?”.²⁸ Resulta contraintuitivo sugerir que los ricos deben convertirse en esclavos de los pobres para mejorar la situación de estos últimos (pero, como veremos, aquí se oculta parte del argumento libertario contra los impuestos). El mundo puede contener, entonces, todas las desigualdades que resulten del ejercicio de la libertad libertaria; se trata de un mundo en el que cada quien está librado a su suerte, donde la cooperación se limita a aquella que puedan pactar contractualmente los individuos –nada de contratos tácitos ni obligaciones derivadas de deberes generados hipotéticamente–, donde todo está permitido salvo aquello que interfiera con la propiedad (incluida, claro, la autopropiedad). Entonces, “si una sociedad, por más rica que sea, deja morir a sus indigentes, es posible que los libertarios encuentren que esto es deplorable. Pero mientras que ningún derecho de propiedad haya sido violado, no hay allí nada de injusto a sus ojos”.²⁹

Alguna vez, Norberto Bobbio observó que la derecha conservadora abraza la idea de la desigualdad natural entre las personas y deriva de este hecho una conclusión alentadora: tales desigualdades –porque generan incentivos o ánimo de emulación– son funcionales para el progreso social. Los libertarios no son –estrictamente hablando– conservadores ni creen necesariamente que las desigualdades sean benéficas: consideran simplemente que son inevitables o, mejor dicho, que nadie tiene derecho a imponer la igualdad al precio de limitar las libertades que protegen la propiedad. Sin entrar en demasiado detalle, puede decirse que la teoría libertaria de la propiedad se basa en dos grandes pilares. Por un lado, una teoría de las apropiaciones legítimas, según la cual cada individuo –propietario absoluto de sí mismo– tiene derecho a apropiarse de tantos recursos como quiera a través de su trabajo, iniciativa o simple buena suerte. Por otro, una teoría de las transferencias legítimas: cada quien es dueño de transferir a otros todo aquello que sea legítimamente suyo, siempre y cuando sea una transacción consentida, sin coerción ni engaño. No hay límite a la cantidad de riqueza

²⁴ Nozick, *op. cit.*, p. 228.

²⁵ Escribe Van Parijs: “la regulación por el mercado conduce inevitablemente a disparidades considerables en los ingresos. Pero [los libertarios] no se conmueven. Lo que, para ellos, determina la justicia o la injusticia de una distribución particular de los ingresos, no tiene nada que ver con su vinculación con tal o cual estructura ideal preestablecida, por ejemplo, igualitaria. Lo que cuenta, exclusivamente, es si la distribución observada es el producto de transacciones voluntarias, no obligadas, entre individuos cada uno de los cuales tiene un derecho igual a disponer libremente de su propio cuerpo y de su propiedad legítimamente adquirida”. Philippe Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Bs. As., Nueva Visión, 1992, p. 98.

²⁶ Sobre la diferencia entre culpa y responsabilidad por las injusticias sociales, ver: Iris Young, *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, 2011, especialmente el capítulo 3.

²⁷ Nozick, *op. cit.*, p. 190

²⁸ *Ibid.*, p. 191.

²⁹ Van Parijs, *op. cit.*, p. 151. Friedrich Hayek, aunque no es un libertario, tampoco se estremece ante el costo social de la primacía absoluta de las libertades. Escribe: “En un mundo basado en ideas igualitarias, el problema de la sobrepoblación [...] es insoluble. Si garantizamos que cada uno de los que nacen siga vivo, muy pronto no podremos mantener esta promesa. Hay un único freno a la sobrepoblación; concretamente, que los únicos pueblos que permanezcan y se multipliquen sean aquellos que puedan alimentarse por sí mismos”. Hayek, citado en Elmar Altvater, *The Future of the Market. An Essay on the Regulation of Money and Nature after the Collapse of “Actually Existing Socialism”*, London-New York, Verso, 1993, p. 242.

que cada quien pueda acumular. Sólo se propone un tenue criterio llamado “*estipulación lockeana*”, la cual prescribe que, cuando se producen apropiaciones de recursos, nadie debe empeorar su situación inicial. En el mundo libertariano, en suma, no hay restricción alguna a las desigualdades que surgen de apropiaciones y transferencias legítimas.

Impuestos, esclavitud y utopía

La cooperación social, tal como se entendió en la posguerra y en tiempos de la *Great Society* norteamericana, como ya dijimos, es completamente ajena al ideario libertariano. No puede haber cooperación social allí donde no hay sociedad, ni siquiera como ficción al estilo de los utilitaristas. Sucede que, para Nozick, “no hay ninguna *entidad social* con un bien, la cual soporte algún sacrificio por su propio beneficio. Hay sólo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros. Nada más”.³⁰

Si sólo existen personas individuales y están dotadas del súper-derecho de propiedad de sí, y blindadas contra cualquier interferencia (derechos como restricciones laterales, en la jerga libertariana), nadie puede obligar a que las personas se ayuden mutuamente. Por eso, cuando el Estado cobra impuestos no hace otra cosa que forzar a la cooperación entre quienes no lo han consentido. Pero el asunto es más grave aún: los impuestos son una forma de semi-esclavitud.

Como se recordará, Milei afirma: “cuando tenés un Estado que te saca el 50 por ciento es como si te hubiera cortado la mitad del cuerpo [...] Lo que pasa es que se hace con una pátina distinta”. Y va más allá: “hay un doble estándar: para que el Estado me esclavice, entonces sí [puede el Estado disponer de mi cuerpo]; pero si yo quiero disponer de una parte de mi cuerpo *por el motivo que fuera*, ¿cuál es el problema?” Dejemos por el momento esa idea de la “pátina distinta”. El argumento de Milei es exactamente el mismo que el de Nozick sobre cómo los impuestos representan la semi-esclavitud o la propiedad parcial de unos sobre otros. El autor de *Anarquía, Estado y Utopía* considera que los sistemas que buscan la justicia distributiva a través de tributos o limitaciones en los derechos de propiedad se *apropian* de las acciones de los individuos y “apoderarse del resultado del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y dirigirlo a realizar actividades varias”. Entonces, si alguien es obligado “a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un período determinado”, quienes imponen la obligación se convierten en “co-propietarios” de aquél que trabaja, y esas acciones compulsivas “les otorga un derecho de propiedad” sobre la persona en cuestión. Para Nozick, esto “sería tener un derecho de propiedad, tal como se tiene dicho control y poder de decisión parcial, por derecho, sobre un animal o un objeto inanimado”.³¹ En otras palabras, se cancela la autopropiedad y quienes imponen cooperación o gravámenes sin consentimiento de los demás se convierten en amos, en semi-propietarios de aquellos a quienes se les arranca el tributo. Así, las teorías de justicia distributiva que buscan resultados igualitarios o pautados –mediante el aparato estatal y sin el consentimiento expreso de los sujetos– “instituyen la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo. Estos principios suponen un cambio: de la noción liberal clásica de propiedad sobre uno mismo a una noción de derechos de (co)propiedad sobre otras personas”.³² Obligar a que unos asistan a otros implica consagrar una forma de semi-esclavitud (de los ricos a favor de los pobres, por ejemplo; algo intolerable en el universo libertariano).

³⁰ Nozick, *op. cit.*, p. 44.

³¹ *Ibid.*, pp. 173-74, nuestras cursivas.

³² *Ibid.*, p. 174.

Ahora bien, en general, los sistemas redistributivos aparecen bajo la “pátina distinta” de la solidaridad, el bien común, la justicia, etcétera. Pero el punto de Nozick no pierde fuerza. Como advierte G. A. Cohen, “el Estado de bienestar le hace a los trabajadores que pagan impuestos exactamente lo mismo que, en la queja marxista, el capitalista le hace a los trabajadores: les extrae producto por la fuerza y, según añadirían los libertarios, sin el beneficio del contrato que los trabajadores firman con el capitalista”.³³ La idea de autopropiedad y su corolario –esto es, que nadie debe ser forzado a asistir a otros– pone en serios aprietos los argumentos a favor del Estado Benefactor y contrarios a la explotación. En otras palabras, el Estado hace por fuerza de ley lo que el capitalista hace merced a las circunstancias económicas y con el consentimiento de los trabajadores. En esta línea de argumentación podría incluso decirse que los desempleados y los que no pueden trabajar *explotan* – en el sentido de sacar ventaja indebida– a los trabajadores por medio de los impuestos que recauda el Estado. El problema es, siempre, que alguien –persona o institución– disponga sobre el cuerpo y los frutos del trabajo de otros sin su consentimiento. Pero cada quien puede hacer consigo mismo lo que se le dé la gana: “si yo quiero disponer de una parte de mi cuerpo *por el motivo que fuera*, ¿cuál es el problema?”, desafía Milei. La esclavitud tributaria es injusta, pero la esclavitud voluntaria no lo es.

Así las cosas, y puesto que para los libertarios no está en disputa la capacidad de elegir –casi en cualquier circunstancia, esto es, cuando no hay coerción o engaño–, Nozick se atreve a resumir su teoría distributiva en una máxima que, aunque sobresimplificada, permite esclarecer varios puntos. La máxima en cuestión dice así:

*De cada quien como escoja, a cada quien como es escogido.*³⁴

Al simular el esquema de otras fórmulas distributivas célebres, como la de Louis Blanc –retomada en varias ocasiones por Marx y Engels y buena parte de la tradición socialista– Nozick establece los usos legítimos de la libertad. Cada quien puede ofrecer en el mercado abierto aquello que elija hacer (sujeto a la prohibición del daño a terceros) y puede recibir su propio producto (generado en solitario o en cooperación contractual con otros) y las cosas que otros decidan brindarle como servicios o como objetos, siempre y cuando sean cosas legítimamente poseídas.

Un aspecto interesante de esta fórmula es que implica un rechazo de la meritocracia. Más allá del habitual error de confundir neoliberalismo con libertarianismo, lo cierto es que en este punto hay una coincidencia fundamental entre ambas corrientes: el mérito moral no debe incidir en un sistema de mercado; nadie merece tener más o menos. Cada individuo acumula posesiones en función de lo que elige hacer y de lo que los demás eligen hacer con o por él. No por ser más bueno, honesto o talentoso alguien tendrá más bienes; todo depende de qué bienes o servicios ofrezca en el mercado y de las elecciones libres de los demás. La meritocracia, vale añadir, es más propia de regímenes bienestarristas que promueven la igualdad de oportunidades y las denominadas carreras abiertas a los talentos. Otro elemento atractivo de esta fórmula –que tiene como trasfondo, claro está, el principio de autopropiedad– es que cada quien puede escoger hacer lo que se le antoje con su propio cuerpo: puede suicidarse, practicar la eutanasia, abortar, consumir drogas, mutilarse, e incluso – como se anticipó– venderse en esclavitud. Nozick se pregunta “si un sistema libre le permitiría venderse a sí mismo como esclavo” y su respuesta es: “Creo que sí” puesto que, en definitiva, “algunas cosas que los individuos pueden escoger para sí, nadie puede escogerlas para otro”.³⁵ Conviene subrayar otro rasgo del libertarianismo que puede concitar simpatías varias: el rechazo al Estado. Como vimos, Rothbard inaugura el credo libertario en oposición a un tipo de conservadurismo estatista, promotor de la ley y el orden. Es un

³³ Gerald Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge-París, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme, 1995, p. 151.

³⁴ Nozick, *op. cit.*, p. 163. La fórmula completa sostiene: “De cada quien según lo que escoge hacer, a cada quien según lo que hace por sí mismo (tal vez con la ayuda contratada de otros) y lo que otros escogen hacer por él y deciden darle de lo que les fue dado previamente (según esta máxima) y no han gastado aún o transmitido”. *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 317.

credo antimilitarista, anti-imperialista y centrado en la inviolabilidad de las personas. La izquierda –muchas veces infatuada por un igualitarismo burdo–, se ha enamorado del Estado como la herramienta idónea para ejecutar políticas sociales y ha olvidado el exigente horizonte de extinción del Estado previsto en la tradición marxista, por no hablar de su rápida abolición en la tradición anarquista.³⁶

Estos atractivos de la libertad libertariana se ven reforzados cuando, por ejemplo, teóricos anarcocapitalistas se proponen disputar en el territorio que, en buena medida, estuvo reservado para el socialismo. En concreto, la maniobra –simple e ingeniosa– consiste en abandonar los clásicos supuestos antropológicos del liberalismo y abonar alguna forma de supuesto socialista (o rousseauiano) sobre la generosidad humana. Jason Brennan, en un pequeño libro titulado *Why Not Capitalism?* [*Capitalismo. ¿Por qué no?*, 2014], satiriza la visión socialista de G. A. Cohen con un propósito claro: demostrar la superioridad moral y el potencial utópico del capitalismo. Según su argumento, el liberalismo clásico y el libertarianismo han asumido, erróneamente, el presupuesto del egoísmo humano como motor del sistema y, por eso mismo, ha perdido la lucha retórica y moral contra el socialismo. Como han dicho algunos defensores del capitalismo, el socialismo es una “maravillosa teoría [para la] especie equivocada”.³⁷ Brennan, por su lado, quiere demostrar que el capitalismo es el sistema correcto para la especie humana si se considera que las personas, en un marco de libertad, pueden desplegar sus mejores inclinaciones. Más aún, Brennan afirma que una sociedad de mercado, lejos de afincarse en el egoísmo, promueve la cooperación, el altruismo, la ausencia de envidia, etcétera. En suma, si se abandona la premisa del egoísmo innato, personas libres, cooperativas, respetuosas y no envidiosas elegirían vivir en el capitalismo y no en el socialismo. A tono con Nozick, Brennan considera que un mundo basado en los principios libertarios es el marco ideal para que florezcan diversas utopías (incluso comunas socialistas).

Autopropiedad versus autogobierno

Los libertarios de estos lares suelen vociferar contra el socialismo cada vez que olisquean alguna forma, por pequeña que sea, de redistribución de la riqueza y el ingreso. Este lenguaje pone en la misma bolsa a los sectores populistas, socialdemócratas, de centro, de centro-derecha y hasta la izquierda marxista. Todo lo que no es libertario es socialista, según esta confusión que, a la postre, le viene de perillas al populismo y a la centro-derecha. Para el marxismo, en particular, el discurso libertario es problemático. Veremos someramente algunos rasgos de esta controversia para retomar luego el punto crucial del consentimiento.

Parte de la mentada confusión es que Nozick ataca con igual crudeza al igualitarismo liberal de John Rawls – que aboga por una sociedad donde las únicas desigualdades permitidas sean las que benefician a los que están peor y pone estrictos límites a la acumulación de riqueza– como al socialismo (en su forma de teoría ideal marxista y en función de las fallidas experiencias históricas). El punto de partida para los embates contra el socialismo es una definición amplia de la explotación. Este fenómeno, dice Nozick, se verifica “en cualquier sociedad en la que los incapacitados para trabajar productivamente son subsidiados por el trabajo de otros”.³⁸ Es una definición que no esconde su desafío al marxismo. Supone que hay un grupo, los trabajadores, que subsidian a quienes están incapacitados para hacerlo y esto es explotación, ya que dicho subsidio es extraído por la fuerza mediante impuestos. A los libertarios no les importa en absoluto aquello que el marxismo condena en la explotación: que se trata de un robo perpetrado, en el marco de la compulsión de las circunstancias económicas, por parte de quienes controlan los medios de producción. En un mercado habitado

³⁶ En tiempos de pandemia, el slogan “El Estado te cuida” circuló casi sin oposición. Muy pocos vieron que el mismo Estado que “te cuida”, es el mismo que te vigila, te encarcela, te mata, te envía a la guerra, te dice –en buena medida– cómo vivir tu vida, qué amar, qué odiar, cómo morir, etcétera.

³⁷ Edward Wilson, citado en Jason Brennan, *Why Not Capitalism?* New York, Routledge, 2014, p. 6.

³⁸ *Ibid.*, p. 246.

por propietarios de sí mismos, libres de toda interferencia, cada quien elige entre las pocas o muchas opciones disponibles. Y si al final de una impredecible cadena de elecciones, alguien tiene que elegir entre un trabajo misérrimo o morir de hambre, su libertad no ha sido coartada en absoluto. No hay explotación porque hay consentimiento. Nozick lo dice sin reparos: “la opción de una persona entre grados distintos de alternativas desagradables no se convierte en no voluntaria por el hecho de que otros voluntariamente decidieron y actuaron, dentro del marco de sus derechos, de una manera que no le dejó una alternativa mejor”.³⁹ Lo que importa es que siempre haya alternativas, aunque sean horrendas. El contenido de las mismas no tiene valor; sólo cuenta que exista la posibilidad de elegir sin coerción directa por parte de terceros. Como diría Cohen, se trata, sin dudas, de un abuso del lenguaje de la libertad, pero es un abuso que no suena como tal.

El debate Milei vs. Grabois tocó el fondo de la cuestión, durante el siguiente intercambio:

Grabois.— Si vos tenés que elegir entre no comer y ser explotado durante 18 horas, o 14 horas o 10 horas, yo elegiría ser explotado. *Pero esa no es mi voluntad.*

Milei.— *¿Cómo que no? También podés elegir morirte [...]* Creo en la libertad de los individuos, en el autogobierno, en el orden espontáneo.

Milei afirma que hay libertad incluso en una situación trágica, allí donde las opciones son todas malas. La libertad es, en suma, un conjunto de opciones, con independencia de su contenido. El problema, como lo ha analizado G. A. Cohen,⁴⁰ es que el libertarismo mezcla el imperativo kantiano de que los individuos no pueden ser tratados meramente como medios sino como fines en sí mismos y la idea de consentimiento. En su forma rigurosa, el principio kantiano prohíbe usar a los demás como medios; pero en su versión más aceptada no dice que está vedado usar a otros como medios en forma absoluta, sino que condiciona este uso a que los demás *también* sean tratados como fines. Uno puede rechazar la autopropiedad y cumplir el imperativo kantiano; y también es posible afirmar la autopropiedad y rechazar el mandato de Kant. Se puede *usar* a los más ricos para que sostengan a los desocupados por medio de impuestos sin que esto implique tratar a los primeros sólo como medios. En tal caso no se respeta su autopropiedad, pero sí el principio kantiano. O puede ocurrir que no se cobren impuestos y nadie sea obligado a asistir a nadie. Pero esto no implica que se trate a los ricos como fines, ya que la decisión que respeta su autopropiedad puede ser al mismo tiempo indiferente a sus fines. Así, cuando los libertarios invocan a Kant, no pueden hacerlo de manera consistente con sus objetivos, esto es, evitar todo tipo de interferencia.

De allí que, como indica Cohen, la teoría libertaria, en realidad, combina la autopropiedad con el consentimiento. Para el libertarismo, sólo vale el denominado “consentimiento real” y no el “consentimiento normativamente posible”. El primero consiste en dar el consentimiento ante una situación específica, bajo circunstancias particulares; el segundo supone pensar que hay cosas que uno jamás consentiría pero que no tiene más remedio que hacerlo en ciertos momentos. Cuando Milei dice que frente a la opción de trabajar a destajo o morir de hambre: “*También podés elegir morirte*”, apela a la idea de consentimiento real. Cuando Grabois, previamente, afirma que, frente a ese mismo par de opciones “elegiría ser explotado, *pero esa no es mi voluntad*”, se acerca a la idea de consentimiento normativamente posible.

Frente al asalto libertario, el problema central para el marxismo y el socialismo en general es que estas tradiciones –acaso sin quererlo– refrendan alguna forma de autopropiedad. La sola idea de que un trabajador es dueño de su fuerza de trabajo y puede venderla a otro propietario como lo es el patrón, supone que esa mercancía –que es una capacidad con valor de cambio– le pertenece como le pertenece cualquier otro objeto

³⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁰ Cohen, op. cit., p. 141 y ss.

o su propio cuerpo. Cuando Marx afirma varias veces que la extracción de plusvalor es un robo, un hurto, un acto de pillaje, un engaño, etc., parece afirmar de algún modo la autopropiedad. Lo mismo ocurre cuando, para la fase inferior del comunismo, postula una distribución según la contribución individual que, en cierta forma, respeta en parte el derecho de propiedad sobre uno mismo.⁴¹ No ocurre lo mismo cuando se trata del principio de distribución según las necesidades, donde el reclamo proporcional a la contribución ya no tiene vigencia. En este caso, la autopropiedad sí es rechazada por completo. El marxismo tiene elementos suficientes para negar al menos normativamente la autopropiedad, aunque por razones prácticas o factuales la acepte como inevitable en ciertas fases transicionales hacia el comunismo pleno. Con todo, la mejor defensa que puede realizar el marxismo consiste en rechazar de plano el axioma de la autopropiedad y no buscar artilugios para vencer al libertarianismo en este terreno.

Otra defensa posible frente al embate libertario reside en el denominado argumento democrático. Carole Pateman –quien prefiere usar el concepto de “propiedad sobre la persona” en lugar de “propiedad de sí”– coincide en que la autopropiedad “debe ser abandonada si un orden más libre y democrático debe ser creado”.⁴² Desprenderse de una parte de uno mismo, por medio de un contrato, parece una ficción, y lo es, pero es una ficción totalmente operativa. En los contratos, dice la autora, lo que está en juego “no es el intercambio, sino la alienación de una particular pieza de propiedad en la persona, es decir, el derecho al auto-gobierno. Cuando los ‘derechos’ son vistos en términos de propiedad pueden ser alienados, pero en una democracia, el derecho al autogobierno sólo es parcialmente alienable”.⁴³ Los libertarios creen que los derechos de propiedad sobre uno mismo son totalmente alienables, absolutos, y por eso llegan a aceptar la esclavitud voluntaria, o vender un brazo “por el motivo que fuera”, o un órgano, o sangre, o una parte cualquiera del cuerpo.⁴⁴ Una visión menos radical, constitucionalista –dice Pateman– supone que son sólo parcialmente alienables, de modo que puede venderse la fuerza de trabajo pero no la persona misma. Por esta vía, se puede sostener la democracia política pero no la democracia económica. Una tercera opción consiste en considerar que los derechos de propiedad en la persona son inalienables y, en consecuencia, impugnar la institución del empleo, una de las piezas clave del capitalismo. La solución de Pateman, esto es, la solución democrática, consiste en negar que los derechos de autogobierno puedan ser vistos como derechos de propiedad, porque la propiedad siempre es alienable. Entonces, la fuerza de trabajo debería quedar bajo la órbita de la autonomía y no de la autopropiedad. Sería un derecho inalienable.

Sin embargo, alega Pateman, la institución del trabajo asalariado se funda en una “ficción política” fundamental: “que las capacidades pueden ser tratadas como separables de las personas” y que “los individuos son propietarios de propiedad en sus personas”.⁴⁵ Empero, en los hechos, los empleadores contratan personas y no pedazos de propiedad, gobiernan personas enteras y no sólo factores de producción. Por ende, la relación de empleo entraña un vínculo de subordinación y restricción de la libertad que la autora denomina “subordinación civil”. Dicha subordinación, a su vez, se justifica mediante el “mito fundamental de que la propiedad de capital da al propietario el derecho de gobierno sobre otros”.⁴⁶ Incluso en casos de capitalismo limpiamente generado, “la consecuencia de la entrada voluntaria en un contrato de empleo es la subordinación

⁴¹ He examinado con detalle este problema en Fernando Lizárraga, *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 2016, capítulo 3.

⁴² Pateman, Carole (2002) “Self-ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts”, *The Journal of Political Philosophy* (Oxford), 10 (1), March, p. 20.

⁴³ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁴ En consonancia con el principio de inviolabilidad de las personas, los derechos libertarios sobre el cuerpo son absolutos y, en tal sentido, inalienables respecto de intervenciones de terceros. Pero son absolutamente alienables, en tanto renunciables, en la medida en que exista el consentimiento real entre adultos capaces de hacerlo. Estoy en deuda con Laura Duimich por el señalamiento que me llevó a realizar esta aclaración.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 33 y 36.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

civil, la disminución, a un grado mayor o menor, dependiendo de las circunstancias del contrato particular, de la autonomía y el autogobierno”.⁴⁷ En suma, dice Pateman,

la justificación del empleo como el paradigma del trabajo libre descansa en la ficción política de que un pedazo de propiedad de la persona, la fuerza de trabajo, es alienable. De hecho, la fuerza de trabajo no es separable de su dueño y, por lo tanto, no es alienable. Ya que la fuerza de trabajo no puede ser alienada, cualquier debate sobre si debería o no debería ser alienable [...] es un debate sobre “hagamos como si”. Tal debate distrae la atención de la subordinación que constituye el empleo, y de lo que es en efecto alienado a través del contrato de empleo, el derecho al autogobierno.⁴⁸

La crítica de Pateman es aguda y ayuda a romper con el discurso de la autopropiedad. Para el socialismo ofrece, al menos, una salida política. Y, si se quiere, siempre es posible volver a Kant, quien hallaba inverosímil la propiedad de sí y sostenía que cada persona tiene consigo misma una relación *sui iuris*, es decir, de autogobierno, pero no *sui dominus*, esto es, de autopropiedad. Pero si bien aquí hay material para que el marxismo se desprenda de la trampa de la autopropiedad, los libertarios no se conmoverán ni un tantico así y mantendrán, como axioma, que la autopropiedad es un derecho natural, que no debe ser justificado, sino simplemente protegido por un conjunto de derechos de no interferencia. Grabois podrá seguir diciendo que su consentimiento *real* no expresa su voluntad (normativamente *posible*), y Milei seguirá pensando que el autogobierno y la capacidad de elegir no se ven afectados ante un conjunto de opciones atroces si éstas surgen de elecciones legítimas de otros.

Moloch

El marco para la utopía que proponen los libertarios es, en apariencia, muy seductor. Sin embargo, la absoluta prioridad de la (auto)propiedad, incluso por sobre la libertad y la vida permiten sospechar que ese mundo de gente razonable y cooperativa que elige vivir en el capitalismo no sería tan bueno al final de cuentas. Sucede que una cuestión tan elemental como la satisfacción de necesidades queda por fuera del juego que proponen los libertarios. Y ya no se trata de una elección trágica como aquella que se plantea entre tomar un empleo degradante o morir de hambre. Se trata simplemente de que el derecho a la vida no tiene prioridad sobre el derecho a la propiedad.

En un tramo muy conocido de *Anarquía, Estado y Utopía*, Nozick la emprende contra el filósofo Bernard Williams quien, en defensa de la igualdad, sostiene –a modo de ejemplo– que “el fundamento apropiado de la distribución de la atención médica es la mala salud: ésta es una verdad necesaria”.⁴⁹ Para Williams es “irracional” un sistema en el cual la salud sea una mercancía al alcance de quienes puedan pagar por los servicios médicos y no sea accesible para quienes necesitan tales cuidados pero no tienen dinero. En el

⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50. La idea de subordinación que comporta la institución del trabajo asalariado no es, desde luego, un hallazgo de Pateman. Engels, en su “Introducción” a *Trabajo asalariado y capital*, ya sostuvo la “inseparabilidad” de las personas y su fuerza de trabajo. Dice Engels: “(el trabajador) vende su fuerza de trabajo. Pero su fuerza de trabajo está unida [*intergrown*] con su persona y es inseparable de ella” Engels, Friedrich “Introduction” a Karl Marx, “Wage Labour and Capital”, en K. Marx. y F. Engels, *Selected Works*, London, Lawrence & Wishart, 1991 [1891], p. 67. También Georg Lukács enfatiza que la fuerza de trabajo es “inseparable de la existencia física” del trabajador. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, London, Merlin Press, 1990 [1922], p. 166. En una comunicación personal a propósito de una primera versión de este artículo, Sebastián Martín me ha hecho notar que “el consumo de la carne del individuo trabajador (necesario desde esta lógica del capital que liga dinero y cuerpo) debe ser indefectiblemente repuesto de manera genérica por la carne de la clase. Los individuos virtualmente se agotan, pero la clase ‘se perpetúa’”. En tal sentido, recuerda un fragmento de *El Capital* donde se lee: “[e]l propietario de la fuerza de trabajo es mortal. Por tanto, debiendo ser continua su presencia en el mercado –tal como lo presupone la continua transformación de dinero en capital–, el vendedor de la fuerza de trabajo habrá de perpetuarse [mediante la procreación]”. K. Marx, *El Capital*, *op. cit.*, p. 208.

⁴⁹ Citado en Nozick, *op. cit.*, p. 229.

argumento de Williams también está presente el supuesto de que las actividades persiguen fines internos – independientes de la ganancia o el lucro– que a su vez se conectan con las necesidades de otras personas. Los médicos desean curar enfermos y éstos necesitan ser curados. Frente a esto, Nozick destila uno de sus argumentos más contraintuitivos: si se acepta la postura de Williams, resulta entonces una “verdad necesaria” que “el único criterio apropiado para la distribución de la atención médica es la necesidad de atención médica [y, presumiblemente], entonces, el único criterio propio para la distribución de servicios de barbería es la necesidad de servicios de barbería. ¿Necesita un jardinero repartir sus servicios entre aquellos céspedes que más lo necesitan?”⁵⁰ En otras palabras, para Nozick, no habría ningún problema en que un cirujano confesara que su fin es amasar una gran fortuna para pasear en un yate millonario y no la salud de sus pacientes. A su entender, un médico es igual a un jardinero o a un peluquero (lo cual supone que el jardinero no ama las flores que cuida y el peluquero no se complace en su arte); es decir, no puede exigírsele (o ni siquiera esperarse) que su actividad sea distribuida en función de un fin interno o de necesidades externas. Nadie puede impedir que el médico persiga sus propios fines personales (que pueden ser muy distintos de la atención de la salud); la sociedad no tiene por qué pagar por este servicio para todos y mucho menos asegurar que el servicio se preste independientemente de las decisiones de quienes pueden prestarlo. La *estipulación lockeana* hace su juego: si una persona pobre y enferma no puede pagar por la atención del médico cuyo fin no es curar sino enriquecerse, la situación de aquella persona doliente no ha empeorado: las cosas siguen tal como están, nadie pierde.

La fatídica opción entre trabajar casi por nada o morir de hambre es una elección legítima, además, porque el derecho a los medios de vida está limitado por los derechos de propiedad. Si alguien necesita comida, no tiene con qué comprarla u obtenerla y nadie está dispuesto a dársela o intercambiarla por algún servicio, mala suerte. Nozick dice:

Un derecho a la vida no es un derecho a cualquier cosa que se necesite para vivir; otras personas pueden tener derechos sobre estas otras cosas [...]. Un derecho a la vida sería, cuando mucho, un derecho a tener o a luchar por todo lo que se necesita para vivir, siempre que tenerlo no viole los derechos de los demás. Con respecto a las cosas materiales, la pregunta es si tenerlas viola el derecho de otros. [...] Por tanto, el derecho a la vida no puede ser el fundamento de una teoría de los derechos de propiedad.⁵¹

Si alguien se apropia de una única fuente de agua –o reclama propiedad exclusiva sobre un recurso escasísimo que sirve para fabricar medicamentos básicos– nadie puede reclamar que esta persona comparta dicho recurso o deje a disposición de los demás iguales cantidades con igual calidad, como habría exigido John Locke en el siglo XVII. Nada de eso: para los libertarios, una distribución es justa si no empeora la situación de nadie. La propiedad, vale insistir, tiene prioridad sobre la vida y sobre la libertad. La libertad es una función de la propiedad, por más que lo disimulen a los gritos.

En *Mad Max. Fury Road*⁵², por ejemplo, se presenta el antiguo, actual y seguramente futuro problema del monopolio del agua. Una vez más, esta distopía parece no incumplir ninguno de los principios libertarios. Quienes no quieren morir de sed, simplemente se esclavizan (voluntariamente, diría Milei) al dueño del agua y sus matones (los *war boys*), núcleo de un Estado ultramínimo que hace cumplir el contrato de sumisión. Nada hace pensar que en este mundo alguien se atrevería a prohibir la venta de un brazo a cambio de una ración adicional de agua; como a nadie le parece inaceptable el canibalismo de supervivencia en *The Bad Batch*. Si nadie puede juzgar los motivos del médico o los motivos de nadie, si todos son autopropietarios, ¿qué otra razón válida –excepto cierta repugnancia culturalmente desarrollada– habría para prohibir el comercio de órganos o partes del cuerpo? Con cierto horror, uno puede imaginar fácilmente un mundo donde,

⁵⁰ Nozick, *op. cit.*, p. 229.

⁵¹ *Ibid.*, p. 180.

⁵² Película dirigida por George Miller, Village Roadshow Pictures, 2015.

a diferencia de lo que ocurre clandestinamente en *Fresh*, las personas venden voluntariamente partes de sus cuerpos a un conjunto de sibaritas o simples antropófagos que tienen suficiente dinero para comprar esas partes de cuerpos y devorarlas, poco a poco, hasta que ya no queda sino un hilo de vida en ellas. Pero esto sería perfectamente aceptable en el mundo libertario donde cada quien es amo absoluto de sí mismo.

En su viaje por las entrañas del infierno capitalista, Engels recogió unos versos que desnudan la naturaleza antropófaga del capital. El poema de Edward P. Mead, titulado “El rey vapor” –anota Engels– “corresponde al sentimiento de los obreros mismos sobre el sistema de fábricas”. Entre sus estrofas se lee: “Como el antiguo y sombrío Moloch, su amo / que en el valle de Hinón moraba, / sus entrañas son vivo fuego / y los niños son su alimento./ Sus sacerdotes son una banda hambrienta / sedienta de sangre, arrogante y violenta / que guía su mano gigantesca / para convertir la sangre en oro”.⁵³ En *Metrópolis* (1927), de Fritz Lang, el antiguo dios caníbal de los fenicios aparece tal como lo describe el poema de Mead. Una gigantesca máquina de vapor se transforma en la cabeza del mismísimo Moloch; sus enormes fauces, custodiadas por sacerdotes, devoran sin cesar a los trabajadores esclavizados. De todos modos, no hace falta releer a Engels, ni ver películas, ni forzar la imaginación hacia zonas oscuras y sangrientas. Basta encender la televisión cualquier mañana y contemplar –no sólo mirar– esas masas de trabajadores que se apiñan en los trenes y colectivos rumbo a las fábricas, oficinas, talleres y tiendas. Cuando trasponen la puerta de la fábrica, ya no son totalmente dueños de sus cuerpos porque tales cuerpos portan una mercancía que han vendido voluntariamente, diría Milei. Y ese cuerpo, cuyas partes tienen precio –miren, si no, las cláusulas del seguro– será puesto al servicio del trabajo muerto dirigido por capataces y gerentes, encargados de extraer hasta la última gota de sangre y sudor –expresiones visibles del gasto de la invisible fuerza de trabajo–. Como Shylock, los capitalistas –incluso los bonachones dueños de una empresa metalúrgica familiar, que tratan como hijos a sus empleados– no pueden dejar de reclamar su libra de carne y devorarla por completo. Lo dice el contrato, así está convenido.

⁵³ Frederick Engels, *The Condition of the Working Class in England*, London, ElecBook, 1998 [1892], p. 280. Nuestra traducción.