

EL ANARQUISMO FILOSÓFICO



John Simmons

Este texto es uno de los estudios seminales de lo que se ha dado en llamar anarquismo filosófico, (en este caso del denominado anarquismo a posteriori).

El anarquismo filosófico, viene a plantear el hecho de que aún admitiendo la indemostrabilidad (hasta ahora) de la legitimidad del Estado, ese hecho, no conllevaría la implicación de oponerse a él para superarlo, tal como plantea el anarquismo político.

El anarquismo filosófico ha sido muy discutido por los filósofos políticos en años recientes, pero, considero que no se ha definido muy cuidadosamente ni se ha entendido adecuadamente. Mi objetivo aquí es despejar el terreno para una evaluación justa del anarquismo filosófico, ofreciendo una explicación más sistemática de la naturaleza de la teoría y de sus posibles variantes, así como responder a las objeciones más frecuentes que se le han presentado.

John Simmons

John Simmons

EL ANARQUISMO FILOSÓFICO

Traducción: Rodrigo Valencia

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

LA ILEGITIMIDAD DE LOS ESTADOS

DEFINIENDO AL ANARQUISMO FILOSÓFICO

TRES OBJECIONES AL ANARQUISMO FILOSÓFICO

INTRODUCCIÓN

Los filósofos políticos anarquistas normalmente incluyen en sus teorías (o se basan implícitamente en) una visión de una vida social muy diferente a la que experimentan la mayoría de las personas en la actualidad. La suya es una visión de interacción entre iguales, productiva, no coercitiva y autónoma. Una interacción liberada y sin necesidad de instituciones distintivamente políticas, como los sistemas legales formales, los gobiernos o el Estado. Esta parte positiva de las teorías anarquistas, esta visión de la vida social buena, es discutida sólo indirectamente en este ensayo. Más bien, aquí me enfoco en el lado negativo del anarquismo, en su crítica general del Estado o su crítica más limitada de los tipos específicos de arreglos políticos dentro de los cuales viven la mayoría de los residentes de las sociedades políticas modernas. Aún más específicamente, centro mi discusión en una versión particular de esta crítica

anarquista –la versión que es parte de la teoría que ahora se conoce comúnmente como anarquismo filosófico. El anarquismo filosófico ha sido muy discutido por los filósofos políticos en años recientes¹, pero, considero que no se ha

1 Véase, por ejemplo, R. P. Wolff, *In Defense of Anarchism* (New York: Harper & Row, 1970); Chaim Gans, *Philosophical Anarchism and Political Disobedience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992, especialmente capítulos 1 y 2; y John Horton, *Political Obligation* (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1992), capítulo 5. Discuto el tipo de anarquismo filosófico que deseo defender aquí en *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton: Princeton University Press, 1979), especialmente el capítulo 8; "The Anarchist Position", en *Philosophy & Public Affairs* 16 (Spring 1987); y en *On the Edge of Anarchy* (Princeton: Princeton University Press, 1993), especialmente la sección 8.4. Otros, además de Wolff y yo, que con frecuencia son identificados como defensores de alguna forma de anarquismo filosófico (aunque casi ninguno de ellos describe sus posiciones usando este vocabulario) incluyen a M. B. E. Smith, "Is there a Prima Facie Obligation to Obey the Law?", *Yale Law Journal* 82 (1973); Joseph Raz, (por ejemplo en) "The Obligation to Obey the Law", en *The Authority of Law* (New York: Oxford University Press, 1979); Leslie Green, (por ejemplo en) *The Authority of the State* (Oxford: Oxford University Press, 1988); Donald Regan, (por ejemplo en) "Law's Halo", *Social Philosophy & Policy* (Autumn 1986); A. D. Woozley, *Law and Disobedience* (London: Duckworth, 1979); David Lyons, (por ejemplo) "Need, Necessity, and Political Obligation", *Virginia Law Review* (February 1981); y Joel Feinberg, "Civil Disobedience in the Modern World", *Humanities in Society* 2 (1979). Se pueden encontrar otras discusiones generales y / o defensas del anarquismo filosófico en, por ejemplo, Jeffrey Reiman, *In Defense of Political Philosophy* (New York: Harper & Row, 1972); M. B. E. Smith, "The Obligation to Obey the Law: Revision or Explanation?", *Criminal Justice Ethics* (Summer/Fall 1989), 60–70; Vicente Medina, *Social Contract Theories* (Savage: Rowman & Littlefield, 1990), 150–52; y Michael Menlowe, "Political Obligation", en R. Bellamy (ed.), *Theories and Concepts of Politics* (Manchester: Manchester University Press, 1992, 174–96.

definido muy cuidadosamente ni se ha entendido adecuadamente. Mi objetivo aquí es despejar el terreno para una evaluación justa del anarquismo filosófico, ofreciendo una explicación más sistemática de la naturaleza de la teoría y de sus posibles variantes, así como responder a las objeciones más frecuentes que se le han presentado. Espero, con este esfuerzo, presentar al anarquismo filosófico como una filosofía política más atractiva o, al menos, no tan obviamente defectuosa.

LA ILEGITIMIDAD DE LOS ESTADOS

Lo que une a todas las formas de filosofía política anarquista es un compromiso con una afirmación central: todos los estados existentes son ilegítimos. Considero que esta tesis es un elemento esencial, si no definitorio, del anarquismo². Los compromisos anarquistas con esta tesis

² Aquí debo añadir cuatro aclaraciones: (1) Como veremos en breve, los anarquistas están de acuerdo con la verdad de esta tesis, pero difieren sobre si la tesis es necesaria o solo contingentemente verdadera. (2) Algunas teorías, que probablemente deberían llamarse anarquistas por asociación, sostienen solamente que virtualmente todos los estados son ilegítimos. (3) Cómo define uno aquí al *Estado* es obviamente una cuestión de gran controversia, especialmente dentro de la teoría anarquista. Algunos prefieren sustituir a este término, en sus versiones de esta tesis, por *gobiernos* o *sociedades políticas*. Otros piensan que algunos gobiernos o autoridades políticas de ciertos tipos pueden ser aceptables mientras que *el Estado* no. La vaguedad en estas versiones de la tesis, tal como la presenté aquí, no debería afectar la fuerza de la discusión que sigue. Y, en cualquier caso, una cierta cantidad de vaguedad es necesaria para dar una explicación muy general de la gama de teorías generalmente llamadas *anarquistas*. (4) Algunos prefieren

están generalmente motivados por compromisos previos ya sea con el voluntarismo (con la gran importancia moral de la autonomía, de la libre elección, o de la autodeterminación, etc.), y en ese caso con una caracterización de los estados existentes como fundamentalmente no voluntarios o coercitivos³; con el igualitarismo (con la igualdad de derechos, igualdad de oportunidades, o acceso equitativo a los bienes básicos, etc.), y en ese caso con una caracterización de los estados existentes como fundamentalmente jerárquicos, sexistas, clasistas o de otra manera no igualitarios⁴; con los valores de la comunidad (con la gran importancia moral de los fines compartidos, de los sentimientos de solidaridad o simpatía, etc.), y en ese caso con una caracterización de los estados existentes como alienantes o divisivos⁵; o con alguna combinación de estas

describir el anarquismo como una visión de la obligación política. Horton, por ejemplo, caracteriza al anarquismo como "una teoría o doctrina que rechaza la posibilidad de cualquier teoría general moralmente persuasiva de la obligación política" (*Political Obligation*, 109). Gans hace lo mismo (*Philosophical Anarchism*, 2). Sospecho que, al menos Horton, pretende que esta explicación no sea una descripción generalmente adecuada del anarquismo, sino más bien adecuada sólo para los objetivos limitados de su discusión. Sugeriré más adelante en el texto que, si bien la negación de la legitimidad del Estado por parte del anarquismo conlleva la negación de la obligación política, muchos anarquistas consideran que esta primera negación tiene consecuencias morales de mayor alcance que la mera negación de la obligación política.

3 Véase, por ejemplo, Wolff, *In Defense of Anarchism*, capítulo 1.

4 Véase, por ejemplo, Kai Nielsen, "State Authority and Legitimation", en P. Harris, ed., *On Political Obligation* (Londres: Routledge, 1990).

5 Véase, por ejemplo, Peter Kropotkin, *Mutual Aid* (Londres:

posiciones. Las teorías anarquistas también pueden estar motivadas por la percepción de deficiencias en todas las supuestas defensas de la legitimidad del Estado, sin la necesidad de comprometerse previamente con valores particulares (los cuales ven al Estado como frustrado). Es decir, algunos anarquismos son impulsados por un escepticismo general sobre la posibilidad de proporcionar algún argumento que muestre que algunos o todos los estados existentes son legítimos –un escepticismo tal vez considerado como justificado simplemente por el fracaso sistemático que ha tenido hasta ahora la filosofía política para producir algún buen argumento de este tipo.

El anarquismo filosófico, como una forma de anarquismo, está por supuesto comprometido con la tesis anarquista central de la ilegitimidad de los estados. Y, al igual que otros tipos de anarquismo, el anarquismo filosófico generalmente está motivado ya sea por alguno de los tipos de compromisos mencionados o por el tipo de escepticismo que acabo de resumir. Lo que es distintivo del anarquismo filosófico, sugiero, es su postura con respecto al contenido moral (o fuerza práctica) de los juicios sobre la ilegitimidad del Estado. Los anarquistas filosóficos no consideran que la ilegitimidad de los estados conlleve un imperativo moral fuerte para oponerse a los estados o eliminarlos. Más bien, suelen considerar que la ilegitimidad del Estado simplemente elimina cualquier presunción moral fuerte en

favor de la obediencia, el cumplimiento o el apoyo a nuestro propio Estado u otros estados existentes. Para dejar clara la estructura de esta posición, sugiero proporcionar una visión razonablemente general del posible rango de posiciones anarquistas, especificando ciertas distinciones a lo largo de las cuales se dividen. No pretendo que las divisiones que describo sean exhaustivas, pero sí considero que son las divisiones más destacadas e importantes.

Quizás la división más básica entre las teorías anarquistas (y también entre las teorías anarquistas filosóficas) es la que existe entre lo que llamaré anarquismo a priori y anarquismo a posteriori. El anarquismo a priori sostiene que todos los estados posibles son moralmente ilegítimos. Alguna característica esencial del Estado o alguna condición necesaria para la estatalidad –digamos, su carácter coercitivo o su naturaleza jerárquica– hace imposible que haya algo que sea tanto un Estado como algo legítimo⁶. En

⁶ La versión de Wolff del anarquismo filosófico es un buen ejemplo de anarquismo a priori. Wolff a veces sostiene que la autoridad que los estados deben ejercer para ser estados es inconsistente con la autonomía de los individuos que cualquier Estado legítimo debería respetar. "Por lo tanto, el concepto de un Estado legítimo *de iure* parece ser vacuo" (*In Defense of Anarchism*, 19). Algunos autores parecen identificar equivocadamente el anarquismo filosófico (o el anarquismo en general) con versiones a priori del mismo. Stephen Nathanson, por ejemplo, caracteriza al anarquismo como la visión de que "la autoridad gubernamental siempre es ilegítima" (*Should We Consent to be Governed?* [Belmont: Wadsworth, 1992], 57); y los argumentos de David Miller en contra de lo que él llama anarquismo filosófico son en realidad solo argumentos en contra de aquellos, como Wolff, que consideran que "la idea misma de autoridad legítima es

contraste, el anarquismo a posteriori sostiene que, si bien todos los estados existentes son ilegítimos, esto no se debe a que sea imposible que exista un Estado legítimo. Nada en la definición de Estado excluye su legitimidad⁷; más bien, los estados existentes son condenados como ilegítimos en virtud de sus caracteres contingentes. Los anarquistas a posteriori pueden defender un ideal de legitimidad que los estados existentes simplemente no cumplen o no se aproximan a cumplir –por ejemplo, un ideal voluntarista, igualitario o comunitario del Estado– o simplemente pueden no estar convencidos por supuestos argumentos a priori en favor de la imposibilidad de un Estado legítimo⁸.

incoherente" (*Anarchism* [Londres: JM Dent & Sons, 1984], 15–16, 29).

7 Con la excepción de Wolff, todos los defensores del anarquismo filosófico enumerados en la nota 1 (yo incluido) parecen defender su tesis central como un juicio a posteriori.

8 Otras discusiones recientes sobre el anarquismo filosófico sugieren esta distinción entre el anarquismo a priori y a posteriori, a veces de manera desafortunada. Gans, por ejemplo, distingue al anarquismo "basado en la autonomía" (según el cual "se sigue del significado mismo de [el deber de obedecer la ley], que su reconocimiento conlleva ceder la autonomía moral") del anarquismo "crítico" ("la negación del deber de obedecer la ley que se basa en el rechazo de sus fundamentos") (*Philosophical Anarchism*, 2), pero los argumentos basados en la autonomía son, como hemos visto, solo un tipo de enfoque anarquista a priori, siendo las apelaciones a la igualdad o la comunidad, por ejemplo, alternativas claras y familiares; por lo que estos últimos enfoques son simplemente excluidos por las clasificaciones de Gans. Además, la caracterización de Gans del anarquismo crítico es lo suficientemente general para cubrir cualquier tipo de anarquismo (cada anarquista niega la obligación política al negar sus fundamentos). Horton emplea una distinción diferente y más útil entre el anarquismo filosófico

Dentro de la clase de anarquismos a posteriori, podemos hacer una distinción más fundamental entre teorías de acuerdo con los ideales de legitimidad que profesan, si hay alguno, de acuerdo con el optimismo que muestran sobre la posibilidad de llevar a cabo su ideal en el mundo político actual, y de acuerdo con la distancia del ideal y el estado actual de las cosas en algunas o en todas las sociedades políticas. La mayoría de los anarquistas a posteriori, por supuesto, no son muy optimistas sobre realizar sus ideales pronto (si defienden alguno), ni sus ideales están muy cerca de cualquier sociedad política moderna existente. De hecho, los anarquistas que son o muy optimistas sobre realizar sus ideales pronto, o que consideran el mundo político real como una aproximación razonablemente cercana de sus

"positivo" (que "ofrece un argumento positivo propio de por qué no hay, y no podría haber, ninguna obligación política") y el anarquismo filosófico "negativo" (que " simplemente concluye del fracaso de todos los intentos positivos de justificar la obligación política que no existe tal obligación") (*Political Obligation*, 124). El anarquismo "positivo" de Horton parece ser más o menos lo que he llamado anarquismo a priori, pero su anarquismo "negativo" evidentemente necesita una definición más cuidadosa, después de la cual se acercará a mi anarquismo a posteriori. "El fracaso de todos los intentos positivos" es solo una razón (no digamos una buena razón) para rechazar la obligación política si uno también cree que estos intentos positivos resultan en un intento completo o exhaustivo (refutar un puñado de esfuerzos positivos, miserables, absurdos, a medias, u obviamente incompletos para demostrar que X, claramente no da ninguna razón para creer que no X). Por lo tanto, los argumentos anarquistas "negativos" necesitan basarse ya sea en un ideal de legitimidad (que se pueda demostrar que los estados existentes no ejemplifican) o, en cierta explicación de cómo se vería un intento positivo aceptablemente completo.

ideales de legitimidad política, deberían considerarse anarquistas solo en el sentido más nominal o técnico.

Ya sea que los anarquistas defiendan su tesis central de la ilegitimidad del Estado como un juicio a priori o a posteriori, también deben defender algún análisis de la idea de ilegitimidad, es decir, alguna posición sobre el contenido moral de los juicios sobre la ilegitimidad del Estado. ¿Qué implica, por ejemplo, un juicio de ilegitimidad del Estado con respecto a nuestros derechos y obligaciones con respecto de él? Si bien, por supuesto, hay muchos sentidos de *legítimo* e *ilegítimo* que empleamos al discutir sobre estados y gobiernos⁹, la visión que probablemente merece llamarse la visión tradicional de la legitimidad gubernamental o del Estado sostiene que la legitimidad consiste en un cierto tipo, normalmente limitado, de autoridad o derecho a establecer leyes vinculantes y política estatal. La legitimidad o autoridad del Estado se considera como el correlato lógico de la obligación de los ciudadanos de obedecer la ley y de apoyar al Estado de otras formas, es decir, de la obligación que normalmente se denomina obligación política¹⁰. La

9 Véase, por ejemplo, mi *Moral Principles and Political Obligations*, 40–41, 58, 197.

10 Por supuesto, ahora es razonablemente común que los teóricos intenten negar esta doctrina tradicional de correlatividad (y creo que es perfectamente aceptable), defendiendo los juicios de la legitimidad del estado y los juicios de las obligaciones políticas de los ciudadanos por medio de tipos de argumentos bastante diferentes. Para un ejemplo particularmente claro de tal estrategia, véase Jeffrey Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, xxv, 18, 23, 42–44 (aunque incluso Reiman concede que la doctrina de correlatividad

mayoría de los anarquistas han abrazado algo parecido a esta concepción tradicional de la legitimidad del Estado, con la consecuencia de que típicamente se considera que los juicios anarquistas sobre la ilegitimidad del Estado implican que los sujetos de esos estados ilegítimos no tienen obligaciones políticas. Estos sujetos todavía están, por supuesto, regidos por sus obligaciones y deberes morales no políticos, y estos deberes no políticos tendrán a veces la misma sustancia que sus exigencias legales. Pero los sujetos no tienen la obligación política de obedecer la ley porque es la ley, ni de apoyar a los líderes políticos o las instituciones que intentan persuadir su lealtad.

Este, podemos decir, es el contenido moral mínimo de los juicios anarquistas sobre la ilegitimidad del Estado: los sujetos de los estados ilegítimos no tienen obligaciones políticas. Entonces podemos definir al anarquismo débil como la posición que no afirma más que este contenido mínimo. El anarquismo débil es la visión de que no hay obligaciones políticas generales, que todos (o, al menos, virtualmente todos) los sujetos de todos los estados tienen la libertad moral para (es decir, poseen privilegio o permiso justo para) tratar a las leyes como no vinculantes y a los gobiernos como no autoritativos. Lo que podemos llamar anarquismo fuerte también acepta este contenido moral mínimo de los juicios de ilegitimidad del Estado. Pero los

tradicional captura el "uso común" del lenguaje de la legitimidad [pp. 53–54]).

anarquistas fuertes sostienen adicionalmente que la ilegitimidad de un Estado conlleva una obligación moral o deber de oponerse y, en la medida en que está en nuestro poder, eliminar el Estado¹¹. Esta obligación puede tomarse como vinculando ya sea a los sujetos del Estado ilegítimo o a las personas en general.

Entonces, mientras que el anarquismo débil dice que podemos considerar al Estado como un bravucón más poderoso de lo usual cuyos comandos y acciones podemos ignorar donde nos sea posible, el anarquismo fuerte argumenta que todos esos bravucones deben de ser privados de su poder de coerción. Los anarquistas débiles, por supuesto, también pueden sostener que, por razones independientes, algunos o todos los estados deberían oponerse y eliminarse. Pero para el anarquista débil, cualquier obligación de ese tipo se basa en factores que van más allá de la mera ilegitimidad de los estados en cuestión. Qué tan fuerte es una posición anarquista dependerá de

11 Los anarquistas fuertes pueden tratar esta obligación como una obligación con un umbral uniforme o como una obligación que varía en contenido con el alcance de la ilegitimidad. En el primer caso, cualquier Estado que cruce el umbral de ilegitimidad nos impondría una obligación con contenido uniforme para oponernos a él, independientemente de cuán extensamente ilegítimo fuera. En el segundo caso, el alcance o la naturaleza de nuestra obligación para oponernos al Estado variaría con el alcance de su ilegitimidad. Los estados ilegítimos no son necesariamente igualmente ilegítimos; algunos pueden ser peores que otros y, por lo tanto, pueden requerir que nos opongamos más activamente (o de alguna manera diferente) a ellos.

cuán importante o imperativa se considere a la obligación de oponerse al Estado¹².

Este último punto plantea claramente un segundo tipo de pregunta sobre el contenido moral de los juicios anarquistas de la ilegitimidad del Estado: ¿Cómo hemos de entender el peso de los derechos y obligaciones que se ha dicho que conllevan esos juicios?

Aquí parece no haber nada distintivo sobre los puntos de vista anarquistas. Los anarquistas tratan las cuestiones del peso moral o definitividad de la misma manera en que lo hacen otros filósofos morales y políticos. Al menos dos posiciones claramente opuestas sobre estas preguntas necesitan ser distinguidas.

Un anarquista puede tratar las obligaciones relevantes de oponerse al Estado y los derechos para tratar la ley como no vinculante, como inmediatamente implicando juicios morales finales o absolutos; o el anarquista puede tratar estas obligaciones y derechos como razones morales posiblemente derrotables, entendidas como estas serían

12 Algunas obligaciones morales –como la obligación de mantener una promesa relativamente insignificante de reunirse con un amigo para tomar un café– son obviamente bastante triviales; otras –como el compromiso o la obligación contractual de una enfermera pagada de cuidar a un paciente en estado crítico– claramente no son para nada triviales. Los anarquistas fuertes que, sin embargo, consideran a la obligación de oponerse al estado como algo relativamente trivial debilitan su posición hasta el punto de que se vuelve, en la práctica, indistinguible del anarquismo débil.

dentro de lo que llamaré un enfoque de la balanza de razones.

En el primer enfoque, decir que hay una obligación de oponerse al Estado es decir que existe una razón moral final y concluyente para actuar de esa forma.

El peso de la obligación es decisivo o absoluto con respecto a las consideraciones rivales (es decir, aquellas que respaldan la no oposición, si es que las hay). Además, decir que hay un derecho a tratar la ley como no vinculante es decir que no hay más justificación que necesite ser dada alguna vez para tratar así a la ley. Los derechos de uno prevalecen sobre las consideraciones rivales (es decir, aquellas que respaldan el cumplimiento de la ley, si hay alguna).

En el segundo, el enfoque de la balanza de razones, las obligaciones y los derechos se tratan como razones fuertes para la acción, aunque de peso variable y ciertamente no conclusivas.

En este punto de vista, las obligaciones y los derechos pueden entrar en conflicto y posiblemente ser sobrepasadas en peso por otras obligaciones o derechos, o pueden entrar en conflicto y ser sobrepasadas en peso por razones para la acción de otros tipos. Por ejemplo, las razones prudenciales para la acción suficientemente fuertes pueden anular a las obligaciones débiles, del mismo modo las razones

suficientemente fuertes basadas en la felicidad de los otros pueden hacer injustificable nuestra acción basada en los derechos débiles que poseemos.

En resumen, la finalidad o imperatividad de los derechos u obligaciones es, en el enfoque de la balanza de razones, en gran medida, una función del contexto dentro del cual se ejercen los derechos u obligaciones¹³.

13 Para una discusión más detallada de estos dos enfoques sobre el peso o la finalidad de los juicios de obligación o derecho, véase mi *Moral Principles and Political Obligations*, 7–11, y *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 93–95, 111–12.

DEFINIENDO AL ANARQUISMO FILOSÓFICO

Ahora estamos, creo, en posición para ver más claramente lo que es y lo que no es distintivo del anarquismo filosófico. Al igual que otros anarquistas, los anarquistas filosóficos pueden defender sus juicios centrales sobre la ilegitimidad del Estado ya sea a priori o a posteriori. Y, como otros, consideran que estos juicios implican la inexistencia de obligaciones políticas generales –es decir, la eliminación de cualquier presunción moral en favor de la obediencia y el respaldo del Estado. Lo que es distintivo del anarquismo filosófico es que su juicio de ilegitimidad del Estado (incluso fuera de la ilegitimidad necesaria del Estado) no se traduce en ninguna exigencia inmediata de oposición a los estados ilegítimos. Esto es lo que lleva a muchos a contrastar el anarquismo filosófico con el anarquismo político.

Los anarquistas filosóficos sostienen que puede haber

buenas razones morales para no oponerse o alterar a al menos algunos tipos de estados ilegítimos, razones que sobrepasan en peso a cualquier derecho u obligación de oposición. La posición práctica con respecto al Estado, sostiene el anarquista filosófico, debe ser de consideración cuidadosa y ponderación meditada de todas las razones que influyen en la acción, en un conjunto particular de circunstancias políticas. La ilegitimidad de un Estado (y la ausencia de obligaciones políticas vinculantes que esto conlleva) es sólo un factor moral entre muchos que influyen en cómo las personas en ese Estado deben (o tienen permitido) actuar. Incluso los estados ilegítimos, por ejemplo, pueden tener virtudes no afectadas por los defectos que socavan su legitimidad, que son consideraciones relevantes para determinar cómo debemos actuar con respecto a ellos. Y la negativa a hacer lo que exige la ley es, al menos en la mayoría de los estados (incluso ilegítimos), a menudo incorrecta por motivos morales independientes (es decir, la conducta sería incorrecta incluso si no estuviera legalmente prohibida). Entonces, puede haber una variedad de razones morales sólidas para no oponerse o no a actuar en contra de las leyes de incluso algunos estados ilegítimos.

¿Qué significa esto en los términos de las distinciones trazadas en la primera sección de este ensayo? Significa, primero, que los anarquistas filosóficos deben de rechazar la visión de las obligaciones y los derechos como razones

morales finales y aceptar alguna versión del enfoque de la balanza de razones. Porque si se considera al derecho de permiso implicado por la ausencia de obligaciones políticas como proporcionando una justificación final para ignorar u oponerse a la ley y al gobierno, ninguna razón moral para apoyar a un gobierno o cumplir con la ley podría alguna vez superar nuestro derecho de permiso –y esto, estoy afirmando, es algo que los anarquistas filosóficos desean negar. Segundo, los anarquistas filosóficos deben abrazar ya sea lo que yo llamo un anarquismo débil, o bien una versión del anarquismo fuerte que toma la obligación de oponerse al Estado como una obligación relativamente débil. De lo contrario, por supuesto, estarán comprometidos con una obligación moral de oposición a los estados ilegítimos que probablemente superará en peso cualquier otra razón rival de no oposición u obediencia, incluso dentro de los mejores estados ilegítimos. Esto, nuevamente, es una posición que los anarquistas filosóficos desean evitar. Lo que es distintivo del anarquismo filosófico, entonces, es principalmente su posición sobre el peso o la finalidad de las obligaciones y los derechos morales implicados por los juicios de ilegitimidad del Estado.

¿Puede el anarquismo filosófico negar inteligiblemente de esta manera la conexión entre, por un lado, la ilegitimidad del Estado y la ausencia de obligación política, y, por otro lado, una obligación o derecho fuerte a oponerse e intentar eliminar el Estado? Creo que está claro que puede. El hecho

de que un Estado sea ilegítimo significa que carece del derecho general de hacer leyes y políticas vinculantes para sus sujetos (carece de autoridad política), y significa que sus sujetos carecen de la obligación política general correlativa de apoyarlo y obedecerlo. Sin embargo, esto, en sí mismo, no implica ni que el Estado no tenga el derecho de ordenar (y los ciudadanos no tengan obligación de obedecer) en alguna ocasión particular, ni que el Estado no pueda tener justificación moral para sus acciones en casos particulares (basado en razones morales no relacionadas con ningún derecho estricto de actuar), ni implica que los ciudadanos, simplemente porque carecen de obligaciones políticas generales, tengan derechos fuertes o conclusivos para oponerse al Estado o actuar de forma contraria a sus exigencias legales.

Nuestros deberes generales para con nuestros conciudadanos como personas, nuestros deberes generales para promover la justicia y otros valores, y nuestras otras razones morales no relacionadas con deberes para tratar bien a los demás, a menudo serán buenas razones para no alterar el funcionamiento del Estado o para actuar en contra de sus leyes¹⁴.

Dentro de muchos estados decentes, pero ilegítimos, una oposición seria (por ejemplo, revolucionaria) o una conducta

14 Para una presentación más completa de estas líneas de argumentación, véase mi "The Anarchist Position", especialmente las páginas 275–79.

regular contraria a sus leyes simplemente no será moralmente justificable haciendo un balance.

Hasta este punto, me he ocupado sobre todo de aclarar qué deben decir los anarquistas filosóficos, si su posición ha de ser distintiva en la forma en que sus principales defensores han querido que sea, y si su posición es en absoluto plausible. Permítanme agregar ahora algunas palabras acerca de lo que deberían decir los anarquistas filosóficos si desean que su posición no sea solo distintiva e inicialmente plausible, sino también correcta. Los anarquistas filosóficos deberían, en mi opinión, defender su teoría, primero, como una forma de anarquismo a posteriori y, segundo, como una forma de anarquismo débil.

Si bien no es posible mostrar (sin presentar una defensa completa de un ideal de legitimidad del Estado) que ninguna forma de anarquismo a priori podría ser exitosa, por cómo están las cosas, es difícil ver cómo el anarquista podría presentar un caso convincente a priori. Si el anarquista valora la autonomía o la libre elección, por ejemplo, es difícil ver por qué no podría describirse un posible Estado ideal que promueva o respete estos valores. Una democracia completamente voluntaria y genuinamente contractual sólo podría ser rechazada con tales fundamentos voluntaristas, al parecer, si el anarquista voluntarista también estuviera dispuesto a negar la legitimidad de la práctica ordinaria de la promesa –con base en que, digamos, las obligaciones promisorias restrinjan objetablemente la libertad, a pesar de

haberse comprometido con ellas libremente. Esto parece un precio demasiado alto para pagar, como lo demuestra claramente el intento fallido de R. P. Wolff de defender un anarquismo voluntarista a priori¹⁵. Del mismo modo, si el anarquista valora la igualdad o la comunidad, digamos, es difícil creer que un Estado igualitario estricto, o el tipo del Estado favorecido por comunitaristas estrictos, no podría defenderse en esos términos como un ideal de legitimidad política. Si el argumento anarquista es solo que los estados actuales nunca se han siquiera aproximado (y probablemente nunca se aproximarán) a estos ideales

15 Al parecer, Wolff no puede llevarse a negar que las promesas o los contratos son moralmente vinculantes, con el resultado de que al final concede que "una democracia contractual es legítima, sin duda, porque se basa en la promesa de los ciudadanos de obedecer sus comandos. De hecho, cualquier Estado que se basa en tal promesa es legítimo" (*In Defense of Anarchism*, 69), pero esto, por supuesto, contradice directamente su afirmación a priori anterior de que "el concepto de un Estado legítimo *de iure* parece ser vacío" (p. 19). Las democracias contractuales, en el enfoque de Wolff, son estados legítimos, pero ganan su legitimidad a través del sacrificio que hacen sus ciudadanos de su autonomía. Tal vez esto introduce una segunda noción de "legitimidad" en Wolff (los estados "legítimos" serían aquellos que reconcilian la autonomía ciudadana y la autoridad del Estado), y tal vez sea solo el concepto del Estado "legítimo" el que es vacío. Pero es difícil entender cómo un teórico comprometido con la importancia de la autonomía podría afirmar inteligiblemente que todas las promesas son moralmente vinculantes y que algunas promesas (es decir, las políticas) sacrifican objetivamente la autonomía. Para más dificultades en los argumentos de Wolff, véase Reiman, *In Defense of Political Philosophy*; Keith Graham, "Democracy and the Autonomous Moral Agent," en K. Graham, ed., *Political Philosophy: Radical Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 113–37; Gans, *Philosophical Anarchism*, 10–41; y Horton, *Political Obligation*, 124–31.

voluntaristas, igualitarios o comunitarios, el argumento parece persuasivo. Pero ese argumento es perfectamente consistente con un anarquismo a posteriori. El anarquista a priori debe argumentar no sólo que nunca ha habido ni habrá un estado legítimo, sino en favor de la afirmación más dramática y menos plausible de que un estado así ni siquiera es posible. En los escritos anarquistas, tales afirmaciones a menudo (equivocadamente, en mi opinión) tuvieron que basarse en el supuesto de que las formas que han tomado todos los estados modernos nos brindan el contenido definitorio apropiado del término *Estado*¹⁶.

En cuanto a mi preferencia por el anarquismo débil sobre el fuerte, he argumentado ya que incluso si el anarquismo filosófico se defiende como una teoría fuerte, aun así, uno debe aceptar que la obligación de oponerse al estado es relativamente débil. Pero hay buenas razones para ir más lejos y creer que la mera ilegitimidad de un estado no conlleva tales obligaciones (débiles o fuertes) para oponerse a él. Sólo en el caso en que se considere que la ilegitimidad es una falla mucho más inclusiva de un Estado de lo que sugieren los análisis filosóficos tradicionales de la legitimidad, esta implicará una obligación moral de oponerse

16 Entonces, el argumento anarquista a menudo continúa sosteniendo que, si bien no es posible ningún Estado legítimo, es posible tener una asociación legítima, cooperativa y gobernada por reglas a gran escala que incorpore posiciones de autoridad legítima. A mí me parece razonable llamar a tal asociación un Estado, pero nada sustancial depende del lenguaje que elijamos usar.

al Estado. Ya que un Estado puede claramente carecer del derecho general de hacer leyes y políticas vinculantes sin ser lo suficientemente malvado como para que se le oponga y, si es posible, se elimine. Esta es la razón por la cual la idea de, digamos, una dictadura benevolente tiene sentido; hay al menos dos características morales contradictorias de tal Estado (benevolencia, dictadura), lo que hace que nuestra evaluación de él sea compleja.

Tomo a la legitimidad de un Estado con respecto a mí y sus otras cualidades morales como variables independientes, del mismo modo que tomo el derecho de una empresa para, digamos, facturarme, y su generosidad o eficiencia, como variables independientes. En ambos casos, la legitimidad o el derecho es una función de sus transacciones o relaciones conmigo, mientras que sus otras cualidades generales no tienen nada que ver conmigo en absoluto. El hecho de que un Estado o una empresa tenga virtudes apropiadas para ellos no puede, por sí mismo, servir para argumentar que tengan derechos especiales sobre mí o que le tenga alguna deuda de obligaciones especiales. Ni, por supuesto, estos derechos y obligaciones especiales, en caso de existir, necesariamente anularían los deberes morales de oponerse a un Estado vicioso. Sólo si el Estado también tiene relaciones especiales conmigo se seguirá que tiene derechos u obligaciones especiales de ese tipo. De hecho, incluso si yo tuviera obligaciones bastante generales para promover estados o empresas que ejemplificaran las virtudes

apropiadas, le debería estas obligaciones a todos esos objetos ejemplares por igual, no especialmente a ninguno en particular¹⁷. Pero en la medida en que incluso los estados igualmente ilegítimos ejemplifican las virtudes estatales de diferentes maneras y en diferentes grados, si es que las ejemplifican en absoluto, no se puede suponer que todos los estados ilegítimos deban ser tratados de la misma manera por sus sujetos o por otros, simplemente en virtud de su ilegitimidad común. Algunos estados ilegítimos pueden ser irremediablemente malvados; otros decentes y benévolo (aunque no por eso necesariamente legítimos con respecto a todos o algún ciudadano en particular).

17 Por lo tanto, estos no satisfacen lo que he llamado en otro lugar el "requisito de particularidad" para las explicaciones de la obligación política (*Moral Principles and Political Obligations*, 31–35, 143–56).

TRES OBJECIONES AL ANARQUISMO FILOSÓFICO

Supongamos que el anarquista filosófico defiende, como he recomendado, un anarquismo débil a posteriori, entendiendo el peso de los derechos que esto conlleva desde una perspectiva de una balanza de razones. ¿Hay objeciones obvias a las que podría estar sujeta la posición? Creo que no hay ninguna que sea convincente. Para comenzar a mostrar esto, quiero mencionar aquí las tres objeciones que se le han planteado al anarquismo filosófico en las críticas recientes más prominentes, e indicar las respuestas apropiadas.

Hay dos líneas generales de ataque al anarquismo filosófico que pueden ser perseguidas sensiblemente por sus críticos. Una, por supuesto, es simplemente defender una teoría sistemática de la obligación política y la legitimidad del Estado, y mostrar que esta se aplica a los estados existentes.

En mi opinión, los esfuerzos en este sentido han fracasado de manera uniforme, pero no abordaré estas cuestiones aquí. El enfoque alternativo es tratar de desacreditar directamente la posición del anarquista filosófico –por ejemplo, demostrando que es internamente inconsistente o que tiene implicaciones inaceptables. Son críticas de este último tipo las que discutiré aquí.

Objeción 1: La hipocresía del anarquismo filosófico

El que es tal vez el más completamente desarrollado de estos ataques es el montado por Chaim Gans en su reciente libro *Philosophical Anarchism and Political Disobedience* [Anarquismo filosófico y desobediencia política]. Gans, como muchos otros, argumenta, en efecto, que el anarquismo filosófico no es realmente anarquismo en absoluto, que es una teoría "desdentada" con una "brecha vergonzosa" entre su "posición radical" y sus implicaciones prácticas bastante "mesuradas"¹⁸. Además, Gans sostiene que los anarquistas filosóficos obtienen el apoyo intuitivo para su propuesta enfocándose "en contextos triviales y esotéricos, como

18 *Philosophical Anarchism*, 90, xi. Véase también, por ejemplo, Miller, *Anarchism*, 15 (donde el anarquismo filosófico se describe como "sin sangre"), o Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, xvi, xxiii–xxiv (donde anarquismo filosófico se describe como "persiguiendo su propia cola").

cruzar la calle sin precaución a las tres en punto de la madrugada," mientras que se ajustan a la opinión común sobre la necesidad de obediencia en contextos más familiares y cotidianos¹⁹. Según el análisis de Gans, lo que es todavía más condenable de esta movida de los anarquistas filosóficos, es que, si bien rechazan oficialmente los bien conocidos argumentos en favor de obligación política (y, con la fuerza de este rechazo, proclaman la ilegitimidad del Estado), después confían implícitamente en estos mismos argumentos (los "resucitan") para sostener que no es necesario que siempre se desobedezcan o se alteren incluso a los estados ilegítimos. Sería más honesto simplemente aceptar los argumentos familiares en favor de la obediencia a la ley, sugiere Gans, especialmente una vez que reconocemos que aceptar la obligación política no significa que la obediencia a la ley sea siempre moralmente requerida.

Me parece que la crítica de Gans a lo que él llama "el anarquismo crítico" falla casi por completo en entender el punto de defender al anarquismo filosófico débil a posteriori. Lo hace de varias maneras. Primero, y más obviamente, Gans olvida mencionar que un anarquista filosófico podría dar a su teoría los "dientes" que él piensa que una verdadera teoría anarquista debería tener, sólo aceptando ya sea un escepticismo moral radical, o nihilismo, o una priorización poco convincente de preocupaciones

19 *Philosophical Anarchism*, 90.

morales. Segundo, la crítica de Gans colapsa completamente –y equivocadamente– la distinción misma entre obligaciones políticas y razones morales para actuar generales en la que se respalda el anarquismo filosófico²⁰.

Sobre el primer punto: es, por supuesto, una cuestión de mero interés terminológico si llamamos al anarquismo filosófico una forma de verdadero anarquismo o, en su lugar, argumentamos que está mal llamado. He localizado la esencia del anarquismo en su tesis de la ilegitimidad del Estado; otros podrían argumentar que su esencia es más bien el apoyo a la oposición activa y eliminación del Estado²¹ –en cuyo caso, “anarquismo filosófico”, sería un nombre desafortunado para una filosofía política que aun así es perfectamente defendible. Lo que es importante notar, sin embargo, es lo que se requeriría del anarquista para que pudiera defender la posición práctica radical con la que Gans parece asociar al anarquismo real. Todos los anarquistas

20 *Philosophical Anarchism*, 90–91. Estas afirmaciones están indudablemente relacionadas con la afirmación de Horton de que "la mayoría de las negaciones de la obligación política ... son más o menos hipócritas" (*Political Obligation*, 160). R. George Wright también parece aceptar esta línea de argumentación en *Legal and Political Obligation* (Lanham, Md.: University Press of America, 1992), 280. Una reciente negación de una obligación general a obedecer la ley que probablemente sea vulnerable al análisis de Gans se encuentra en Kent Greenawalt, *Conflicts of Law and Morality* (Nueva York: Oxford University Press, 1989), parte 2.

21 Véase, por ejemplo, Miller, *Anarchism*, 6–7; Reiman, *In Defense of Political Philosophy*, xxii, 48; y Nathanson, *Should We Consent to Be Governed?* 54, 57, 86.

–con la excepción sólo de los escépticos morales (nihilistas) y aquellos que adoptan teorías morales extremadamente excéntricas– deben conceder que, en prácticamente todos los estados modernos, incluso aquellos que son profundamente injustos e ilegítimos, un cuerpo significativo de las exigencias de la ley, tanto penal como civil, constituye una formalización, con el respaldo de sanciones coercitivas, de requisitos morales independientemente vinculantes. Entonces, incluso si la ley no tiene estatus moral, la conducta exigida por la ley a menudo es moralmente obligatoria. Del mismo modo, el hecho de que nuestras acciones ilegales causarían un sufrimiento generalizado, infelicidad y la frustración de expectativas razonables, sin duda hace que estas acciones sean moralmente sospechosas, incluso si su mera ilegalidad no las muestra así.

Entonces, no deberíamos estar muy sorprendidos o afligidos –como parece estar Gans– al enterarnos de que tanto los defensores como los oponentes de la obligación política argumentan en favor de posturas prácticas similares con respecto de muchas de las exigencias de la ley y con respecto de las actividades políticas revolucionarias. El hecho de que tanto el anarquista como el defensor de la legitimidad del Estado consideren que el asesinato, el asalto y los actos destinados a producir una agitación social masiva y violenta sean moralmente indefendibles, de ninguna manera sugiere que sus teorías son realmente indistinguibles. Ya que las teorías difieren importantemente

tanto en su explicación de la fuente de estas preocupaciones morales –preocupaciones morales independientes versus violación de las obligaciones políticas generales– como en la cuestión de a quién le debemos las obligaciones morales relevantes y consideración moral –a nuestros conciudadanos como personas versus nuestro gobierno o nuestros conciudadanos como ciudadanos.

La radicalidad de las implicaciones prácticas no es la única forma de medir las diferencias sustantivas entre filosofías políticas. De hecho, para adquirir los "dientes" radicales que Gans quiere que blandan las teorías anarquistas, estas teorías tienen que ya sea negar la existencia de preocupaciones morales independientes sobre el asesinato, el asalto y causar una miseria generalizada, o argumentar que el mal, representado por la existencia del (es decir, cada) Estado es lo suficientemente grande como para justificar o exigir la violencia y el desgarre del tejido social en un esfuerzo por eliminarlo. Yo, junto con muchos filósofos anarquistas, no encuentro convincente ninguna de estas movidas. Los "dientes" menos radicales del anarquismo filosófico se encontrarán, más bien, en sus afirmaciones de que muchas exigencias legales distintivamente políticas –tales como el pago de ciertos impuestos o el servicio militar– junto con muchas leyes paternalistas y moralistas, y leyes que crean crímenes sin víctimas, pueden ser desobedecidas sin pena de incorrección moral²². Esta no es

22 Discuto estas afirmaciones más completamente en “The Anarchist

una postura revolucionaria; pero tampoco está dirigida o motivada solo por contextos triviales y esotéricos.

Para pasar ahora a mi segunda preocupación sobre de la crítica de Gans ¿este razonamiento anarquista no equivale solamente a reintroducir, después de la negación oficial de la obligación política, las mismas consideraciones morales que se emplean usual y apropiadamente para defender explicaciones de la obligación política? No, no es así. Los anarquistas permiten la desobediencia justificable en muchos casos (como los mencionados anteriormente) en los que Gans no lo hace; y, como veremos, los anarquistas típicamente rechazan la mayoría de las líneas de argumentación en las que Gans se respalda fuertemente, en lugar de reintroducirlas implícitamente como él sugiere que lo hacen. De hecho, no es el anarquista filósofo el que le ha entregado implícitamente el juego al defensor de la obligación política, como sugiere Gans, sino es Gans mismo el que involuntariamente le ha entregado el juego al anarquista filósofo.

La defensa de la obligación política de Gans (o, como él suele preferir, del "deber de obedecer la ley") está, de hecho, improvisadamente armada a partir de cuatro presuntas y familiares justificaciones de la obligación política –justificaciones que apelan a las consecuencias, a la equidad, a el deber de apoyar a las instituciones justas, y a las

obligaciones comunales²³. Pero, Gans no sólo nunca se molesta en argumentar cómo estas justificaciones variadas pueden estar todas motivadas por una sola teoría moral consistente (y mucho menos darnos una idea de cómo se vería esa teoría), sino que también acepta muchas de las bien conocidas carencias de estos estilos de justificación, usando la estrategia de pasar a nuevos argumentos en vista las reconocidas debilidades de los que están en consideración²⁴. Supone que la fuerza acumulativa de los diversos argumentos compensa de alguna forma su defectos individuales. Es entonces que la obligación política resultante se debilita para hacer que su afirmación sea consistente con niveles sustanciales de desobediencia²⁵. Lo que Gans logra presentar entonces (en la medida en que el argumento es exitoso) es no tanto un caso en favor de una obligación política general sino una lista de razones a menudo, aunque de ninguna manera siempre, operativas –de peso distintivamente variable– para abstenerse de perturbar activamente la vida política en sociedades justas. Sin embargo, como hemos visto, por supuesto que los anarquistas pueden aceptar una lista similar sin comprometerse con la legitimidad del Estado.

El proyecto de Gans, en efecto, simplemente ignora la distinción entre las razones morales para actuar (de peso y

23 *Philosophical Anarchism*, 89.

24 Véase, por ejemplo, *Philosophical Anarchism*, 71–78, 82–83, 87.

25 *Ibid.*, capítulos 1 y 4.

aplicación variable) y los fundamentos para una obligación política general. Los anarquistas pueden conceder felizmente, por ejemplo, que actuar en contra de la ley a menudo tendrá consecuencias profundamente negativas para los demás. A menudo tampoco tendrá tales consecuencias. Y cuando estas consecuencias están en cuestión, pueden constituir razones morales para hacer lo que la ley exige. Pero esto, en la mayoría de los casos, sería cierto independientemente de los requisitos formalizados de la ley. También es cierto que las consecuencias negativas para los demás a menudo nos dan alguna razón para abstenernos de causarlas, incluso cuando no hay nada como un deber estricto, moral o legal, de abstenerse. (No es mi deber, moral o legal, decirle a una extraña la hora del día cuando ella lo solicita cortésmente). El peso moral de las consecuencias negativas, para los anarquistas filosóficos, puede ir más allá del deber y puede ser considerado en gran medida independiente de los hechos institucionales de las exigencias legales. Es muy difícil ver cómo alguien podría adoptar una postura tal como una aceptación implícita del deber político general de obedecer la ley.

Los anarquistas además a menudo simplemente optan por rechazar, en lugar de engañosamente "resucitar", las otras líneas de justificación para la obligación política que defiende Gans²⁶. Parece que el intento de Gans de darle

26 Pueden rechazar los argumentos en favor de un deber de justicia porque (a) esto no nos vincularía a ningún Estado en particular (sino solo a todos los

sentido a una obligación política general a partir de una amplia variedad de consideraciones morales fracasa tanto por derecho propio, yo creo, como de hecho equivale a admitir que la postura política adecuada es la que prescribe el anarquismo filosófico –a saber, la ponderación cuidadosa de una gama de consideraciones morales que están en discusión en algunos, pero ni siquiera en casi todos, los casos de desobediencia legal, incluso dentro de las sociedades políticas justas. Ninguna presunción moral general en favor de la obediencia puede ser defendida de esta manera, ni tampoco los esfuerzos de Gans tienen éxito en mostrar cómo se podría hacer esto.

estados justos) y (b) la justicia o injusticia de un Estado varía independientemente de su legitimidad con respecto a personas particulares. Pueden rechazar los argumentos en favor de la equidad porque (a) no es inequitativo beneficiarse incidentalmente de esquemas en los que uno no se ha incluido voluntariamente y (b) los estados modernos no se parecen lo suficiente a los esquemas de cooperativos y voluntarios (en la sociedad civil) de cuya aplicación deriva su fuerza intuitiva el principio de equidad. También pueden rechazar los argumentos en favor de obligaciones comunales porque (a) en el mundo político moderno no hay comunidades políticas en un sentido estricto de *comunidad* y (b) las obligaciones comunales no se justifican a sí mismas, sino que requieren de alguna justificación externa de algún tipo similar a la que requieren las obligaciones políticas mismas, por las que se invocaron a las obligaciones comunales en primer lugar.

Objeción 2: El radicalismo del anarquismo filosófico.

A las otras dos críticas recientes al anarquismo, que están pensadas para aplicarse al tipo de anarquismo filosófico débil a posteriori que estoy defendiendo, se les puede, creo, responder más rápidamente ahora que tenemos un mejor sentido del alcance de los compromisos del anarquismo filosófico²⁷. La primera de estas críticas restantes, por ejemplo, afirma (directamente en contra de Gans) que las implicaciones del anarquismo filosófico son demasiado radicales para ser intuitivamente aceptables. Abrazar el anarquismo filosófico, se ha dicho, "alentará a la desobediencia general de leyes cruciales" y resultará en "una tragedia para los regímenes liberales"²⁸ y tendrá consecuencias "extremas" y "alarmantes". Sin embargo, ahora podemos ver que estas afirmaciones son demasiado fuertes. El anarquismo filosófico no argumentará en favor de una obediencia sin sentido a la ley; pero tampoco lo harán, por supuesto, la mayoría de los defensores de las obligaciones políticas generales. Los anarquistas filosóficos tampoco abogarán por una desobediencia sin sentido de la

27 Steven DeLue, *Political Obligation in a Liberal State* (Albany: State University of New York Press, 1989), x, 1.

28 Thomas Senor, "What If There Are No Political Obligations? A Reply to A. J. Simmons," *Philosophy & Public Affairs* 16 (Verano 1987), 260. Para críticas similares, véase Tony Honore, "Must We Obey? Necessity as a Ground of Obligation," *Virginia Law Review* (Febrero 1981), 42–44, y George Klosko, "Political Obligation and the Natural Duties of Justice," *Philosophy & Public Affairs* (Verano 1994), 269–70.

ley. Más bien, argumentan que el simple hecho de que la ley exige (o prohíbe) cierta conducta es irrelevante para el estatus moral de esa conducta, incluso dentro de estados decentes; debemos decidir cuál es la mejor manera de actuar sobre bases morales independientes²⁹.

Las recomendaciones prácticas del anarquismo filosófico convergerán con las de los defensores de la obligación política donde sea que la conducta legalmente requerida sea independientemente requerida o recomendada por consideraciones morales. Los dos enfoques divergirán principalmente donde la ley prohíba conductas inofensivas, donde imponga deberes específicamente políticos y donde la desobediencia no tenga consecuencias negativas dramáticas para los individuos o para aquellos aspectos de

29 La obediencia a la ley, por lo tanto, necesita tanto de justificación como la desobediencia. Mark Murphy ha argumentado que el anarquismo filosófico (con lo que quiere decir el enfoque de acuerdo con el que "no hay razón para obedecer la ley como tal") no implica, de hecho, como he afirmado, que la obediencia necesite tanto de justificación como la desobediencia. ("Philosophical Anarchism and Legal Indifference", *American Philosophical Quarterly* [Abril, 1995], 195–98). Su argumento, sin embargo, sin que él parezca notarlo, en realidad no ataca la implicación en cuestión, sino la verdad del anarquismo filosófico —es decir, Murphy en efecto asevera que hay una razón para obedecer la ley como tal, apelando a la forma (en mi opinión injustificada) de Macintyre de privilegiar al status quo. Dado que la fuerza real (no la que se cree que tiene) para dar razones que poseen la ley o las convenciones existentes, es precisamente lo que está a discusión en el debate sobre el anarquismo filosófico, es poco probable que un argumento que simplemente apela a nuestra aceptación ordinaria de las acciones que se ajustan a las reglas existentes (y nuestro cuestionamiento de aquellas que no se ajustan) tenga mucha fuerza para decidir el debate.

su estructura social con los que podrían contar razonablemente. Aún así, la afirmación de que la desobediencia selectiva y reflexiva en estas últimas áreas sería "una tragedia para los regímenes liberales" me parece sumamente implausible. Si las recomendaciones de los anarquistas filosóficos se siguieran generalmente, los sujetos se considerarían a sí mismos (dentro de este rango de casos) como libres para obedecer o desobedecer, según lo dictaran sus gustos e intereses –aunque, por supuesto, la presión social para conformarse y la amenaza de sanciones legales típicamente empujarían en la dirección de la obediencia. E incluso si la elección fuera uniformemente de desobediencia, tales acciones podrían muy bien empujar a los estados a ser más abiertos, cooperativos y voluntarios, a ser menos coercitivos en nombre de las doctrinas morales y religiosas en disputa, a darse menos libertades con el dinero y con la vida de sus sujetos, y así sucesivamente –en pocas palabras, a volverse menos parecidos a un Estado. Presumiblemente, serían los estados más liberales los que tendrían menos problemas con los anarquistas desobedientes, ya que los estados más liberales tendrían el cuerpo más pequeño de leyes cuyo contenido no podría ser independiente (es decir, independientemente de cualquier apelación a obligaciones generales de obedecer) defendido sobre bases morales no controvertidas.

Objeción 3: Negar la obligación política

La última crítica al anarquismo filosófico que consideraré aquí podría decirse que tiende un puente entre las dos que ya he discutido. El argumento aquí no concierne las implicaciones prácticas del anarquismo filosófico (sobre las que las dos críticas anteriores toman posiciones opuestas), sino la negación de orden superior de la obligación política misma. El anarquismo filosófico, dice el argumento, "no se ajusta a nuestros juicios considerados generales", ya que "la idea de que tenemos obligaciones con países particulares es una característica básica de nuestra conciencia política"³⁰. En la medida en que pensamos, como muchos los filósofos políticos, que la coherencia con nuestros juicios considerados es una parte importante de la justificación de los principios morales (o juicios morales generales), y en la medida en que estamos de acuerdo en que las obligaciones políticas generales son un punto firmemente fijado en nuestro conjunto de juicios básicos sobre la moralidad política, entonces bien puede parecer que la negación de la obligación política por parte del anarquista debe ser injustificable –a menos que él pueda demostrar que estos juicios particulares (es decir, sobre que estamos

30 George Klosko, *The Principle of Fairness and Political Obligation* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1992), 26, 24.

políticamente obligados) son sospechosos de una manera que nuestros otros juicios morales básicos no lo son³¹.

El anarquista filosófico puede evitar la fuerza de esta crítica en una variedad de formas razonablemente obvias. Más generalmente, él puede, por supuesto, simplemente negar que la coherencia con los juicios considerados tenga algún lugar (o, al menos, uno tan privilegiado) en la justificación de los principios morales o juicios generales. Sin embargo, dejemos de lado esa posible respuesta y asumamos por mor del argumento que alguna versión de este método de coherencia (la versión rawlsiana, por ejemplo) es correcta.

Todavía hay al menos tres vías convincentes de respuesta disponibles para el anarquista filosófico³². Primero, el anarquista filosófico puede argumentar que los supuestos juicios considerados de la obligación política general contra los cuales se supone que se deben contrastar nuestros juicios teóricos no son, de hecho, el tipo de juicios morales particulares a los que pueden apelar las teorías de coherencia en sus explicaciones de la justificación. Un juicio de obligación política general es en sí mismo un juicio teórico general, no un punto fijo provisional en nuestra sensibilidad moral preteórica (como son, para usar los ejemplos de Rawls, los juicios particulares de que la esclavitud y la

31 Ibid. 25.

32 Variantes de todos estos tipos de argumentos son avanzados en Leslie Green, "Who Believes in Political Obligation?", páginas 1–17.

intolerancia religiosa son injustos). Como un juicio teórico, el juicio de obligación política general o se afirma con el cuerpo teórico de apoyo apropiado o no se afirma. En este último caso, se puede descartar como claramente irracional; y si las razones para la creencia teórica ofrecidas dentro de la teoría no apoyan la creencia, de nuevo, se puede descartar como irracional. El anarquista filosófico, por supuesto, afirma precisamente que las razones ofrecidas no apoyan la creencia; y puede afirmar también que, si las personas ordinarias están comprometidas de hecho con este juicio teórico de obligación política general, probablemente están en su mayoría irracionalmente comprometidas con un juicio teórico que requiere un apoyo que no pueden proporcionar o incluso entender.

Segundo, los anarquistas filosóficos pueden simplemente negar que la obligación política es para todos, o incluso para la mayoría de nosotros "una característica básica de nuestra conciencia política." Si bien la mayoría de nosotros claramente cree que está mal, al menos la mayor parte del tiempo, hacer lo que la ley prohíbe, muchos de nosotros no creemos que esté, por ejemplo, mal violar la ley cuando esto no perjudica a nadie, que está mal consumir marihuana, participar en sexo oral o rechazar la iniciación militar por razones morales, incluso cuando tales acciones están proscritas por la ley, e incluso dentro de una sociedad básicamente justa. Los principios de la filosofía política anarquista pueden coincidir con este conjunto de juicios

considerados al menos tan bien como lo hacen los principios de la obligación política.

Finalmente, los anarquistas filosóficos pueden ofrecer razones por las cuales los juicios de obligación política son más sospechosos de lo que generalmente son nuestros juicios morales básicos. Mientras que las creencias en la obligación política (y los hábitos de obediencia, sujeción o lealtad que engendran tales creencias) sirven claramente a los intereses de clases particulares de personas poderosas –aquellas que poseen (o aspiran activamente a poseer) poder político, aquellas que intentan imponer de forma coercitiva su visión moral o religiosa favorecida, etc.– nuestras creencias morales más básicas (por ejemplo, en la incorrección del asesinato o en la injusticia de la esclavitud) claramente no son así (a pesar de las afirmaciones marxistas de lo contrario).

Las sugerencias de manipulación e inculcación como la fuente de nuestras creencias son mucho más convincentes en el primer caso (de las creencias sobre la obligación política) que en el segundo. Las creencias sobre la obligación política –en la medida en que tenemos alguna– son, creo, "sospechosas" como una especie de "falsa conciencia" que sirve para inducir en nosotros los intereses de los poderosos³³. En comparación con nuestras creencias morales más básicas, las creencias en la obligación política

33 *Moral Principles and Political Obligations*, 195.

tienen justificaciones menos convincentes, implicaciones más insidiosas, y más obvia y constantemente avanzan los intereses de unos sobre otros.

Si estoy en lo correcto en esto, entonces hay muchos motivos para rechazar también esta última crítica reciente del anarquismo filosófico. Y si, como he argumentado, estas críticas recientes no logran establecer algún defecto sustancial en el anarquismo a posteriori débil que hemos estado considerando, entonces tenemos buenas razones para confiar en la plausibilidad de tal filosofía política. Solo una teoría bastante nueva y no anticipada de la obligación política y la legitimidad del Estado debería sacudir esta confianza.