

Anarcocapitalismo y filosofía de la sospecha

John Stuart Mill, filósofo liberal si los hay, ha dicho alguna vez que prefería un Sócrates desdichado a un loco alegre, opción que —según entiendo— seguiría vigente ante una mayoría de imbéciles felices (Mill, 1980).¹ La teoría subjetivista del valor,² es decir, aquella que sostiene que el valor no procede del trabajo sino de las preferencias de los individuos, parece afirmar algo bastante parecido a lo contrario. Efectivamente, si el valor de las cosas surge de posiciones meramente subjetivas, cualquier objeto o plan pergeñado por un tonto, de escaso trabajo material o intelectual pero aclamado por una mayoría de consumidores mediocres, sería tan o más valioso que aquello que contentaría a un elector más o menos pensante o crítico. Debe quedar claro: serían más valiosas las cosas que hacen a la felicidad de una mayoría de necios, salvo que los ilustrados estén dispuestos a pagar costos altísimos por esos bienes que consideran valiosos. Es decir, no importa solo la cantidad sino la intensidad del deseo, y si los ocasionales “Sócrates” fueran capaces de desembolsar cuantiosas sumas por un libro de Platón, la obra será bastante valiosa pese a que las mayorías no se dispongan a gastar ni un centavo por ella. En todos los casos, hay que considerar que es la subjetividad pagante la que determina la importancia. Cuando no haya nadie interesado en pagar —en resignar parte de su capital— por un supuesto bien, ese objeto, sujeto o institución material o cultural, como tal, empezará a transitar el camino de su extinción o, al menos, de su desaparición como entidad valiosa. Así funciona el mercado: la carne en sí —un ejemplo básico— no tendría ningún valor si todo el mundo fuera vegetariano.

Es sugestivo el aliento antimetafísico que sopla desde este tipo de definiciones. Tan enemigo de las esencias se muestra, que parece agitar las

Daniel Berisso

Instituto de Filosofía, FFyL, UBA
beridani@gmail.com

1. Es una interpretación personal que no desentona con el espíritu del texto original de Mill que seguidamente reproduzco: “Es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho, es mejor ser Sócrates insatisfecho que un loco satisfecho” (Mill, 1980: 33).
2. Se trata de una teoría que desarrolla la idea de que el valor de un bien no está determinado por ninguna propiedad inherente a este, ni por la cantidad de trabajo requerido para producirlo, sino por la importancia que un individuo le da para lograr sus objetivos o deseos. Esta teoría es uno de los conceptos principales de la escuela austríaca de economía. Mientras que la versión de esta teoría fue creada de manera independiente y casi simultáneamente por William Stanley Jevons, León Walras y Carl Menger en la segunda mitad del siglo XIX.

olas de un futurismo bastante desprejuiciado. Es casi nietzscheano: no hay valores dados, solo hay interpretaciones subjetivas de las cosas (Nietzsche, 2008). Y estas interpretaciones se prodigan cual respuestas a la pregunta más antipática que pueda competir con las formas elevadas de querer o valorar: ¿cuánto estoy dispuesto a pagar por 'x'?

Por supuesto que hay entidades que no están sujetas a estas reglas de juego. Ninguna "persona de bien" cotizaría a un familiar o a un amigo en un mercado de valores. Sin embargo, ante la eventualidad de que el "ser querido", o el producto cultural en cuestión, fuese secuestrado y se nos pidiera un monto a cambio de su liberación o reintegro, es claro que si el pariente, amigo o poseedor no está dispuesto a pagar demasiado en la operación de rescate, eso significaría que demasiado aprecio no le tiene. El mercado funciona así y algo de cierto hay —debemos admitirlo— en esta teoría del precio de personas y cosas. De ahí que filósofos anarcoliberales como Robert Nozick (2012)³ determinen que, dado que todo valor es subjetivo, sería injusto que cualquier individuo esté obligado a abonar por algo —supongamos, el trabajo de otro individuo— un valor mayor al que está dispuesto subjetivamente a pagar. Nótese que el minusvaluado del caso podría contrargumentar a su favor: "bajo estas condiciones miserable no trabajo". Y, de este modo, si con su amenaza de buscar otro empleo donde le paguen más lograra convencer a su virtual empleador de que su contratación debería ser más cara, entonces recién allí empezaría a adquirir mayor valor su oferta de mano de obra. No es el trabajo en sí lo que determina el valor, sino el convencimiento (subjetivo) del hombre de empresa acerca de la fuerza laboral que le ofrece el postulante. Lo mismo sucede con el valor de los productos. En efecto, su precio bajaría si los consumidores rechazaran masivamente la compra de un bien por considerar, subjetivamente, que no lo vale.

Siguiendo estos lineamientos, Nozick considera que el llamado "Estado benefactor" es injusto, como lo es todo mediador autoritario que quiera inmiscuirse en situaciones que son naturalmente acomodables (Nozick, 2012: 9, 265). Es lógico, por ejemplo, que un guardián interceda para que un lobo no se coma a un cordero, dado que por naturaleza los animales no están insertos en negociaciones de valores subjetivos. Los delincuentes se comportan como animales que no respetan los acuerdos interpersonales, lo cual justifica la existencia del poder estatal de policía. Sin embargo, en una situación ficcional, como la de la fábula de la rana y el escorpión, donde este —contrariamente a lo que pasa en el relato—⁴ decidiera no matar a la rana porque le conviene que esta lo ayude a cruzar el río, sería un estorbo

3. Corresponde aclarar que la calificación se basa más que nada en el desiderátum anárquico del que parte Nozick en su defensa vigorosa de los derechos individuales frente al Estado. Sin embargo, cabe reconocer que el filósofo estadounidense luego discute con las teorías anarcoliberales, particularmente, a partir del tema seguridad. Según los "anarquistas" (anarcocapitalistas), el monopolio del uso de la fuerza es "intrínsecamente inmoral". Contra esta afirmación, Nozick defiende el Estado mínimo, dado que si bien surge de la anarquía, para Nozick la derivación de dicha anarquía en Estado —siguiendo en eso a Locke— es un proceso natural "que no necesita violar los derechos de nadie" (Nozick, 2012: 8).

4. En la célebre fábula de Esopo el escorpión mata igual a la rana y mueren ambos ahogados. Pese a la conveniencia del contrato efectuado, no puede resignar el mandato de su naturaleza que lo obliga a sacrificar al otro.

injustificado que haya un Estado interventor. El asunto se resuelve de la mejor manera entre los particulares del caso y sin intromisión oficial alguna.

Si hay acuerdo natural, ¿por qué interferir en los deseos de las partes de un contrato privado? ¿No se estaría coartando la libertad de los individuos que, de por sí y sin la intervención de ninguna instancia estatal, pueden alcanzar el fin más razonable? Siguiendo esta línea de razonamientos, el llamado “Estado benefactor” no es otra cosa que un ente violador de libertades que son, en sí mismas y más allá de toda regulación estatal, naturalmente compatibles. Lo que de por sí se distribuye de manera eficiente, no necesita de una redistribución artificial. Toda redistribución estatal va en contra de la libertad de los actores que subjetivamente fijan el valor de sus bienes y actividades en el marco de mercados libres de coacción. Claro está, toda esta elucubración navega sobre la premisa de que quienes concurren al intercambio son “gente de bien”, es decir, individuos que no han de obligar a punta de pistola a alguien para que ceda una adquisición legítima o se humille ante otro para trabajar donde no quiere. De ahí que el mismo Robert Nozick, planteando inteligentemente la imposibilidad de que las agencias de protección queden sujetas a la misma lógica —es decir, la imposibilidad general de privatizar el poder de policía— establece que es necesario un Estado mínimo como asociación de protección colectiva ante los posibles ataques delictivos que se hagan contra la propiedad privada (Nozick, 2012: 25-35.). Todo esto descansa en la teoría subjetivista del valor.

Gente bien y *de* bien

¿Gente de bien? A partir de una tradición, que derivó en producciones satíricas, canciones y películas, en nuestro medio y en el mundo en general, cobró difusión la categoría “gente bien”. En el ambiente rioplatense del tango, el término ‘bien’ solía, con sorna, ser expresado en francés, lo cual dio lugar a un acento jocosamente amanerado, en la voz de artistas como Tita Merello, donde la ‘e’ era sustituida por la ‘a’. Se trataba de una chicana popular que, sin duda, se dirigía a los supuestos “finos” —o con pretensión de serlo— de aquellos sectores medios o socialmente acomodados. El agregado de la preposición ‘de’ en la expresión corriente “gente *de* bien” parece estar indicando una diferencia estructural de peso: la salida de la alusión a una buena posición de clase, en beneficio de la referencia a una exigencia humana básica: la de ser moralmente bueno. En efecto, no se puede manejar

del todo eso de ser “gente bien”, dado que se trata de una pertenencia muchas veces hereditaria o como suele decirse: “de cuna”. No obstante, quien hace buenos negocios, prospera y se estiliza, podría incorporarse al núcleo de dichos elegidos, aunque resulta una obviedad que nadie está moralmente obligado a ascender de clase e ingresar al círculo de los “bienudos”. En todo caso, el antónimo de “gente bien” no es “gente mala” sino gente pobre o popular. Despectivamente, es común oír hablar de “populacho”: grupo de personas poco refinadas que, si bien pueden ostentar “buen corazón”, son grotescas en sus costumbres y gustos culturales. Lo dicho no conduce, por oposición, a pensar que los provenientes de las “familias bien” son seres moralmente reprochables. Salvo las excepciones propias de todo grupo humano, se trataría de personas finas y lícitamente pudientes que gozan de un patrimonio surgido a partir de actos de auténtica justicia adquisitiva (Nozick, 2012: 154). Se supone que no robaron ni violaron los derechos de propiedad de nadie. Y que, en tanto justos poseedores del estatus que exhiben, son incuestionables merecedores de la vida que se dan y legítimos degustadores de las experiencias más gratamente distinguidas. Según la óptica liberal, quitarle dinero a una “persona bien”, para transferirlo al bolsillo de un modesto ganapán, sería tan malvado como hacer lo contrario, dado que robar es un comportamiento que en todos los casos está mal. Para evitar esos atropellos está el aparato represivo del Estado, entendido como “asociación de protección dominante”, diría Nozick (2012: 35). Es claro que un “Robin Hood” no es una persona de bien, dado que se dedica a arrebatarle bienes a la gente bien. Empero, la cláusula de no robar va más allá del nivel social del sujeto expropiado y del posterior destino del botín recaudado. En esta línea, el estado de bienestar, más allá de su justificada función represiva, se estaría comportando como una especie de ladrón: un “Robin Hood” gubernamental. Como un delincuente que roba para darle al pobre, amparado en el monopolio de la violencia legítima.

Nadie está obligado a ser “gente bien”, por supuesto. Sí, en cambio, todo ciudadano debería ajustarse al modo “gente *de* bien”, ya que lo contrario de dicho *modus vivendi* comportaría ubicarse por fuera de la ley: del orden de esa asociación de seguridad que es el Estado mínimo (Nozick, 2012: 35). Dicho esto, ¿no hay, acaso, un profundo hilo conductor que denuncia la secreta hermandad semántica entre los términos “gente bien” y “gente de bien”? Esta subrepticia solidaridad de significantes sale a luz cada vez que nosotros, aún espíritus progresistas y humanamente sensibilizados, experimentamos un cierto escozor, mezcla de prudencia y timidez de clase. Hay

algo que nos pone a prueba y delata un indisimulable temblor ante ciertas geografías suburbanas, tensión que disminuye en aquellas zonas donde sentimos la apacible tranquilidad que fluye de los ambientes más “civilizados”, de clase media o alta. Estar rodeados de “gente bien” suele infundir tanto un rechazo ideológico hacia el componente clasista de esos círculos, como una relativa tranquilidad con respecto al trato “educado” y al cuidado de nuestras pertenencias.

Yendo al nivel hermenéutico del asunto, la dimensión más profunda de la asociación entre “gente bien” y gente buena o “de bien”, debería ser rastreada en la compleja connotación del término ‘nobleza’. Este trayecto ha sido explorado por Friedrich Nietzsche, con su acostumbrada agudeza nunca exenta de una ironía rayana en el despotismo y la crueldad. Tal vez no sea casual que el adjetivo ‘noble’ sirva para caracterizar tanto a la persona de clase elevada, como a la actitud moralmente encomiable. Y la misma asociación, en sentido contrario, describe, a través de términos tales como ‘desgraciado’ o ‘miserable’, tanto condiciones morales negativas, como situaciones de privación económica, pobreza o envidia, asociadas a la debilidad, la falta de desarrollo o de prosperidad.

Genealogía del chetaje argentino

Antes de revisitar las prometedoras páginas de Nietzsche al respecto, conviene hacer un par de aclaraciones sobre ciertos matices de la repercusión del autor, y una mínima reubicación contextual de los términos que paradójicamente se conjugan. En cuanto a lo primero, pocos autores logran ofuscar y enamorar al mismo tiempo. Tanta genialidad invierte Nietzsche en el difícil arte de convocar a la vez al amor y al odio, que el logro no parece ser un mero efecto casual de su escritura. Es de considerarse que el escritor hunde a propósito al lector en una trama de argumentos y metáforas malévolas, irreverentes, magníficamente orquestada. Y la belleza del estilo choca adrede con la profunda antipatía ético-política que deberían despertar muchos de sus contenidos. El método de la provocación es usual en las buenas producciones artísticas y, en este caso, lo traigo a cuento para instalar una sospecha —¿una provocación?— que, tal vez, sirva de ayuda a las presentes cavilaciones. Quizá haya, entre quienes profesan una idolatría incondicional ante cada producto de la pluma de Nietzsche, es decir: entre los académicos progresistas que han hecho de este alemán un autor de culto —en general,

franceses y émulos argentinos—, una recepción demasiado acrítica y enamoradiza, por no decir “ingenua” o, lo que suena aún peor, “cholula”.

Lo segundo a destacar es que la “nobleza” argentina, como toda flor de suelos oligárquicos, congregó durante los albores fundacionales de la nación, además de la fuerza militar y la posesión de la tierra, a la élite más encumbrada de la cultura. Luego, al compás modernizador del capitalismo de masas, y de su oleada tecnológica afín, comenzó una progresiva pérdida de sentido y profundidad que explica la estrechez mental de los sectores pudientes de hoy en día. Es así que la “gente bien” de los años sesenta en adelante empezó paulatinamente a descender por la pendiente del “gorilaje” tilingo, narcisista y despreocupado, bien lejos de esa “nobleza de los señores” que Nietzsche homenajea en sus escritos genealógicos. Tras los últimos coletazos de una dominación entregada al culto eurocéntrico de la profundidad del espíritu, comienza a vislumbrarse el surgimiento de una burguesía entregada mayoritariamente a la pavada mediática. Para decirlo crudamente: si siempre habita algo de superfluo en la idiosincrasia de los sectores cultos que se codean con los ricos, hay un punto, cuya precisión es tema de historiadores, a partir del cual la llamada “gente bien” de la Argentina se ha vuelto más culturalmente zonza que estéticamente noble o intelectualmente distinguida. El avance de la modernidad y sus contradicciones terminó empujando a la gran burguesía local a un ideal indeterminado y pobre de “felicidad”, axiológicamente superfluo y hasta de mal gusto. Felicidad ante la cual —tal como reza la aludida sentencia de Mill— si se pusiera a un ser sensato en el imaginario brete de optar, debería este resueltamente quedarse con la peor de las tristezas de un Sócrates.

Una módica escena de la trama a la que estamos aludiendo lo constituye la fundación del Fondo Nacional de las Artes —hoy, no casualmente, bajo amenaza de cierre— en 1958, bajo la dictadura de Pedro Eugenio Aramburu, que contó entre sus impulsores y directores con la figura de la intelectual Victoria Ocampo, destacada representante de una aristocracia —de “gente bien”— no divorciada aún de aspiraciones estéticas y culturales elevadas. No obstante, la diáspora heredera de las buenas familias de antaño no tardó en sumarse al frenético avance de la industria cultural y sus novedosos “bienes”. Y lo hizo conservando, pese a todo y con gracia sobreactuada, aparatosos mohines y amanerados gestos de pertenencia. Empieza, entonces, a cobrar más que nunca visibilidad la condición antiestética de una élite hecha de personajes narcisistas, ampulosos y cuasirridículos. Afloran nuevas personificaciones de ese arquetipo pretencioso y mezquino, ya vapuleado

en películas clásicas como *Gente bien* (1939) o célebres tangos como *Niño bien* (1927). Y quien, por entonces, explota al máximo el carácter grotesco de estos nuevos ricos es el humorista Landrú con sus relatos y atrevidas caricaturas en la recordada revista *Tía Vicenta* (1957-1979). Hacia fines ya de los años sesenta, y con el despunte de una contracultura juvenil que se apropia progresivamente de la calle, la “gente bien” de la Argentina cae bajo la órbita de un rótulo que hoy suena como la palabra más justa para nombrarla y considerarla: son los “chetos”.

Ahora bien, ¿no íbamos a hablar de Nietzsche? ¿No habremos extremado tanto nuestras consideraciones previas, al punto de irnos por las ramas, y traer a nuestra imaginación elementos de uso cotidiano, de esos que todo académico “pulcro” recomendaría no incluir? Respuesta maliciosa a modo de pregunta: ¿No habitará en los académicos serios —pulcritud mediante— un reflujo de esa “gente bien”, ahora entregada al placer de espectáculos y “bienes” de mercado? Tanto Nietzsche como Rodolfo Kusch —autores muy disímiles, por cierto— son pensadores incómodos al academicismo, que militan en contra de la pulcritud, el amaneramiento y —coloquialmente hablando— el aludido “chetaje”. El segundo de los citados, por esos años sesenta se inmiscuye en la “mala vida porteña” (Kusch, 2007), metáfora que —según entiendo— se eleva desde un símbolo: el suelo, en contra de la ingravidez y la superficialidad de la cultura modo *des gens biens*. El “hedor” es un signo que está ahí, como puesto en el rincón de un campo de batalla. En el otro rincón hay claros íconos de esa pulcra idiosincrasia burguesa. Difícil no pensar en esas fotos findeañeras, de siluetas agraciadas y exitosas, que cobraron forma emblemática en las sucesivas portadas de la revista *Gente*.

Aves rapaces frente a corderitos

¿Y Nietzsche? ¿Cómo entender, ahora, su asociación de la “bondad” con aquellas manifestaciones tan originarias y crueles, bien del lado de la gente rica y poderosa, frente a la aborrecida debilidad de los cultores de la impotencia y la pobreza? Tal vez, en contraste con la aludida preferencia de Mill, podría sintetizarse la propuesta de Nietzsche a través de una sentencia imaginaria: “prefiero la tristeza de un hombre fuerte a la acicalada felicidad de un intelectual tipo Sócrates”. Sin embargo, ¿qué significa ser fuerte? ¿Una persona fuerte es, acaso, aquella capaz de sacar pecho en situaciones difíciles, de hacerse respetar aún en los escenarios más adversos, de defender

con vehemencia un ideal al punto tal de irse a las manos si es preciso, de poner orden ante un cuadro generalizado de descontrol o de anomia, de controlar y encaminar a espíritus débiles y timoratos? ¿Es eso? Si de eso se trata, Nietzsche debería ser violentamente expulsado de todo tribunal serio en materia de ética ya que, más allá de toda la moralina o la prédica dogmática de ciertas iglesias, la idea de justicia exige siempre principios argumentativos que justifiquen acciones o desplantes de fuerza. Es decir, la ética transita necesariamente a contramano de esa genealogía de la moral nietzscheana que sostiene que el sentido último de toda idea del bien descansa en la pura fuerza, el puro dominio. El sujeto “ético” —desde una perspectiva ético-política— lo es siempre en contra del hombre que es fuerte por la fuerza misma. Para expresarlo en los términos con los que venimos insistiendo en el presente ensayo: el concepto de “gente buena” debería ser puesto, ética y políticamente, en tensión con las nociones de “gente bien”, “gente poderosa”, “gente pudiente” o “gente dominante”. Sin embargo, el filósofo asocia enfáticamente bondad y dominación, combinación de la cual el “fuerte” debería ufanarse, lejos de actuar cínicamente con “cara de yo no fui”, o de escudarse —al modo liberal— en la supuesta “buena ley” de sus títulos y pertenencias. De ahí que todo lector sensible y democrático se sienta a gusto con el Nietzsche que denuncia la hipocresía de los señoritos bien y las damas de caridad, al tiempo de experimentar un considerable rechazo ante ese idilio del filósofo con “los señores”, esos que asumen abiertamente su dominio sin dobleces ni medias tintas. Y Nietzsche no disimula su falta de inocencia en la producción de esa enrucijada de sentimientos de amor-odio que asalta o debería asaltar a todo lector crítico y sensible frente a su obra. Así lo expresa en el Prólogo de *Genealogía de la moral*: “En lo que se refiere a mi Zaratustra, por ejemplo, yo no considero conocedor del mismo a nadie a quien cada una de sus palabras no lo haya unas veces herido a fondo y, otras, encantado también a fondo” (Nietzsche, 1995: 25).

Nietzsche denuncia a la “casta sacerdotal” por el hecho de haber “invertido las cosas”, propiciando un “gigantesco contragolpe” contra la “raza [aria] de los señores y conquistadores” (Nietzsche, 1995: 36). Es así como dicha “casta” ha terminado arrebatando injustamente sus privilegios, fraguando la fábula de una hermandad de todos los humanos como hijos y deudores de Dios (p. 36). Nótese que Nietzsche, a diferencia de los anarcoliberales, no defiende los intereses de individuos derechohabientes frente a las pretensiones distribucionistas de un Estado benefactor. Es más indeterminado, y más cruel, en sus alegatos: se inclina en favor del supuesto “fuerte” contra el

supuesto “débil”. De todos modos, podría trazarse algún lazo de parentesco. Es de hallarse alguna similitud entre el malestar que expresa el genealogista contra la “casta sacerdotal” y la ofuscación que manifestaría un Nozick contra la “casta estatal” –del estado de bienestar— que pretende algo así como quitar al rico para darle al pobre. No obstante, la falta de una fundamentación iusnaturalista de base hace que los argumentos de Nietzsche queden atrapados en esa maraña de seducción y antipatía de difícil resolución.

Queda bien ponerse del lado de los depuradores posmodernos y decir algo así como que se ha malinterpretado a Nietzsche en cuanto a su concepción del significado de “ser fuerte”. Sin embargo, el autor no se deja amansar ni democratizar tan fácilmente. Lo dice con todas las letras: resulta absurdo a todas luces “exigir de la fortaleza que no sea un querer dominar” (Nietzsche, 1995: 47). Además, no deja de arremeter contra los dominados, esos “hombres del resentimiento”. Ve como natural el rencor de los débiles “corderos” ante las poderosas “aves rapaces”. Y se pregunta: ¿por qué tomar a mal el que esas bestias de rapiña arrebaten a aquellos tiernos y sabrosos animalitos? (p. 47). Ahora bien, el rechazo de Nietzsche a la casta sacerdotal se explica en la opción del “reino de los cielos” en lugar de la felicidad en este mundo. No obstante, en la esfera propiamente humana que ciertamente difiere del reino de la selva, están dadas todas las condiciones para que los corderitos crezcan en número, se junten, se organicen y neutralicen la avanzada de los buitres. La fe aristocrática de Nietzsche induce a la siguiente paradoja: el noble poeta se lamenta del contragolpe plebeyo, de la venganza de los débiles y resentidos. Sin embargo, no deja otra alternativa al pobre que aquella de fortalecerse y luchar. Ante el fuerte por la fuerza misma, y sin más vida que esta vida, no queda más camino que el de la resistencia.

En el salvoconducto que un irracional agonismo, de fuerzas y contrafuerzas, deja abierto a la contraviolencia popular, puede hallarse la razón del temprano desencanto que experimenta la ideóloga ultraliberal Ayn Rand (2009) con respecto a la obra del autor alemán. Nietzsche no cree en acuerdos naturales ni en soluciones metafísicas de esas que provee la religión. Los partidarios de un Estado mínimo, como Rand, Nozick y, en general, los llamados capitalistas “libertarios”, no se oponen a la “mano de Dios”, dado que hasta puede servirles de aliada para evitar la tan temida resistencia. Pero necesitan dar una respuesta hoy y aquí, que augure una bonanza natural en este mundo, por fuera de toda intervención estatal; de ahí la teoría de la “mano invisible” del mercado que, tarde o temprano, producirá un “derrame” de beneficios hacia los que menos tienen, sin necesidad de que se

toque el bolsillo de la gente bien. Y más aún: son los seres económicamente más poderosos los que, dando rienda a su natural ímpetu adquisitivo, terminarán —felizmente y sin proponérselo— siendo los impensados héroes de la historia. De su fuerza emprendedora irradian inevitables flujos de riqueza hacia todos los sectores. No es necesario, entonces, resistir y quien lo haga tendrá su merecido. Para eso sí está el Estado, la agencia de seguridad de la “gente (de) bien”. Es una de las formas que tiene el anarcocapitalismo de ostentar originalidad, de no caer en el relato plebeyista ni hacerse eco de los desvaríos nietzscheanos. ¿Se me permitirá aún insistir con las fastidiosas metáforas zoológicas? Se trata del arte más refinado de los economistas: defender a los lobos con construcciones ideológicas prestas a hacer exclamar a los corderitos: ¡yo todavía tengo esperanza!

Ahora bien ¿por qué no dar algo de crédito a la teoría de una “fortaleza” distinta? Al fin de cuentas ni la “gente bien”, ni aquella “de bien” están, como su categoría lo indica, “más allá del bien y del mal”. Los supuestos “buenos” de la historia derivan su “fuerza” de la proyección de sus bajezas en un otro supuesto malvado: la gentuza vaga y malentretida, que gasta su tiempo en resistir al orden y no cree en las “explicaciones de mano invisible” (Nozick, 2012: 30). De este modo, dichos “pudientes” parecen estar muy lejos de ser potentes en el sentido de una fuerza noble, capaz de diferenciarse de ese interjuego de violencias de arriba y de abajo. El poder represivo del Estado, al servicio de la libertad de la “gente (de) bien”, desentona, entonces, con la nobleza de espíritu que requiere la libertad del ideal nietzscheano. El problema, o al menos el problema de pasajes como el Capítulo 1 de *Genealogía de la moral*, es que Nietzsche no elige el método racional de los filósofos analíticos. Cuando se refiere a la fuerza, logra su punto más alto de provocación mezclando una serie de significantes de dudosa equivalencia. De este modo, los juicios “nobles” o aristocráticos adquieren indiscriminadamente el siguiente presupuesto:

la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo. [...] [Por el contrario:] la manera noble-sacerdotal [o sacerdotal a secas] de valorar tiene otros presupuestos [...] ¡Las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra! (Nietzsche, 1995: 38, 91, 93)

La puesta en pie de igualdad de las aventuras y la danza, con la guerra y la pelea, es un recurso estético-expresivo afín a la irreverencia con la que el

Nietzsche escritor busca ofuscar, y al mismo tiempo seducir, a los lectores acostumbrados a esos filósofos mansos y aburridos. Sin embargo, el nudo filosófico de esa equiparación literaria necesita ser analíticamente depurado. ¿Es igual la danza que la guerra? Hay una vía conceptual que indica que, tanto la guerra como la pelea, están lejos de describir una condición “más allá del bien y del mal”. Los espíritus guerreros y pendencieros subordinan “la danza y la aventura” a una lógica amigo-enemigo, que revela una insidiosa necesidad de estigmatizar al otro; de trasladar todas sus miserias a ese punto débil que necesitan imperiosamente para dominar. Esto no sucede si —como el mismo Nietzsche lo da a entender en sus pasajes más digeribles— se considera a la “guerra” y la “pelea” como metáforas subordinadas a una *modus vivendi* cuyo sentido aventurero y danzarín señale la dirección de una existencia artística. En efecto, tanto un guerrero como un artista se cruzarían de brazos ante la exigencia cristiana del amor al prójimo, pero cada uno lo haría por motivaciones bien distintas. El guerrero diría: si me dejo llevar por esas contemplaciones de la “casta sacerdotal” me debilito al punto de quedar a merced de la fuerza de mi contrincante. El artista, en cambio, intuiría la futilidad de semejante mandamiento; dado que no hace falta orden alguna: en el arte, la inclusión erótica y amorosa del otro y hacia el otro está siempre ya necesariamente comprendida. Por más cruel o “maldito” que pretenda ser un artista, si su estética es profunda y afinadamente expresiva, la alteridad está irremediablemente allí convocada y enaltecida. El artista, en cuanto a su forma de producir y de vivir, por lo tanto, está animado de un carácter intrínsecamente benefactor, aún a contrapelo de la necesidad de sí que habita en él —tal vez— con exigencias más próximas y acuciantes. Su amor propio y la búsqueda frenética de una obra desborda fatalmente hacia el mundo social, regalando belleza y sentido a la vida de los demás. Pero si bien “no hay hechos sino que solo hay interpretaciones”, no todas las interpretaciones dan lo mismo. En todo caso habría que distinguir entre subjetividad artística e individualidad consumista, dispuesta a pagar —es decir, a valorar— en un mercado de acuerdo con sus gustos y preferencias. Para esta última, una canción de Justin Bieber podría valer mucho más que toda la obra de Johann Sebastian Bach. Esta obvia diferencia, a la cual no hace falta dedicarle argumentos, que alumbrada de manera nítida la pronunciada miopía estética de las teorías anarcoliberales, es elocuente con respecto a la necesidad política del fomento y protección de las artes. Es preferible la tristeza de un artista a la alegría de una mayoría de consumidores banales.

La aludida incorporación del otro por desborde artístico, está lejos de ser lo que los liberales y neoliberales aplauden a rabiar y, siguiendo a Locke, bautizan con el nombre de “explicaciones de mano invisible”. En efecto, no se trata de dos egos racionales y autointeresados, en una puja de valores subjetivos según la cual el mercado establece como punto de equilibrio —producto del egoísmo de los concurrentes— una solución ventajosa para cada parte. Ni siquiera vale la pena seguir echando leña al fuego de estas diferencias. Es que hay un error, una terrible orfandad filosófica, una supina ignorancia antropológica, en la teoría subjetivista del valor, que solo puede explicarse, y hasta comprenderse sin justificarse, considerando que sus autores cuentan con dos limitaciones fundamentales:

- 1) La primera de ellas es que sus principales impulsores León Walras y Carl Menger, por ejemplo, son economistas que desconocen los basamentos filosóficos más profundos de las teorías de Marx, Nietzsche y Freud.
- 2) La segunda limitación es que son teóricos del siglo XIX, que ignoran los aportes tardíos del psicoanálisis, el estructuralismo, el giro discursivo, la escuela crítica y las aplicaciones a los estudios políticos y de la subjetividad, propias de las principales teorías sociológicas y filosóficas del siglo XX.

El trabajo vivo y las teorías *zombies*

En rigor, se llama “teoría subjetivista del valor” cuando debería llamarse *teoría individualista del valor*. La imprecisión parece darse más por defecto intelectual que por afán de engañar o manipular. Se trata de una ideología que todo el tiempo confunde “sujeto” con “individuo”, términos que si se considerara, al menos, una mínima porción del pensamiento contemporáneo, no tardarían en revelar su profunda diferencia. ¡Cuánta pereza reflexiva! ¿Será, acaso, producto de una profunda vacancia, una singular desatención y abandono en materia educativa, el hecho de que esta teoría subjetivista del valor haya cobrado tanta fuerza en la actualidad, al punto de proyectar a sus creyentes al pináculo del poder político en la Argentina? La respuesta es “sí”, pero prosigamos.

Ya se ha visto, con Nietzsche, que una cosa es la subjetividad artística asociada a evaluaciones fuertes como las derivadas del *amor fati* o el temple

dionisiaco. Otra cosa son las preferencias o antojos del individuo elector en un mercado de bienes, para el que cualquier estupidez o baratija de moda podría estar valuada por encima de una genuina producción estética. ¿Puede considerarse que el trabajo de un artista no produce valor y que todo el valor de una obra viene de la importancia que le dan los individuos para cumplir con sus metas o deseos individuales? Es obvio que no. De quien pretenda de esta conclusión una explicación algo más analítica, es decir, que vaya más allá de la simpleza con que se manifiesta en su natural obviedad, habría que decir —adoptando una categoría de Max Scheler— que muestra un grado considerable de miopía axiológica.

Además, la escuela austríaca de economía, es decir, la teoría subjetivista del valor, comete un error asociado al de la indistinción entre sujeto humano e individuo que negocia en el mercado: incurre en la reducción del concepto de *trabajo* al concepto de *trabajo objetivado* (Cabaluz y Torres López, 2020). Cuando se pretende refutar a Marx, y al socialismo en general, con el supuesto descubrimiento de que no es la producción sino la estimación subjetiva de los individuos la que determina el valor de las cosas se supone, desde el vamos, un concepto economicista muy acotado y falaz en cuanto a la definición de lo que es el trabajo. Desde dicho *a priori*, todo queda reducido al trabajo objetivado, con lo cual se arriba, tautológicamente, a una de esas conclusiones ya presentes en la premisa de la cual se había partido. La idea consiste en proclamar la negativa a toda redistribución que altere la distribución de bienes que se da “naturalmente” en el mercado. Lo que queda claro es que la tendencia anarcocapitalista opta, a rajatabla y sin demasiada pretensión de análisis, por las fórmulas más básicas del credo liberal, y se sustrae a cualquier consideración más compleja y filosófica del ser humano y de su actividad vital.

Según Enrique Dussel (1990), Marx profundiza la diferencia entre *trabajo vivo* y *trabajo objetivado* en sus manuscritos entre 1861-1863. El trabajo objetivado es ya trabajo subsumido en la lógica capitalista, por ejemplo: fuerza de trabajo. La fuerza de trabajo, como tal, es un objeto cuya magnitud de valor puede depender de factores relativos, tales como la importancia subjetiva que le asignan tanto el capitalista como el trabajador en las negociaciones colectivas. El trabajo vivo, en cambio, es el trabajo como “actividad humana”, anterior a la subsunción de esa actividad de acuerdo al modo de producción capitalista. El ser humano trabaja y se reproduce por fuera del mercado de trabajo. La lucha por la vida, el reconocimiento intersubjetivo, la historia misma son una forma de trabajo que hace que exista —y

cobre valor— nada más y nada menos que el ser humano. Por lo tanto, el humano trabaja individualmente en el marco del trabajo objetivado, pero también es el “producto” de un trabajo vivo, material e intelectual, cultural y social, más allá de la objetivación que lo reduce a mano de obra, bajo la forma del sistema capitalista. Todos somos lo que somos en el marco de una interacción anterior a nuestra existencia como asalariados o consumidores. No somos átomos que concurren a un mercado de bienes, sin historia y surgidos por generación espontánea.

Conclusiones

Podemos estar de acuerdo con la fórmula de John Stuart Mill que, en su abstracción, sostiene que es preferible la tristeza (el fracaso) de un Sócrates a la alegría (el éxito) de un desquiciado. No obstante, siempre habrá lugar para la discrepancia con respecto a ese ser humano, institución o grupo social a quienes algunos le asignan la condición de “Sócrates”. Nunca faltarán quienes duden de la sabiduría o la bondad de personajes cuya biografías otros ensalzan, al punto de considerarlos más buenos o más dignos que la media de los hombres. Esta indeterminación constitutiva, que hace que la sabiduría y la bondad adopten —en parte, claro está— el color del cristal con que se las juzga —y hasta que haya quienes, como Nietzsche, odien al mismísimo Sócrates— nos enfrenta a esa parte de “verdad” que le corresponde al subjetivismo. Conforme a la diversidad de la vida humana, y con sobradas razones, la perspectiva subjetivista resalta las diferencias insalvables entre los individuos. Nos induce a pensar que no hay educación del soberano que pueda socializar el conocimiento al punto de que se torne innecesario el juego democrático y sus elecciones. Ahora bien, a medida que se extrema este principio subjetivista se cae en la falacia anarcoliberal. Y con ella se arriba al vicio opuesto: se confunden los conceptos de sujeto y de individuo consumidor, y solo se comprende el trabajo como cosa ya objetivada por el sistema, fenómeno que estaría ahí para ser tasado por los individuos dominantes del mercado. Se pierde de vista, entonces, la naturaleza productiva del ser humano, su florecer como actividad creadora y vital, esto es, se extravía el concepto de trabajo vivo.

La falaz reducción de todo valor a la subjetividad de individuos que optan según sus deseos y objetivos, conduce a concebir el arte y la política bajo la forma de la mercancía. La educación en valores pierde todo sentido,

ya que la valoración de todas las cosas cae exclusivamente bajo el arbitrio del mercado. Esto lleva a que la acción pedagógica en su totalidad pierda sentido, dado que si se le quita a la educación la posibilidad de incidir en valores que justifiquen derechos, la única virtud que le queda a la escuela y la universidad es la de transmitir saberes meramente útiles. Queda claro que cuando Theodor Adorno (2024 [1966]) decía algo así como que el único sentido de la educación es que Auschwitz no se repita, no se estaba refiriendo a las informaciones útiles que maestros y maestras repiten día a día. Las tablas de multiplicar seguirán siendo un dato útil a todo ser humano aunque se vuelvan a repetir los hechos más atroces de la historia de la humanidad.

No se trata de cargar a la educación con la culpa de que discursos sobradamente antiartísticos y antipopulares, como los de la escuela austríaca, hayan logrado adhesión masiva. Puede que la gente no tenga la menor idea acerca de la teoría subjetivista del valor. Incluso, puede que se intuya que el verdadero significado de la premisa “todo valor es subjetivo” es: “el trabajo no vale nada, lo único que vale es el capital”. Es aceptable que la opción popular por una ideología hecha a la medida de la “gente bien” se explique en el fracaso político de los sectores que dicen defender a los que viven mal. Es posible que toda nueva versión de la servidumbre voluntaria se comprenda a partir del hecho de que la liberación voluntaria terminó —traicionada— resultando un fiasco. Ahora bien, el traspíe populista no termina de justificar el vuelco, como si fuera una chance razonable, hacia las filas de discursos que, lejos de revertir la situación, sinceran y justifican el permanente aplazo de los sectores que sufren. Y, como si fuera poco, lo hacen sobre la base de la ostentosa defensa de un capitalismo obsceno, inhumano, capaz de vaciar bolsillos y estómagos rápidamente y sin anestesia alguna. Ante una situación tal, las razones de educar siguen ahí, desconcertadas y desdibujadas. Veremos en lo sucesivo a escuelas y universidades insistiendo con sus hojas de ruta, sus organigramas y sus herramientas didácticas; dando renovada manija a sus rituales y sus canciones patrias y reciclando la cuerda de sus cursos, discursos y concursos. ¿Y el sentido? Bien lejos de todo eso; hoy lo vemos sobrevivir agazapado —como diría Carlos Cullen (2007)— golpeado y vapuleado como pocas veces, pero transitando aún esos senderos, nunca fáciles, hacia el logro de un feliz punto de encuentro entre la inteligencia y la resistencia.

Bibliografía

- Adorno, T. (2024 [1966]). La educación después de Auschwitz. [Conferencia] *Radio Hesse*, 18-04-1966. En línea: https://www.equintanilla.com/documentos/articulo_adorno.pdf (Consulta: 20-06-2024).
- Cabaluz, F. y Torres López, T. (2020). El concepto de trabajo vivo desde el marxismo latinoamericano. Notas a partir de la obra de Enrique Dussel y Álvaro García Linera. *Izquierdas*, vol. 49, pp. 1397-1423.
- Cullen, C. (2007). Resistir e insistir con inteligencia crítica. Tareas y sentidos de la filosofía de la educación en América Latina. *Resistir con inteligencia. Reflexiones éticas sobre educación*, pp. 97-111. Casa de la Cultura del Maestro Mexicano.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Siglo Veintiuno.
- Kusch, R. (2007). De la mala vida porteña. *Obras completas*, Tomo 1. Fundación Ross.
- Mill, J. S. (1980 [1863]). *El utilitarismo*. Aguilar.
- Nietzsche, F. (1995) *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragments póstumos*, vol. 4 (1885-1889). 4 Técnicos.
- Nozick, R. (2012). *Anarquía, Estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica.
- Rand, A. (2009). *La virtud del egoísmo*. Grito Sagrado.