

Crítica de la razón libertaria

Andres Obal

Ensayo publicado en ocho entregas en el [blog del autor](#).

1. El invierno de la filosofía

Hay inviernos que no llegan con nieve sino con silencio. No congelan los cuerpos: congelan las categorías. No es un frío exterior, ni una imagen ornamental. Es un régimen del pensamiento. Un clima en el que las ideas dejan de esforzarse por comprender lo social como realidad inteligible y se repliegan en un individuo desnudo, abstracto, autosuficiente en apariencia y, sin embargo, radicalmente solo.

Ese invierno no se anuncia con estruendo. Avanza sin épica, como avanzan las certezas cuando ya no necesitan justificarse. El mundo sigue funcionando, las palabras siguen circulando, pero algo se ha endurecido: la capacidad de pensar lo común sin sospecha, de concebir la sociedad como algo más que un agregado incómodo de voluntades privadas.

El libertarismo —y con él buena parte de la tradición austríaca— no opera ante todo como una teoría económica ni como una preferencia política. Opera como una ontología. Antes de que se discuta cómo debe organizarse la sociedad, ya ha decidido qué tipo de ser cuenta como real. Por eso la discusión no comienza en el Estado, el mercado o la regulación. Comienza antes: en la definición misma del ser humano, en el estatuto de la sociedad y en el lugar concedido al otro.

Las estaciones de la filosofía

El pensamiento, como el clima, atraviesa estaciones. Hubo un tiempo de asombro, cuando pensar implicaba todavía una forma de habitar el mundo. En la filosofía clásica, el orden del cosmos, la vida del alma y la organización de la comunidad no aparecían como esferas escindidas. La pregunta por la verdad no se desligaba de la pregunta por la vida común. Pensar no era una técnica, sino una práctica situada.

Luego llegó la época de las grandes arquitecturas. El idealismo, el humanismo y la Ilustración concibieron la razón como promesa histórica y la filosofía como proyecto de mundo. Pensar era todavía una tarea constructiva: levantar un horizonte compartido, ofrecer un suelo común donde la vida pudiera desplegarse con sentido.

La modernidad radical introdujo una fractura decisiva. En su interior se incubaron dos vertientes divergentes. Por un lado, Marx radicalizó la tradición más exigente de la filosofía política, manteniendo viva la ambición de comprender lo social como una totalidad histórica, conflictiva y estructurada. Por otro, Nietzsche y Freud inauguraron una filosofía de la sospecha que, al disolver

progresivamente la inteligibilidad de lo social, desplazó el análisis hacia formas cada vez más solipsistas.

No hubo síntesis. Hubo una herida. En un caso, productiva; en el otro, corrosiva. La crítica se volvió profunda, incómoda, radical. Las categorías se resquebrajaron, pero todavía había densidad, conflicto, espesor teórico. El pensamiento no consolaba: incomodaba. Pero aún comprendía.

Hoy el paisaje es otro. Las ideas se han endurecido. Ya no interrogan: atacan. El pensamiento deja de orientarse hacia lo común y se convierte en una técnica de desconfianza. No organiza sentido; administra sospecha. Este ensayo comienza ahí, no para celebrar ese estado de cosas, sino para describir la ontología que lo sostiene.

El individuo como punto cero

En el núcleo del pensamiento libertario se instala un individuo anterior a toda relación. No emerge de tramas sociales: se enfrenta a ellas. No es constituido por vínculos, instituciones o lenguajes compartidos: los acepta o los rechaza según su voluntad. Aparece como un sujeto que no debe nada a nadie y que no reconoce más límite que el de su propia decisión.

Este individuo no es una hipótesis metodológica provisional. Es una decisión ontológica. Una apuesta fuerte acerca de qué existe y qué no. En ella se juega algo más que una preferencia teórica: se fija el perímetro de lo pensable.

Mises, Hayek, Rothbard y Ayn Rand comparten esta figura, más allá de sus divergencias internas. El individuo libertario no es un ser social empobrecido: es un ser diseñado contra lo social. La sociedad no aparece como una realidad con propiedades propias, sino como una ficción sospechosa. Un nombre colectivo detrás del cual se presume siempre la coerción.

En este marco, lo social queda reducido a una agregación de voluntades privadas. No hay estructuras que condicionen la acción, ni mediaciones que la hagan inteligible. Solo elecciones individuales, éxitos y fracasos imputables al sujeto aislado. La historia se aplana, las formas desaparecen, las instituciones se vuelven meros obstáculos contingentes.

El resultado es un empobrecimiento conceptual que se presenta como defensa de la libertad. Si la sociedad no existe como realidad con causalidad propia, tampoco puede ser objeto de conocimiento. No hay ciencia de lo social, solo psicología de la acción individual. El pensamiento se repliega y confunde su propia miopía con lucidez.

El otro como amenaza

En esta ontología, el otro no es un semejante mediado por instituciones, lenguajes y prácticas compartidas. Es una incógnita. Un riesgo. Un posible agresor. La relación social elemental no es la cooperación, sino la desconfianza.

De ahí el tono paranoico que atraviesa al libertarismo incluso cuando se presenta como doctrina pacífica. El mundo aparece poblado por Estados depredadores, multitudes envidiosas y conspiraciones redistributivas. El imaginario es sistemáticamente distópico: toda forma de lo común aparece como el primer paso hacia la tiranía.

Las metáforas no son excesos retóricos aislados. El Estado como criminal, el impuesto como violación, la política como extorsión. Estas imágenes revelan una concepción del otro como

esencialmente hostil. Cuando el otro no puede ser comprendido como parte de una totalidad social inteligible, solo queda tolerarlo como límite o combatirlo como amenaza.

La negación de la sociedad

El libertarismo no niega que existan interacciones sociales. Niega algo más decisivo: que la sociedad constituya una realidad con causalidad propia. No hay estructuras que expliquen comportamientos, solo decisiones individuales. No hay formas históricas, solo errores morales.

Esta negación impide distinguir entre superficie y estructura. Todo lo visible se toma como expresión directa de la voluntad individual. La mediación desaparece. La institución deja de ser una sedimentación histórica y se convierte en obstáculo arbitrario.

Esta pobreza ontológica acerca al libertarismo a aquello que pretende combatir. La sospecha hacia las totalidades, el rechazo de las explicaciones estructurales y la disolución de lo social en relatos de agencia individual lo emparentan con el posmodernismo y el post-estructuralismo. No son posiciones opuestas. Comparten una misma fragilidad ontológica: la incapacidad de pensar la sociedad como totalidad inteligible.

Una filosofía para la barbarie

Esta ontología no describe al ser humano: lo moldea. Proyecta sobre el mundo una figura deseada y luego la presenta como evidencia. El individuo aparece como autosuficiente, competitivo, motivado exclusivamente por el interés propio. La realidad no se explica: se fuerza a encajar.

La pretensión de universalidad es el gesto más inquietante. Cuando se afirma “así es el hombre”, lo que se afirma es una forma particular de habitar el mundo erigida en norma. No se reconocen deudas simbólicas, históricas ni sociales. Toda relación se reduce a contrato. Toda obligación, a interferencia ilegítima.

El individuo se convierte en la unidad soberana de la vida social. Pero esa soberanía no es universal. Se aplica de manera efectiva solo a quienes ocupan posiciones dominantes. La igualdad queda en el plano retórico; la jerarquía opera en lo real. La fuerza se naturaliza como mérito.

Por eso decimos que esta concepción conduce, de manera casi inexorable, a un conjunto igualmente tenebroso de posibilidades. No se trata de una deriva accidental ni de un mal uso de principios nobles. Se trata de un deseo implícito. Ese mundo es anhelado porque solo en él podrían desplegarse sin fricción los rasgos que esta ontología presenta como inherentes al ser humano: la competencia pura, la dominación sin mediaciones, la afirmación del más fuerte como verdad antropológica.

Esta filosofía solo resulta plenamente coherente cuando adopta formas sociales extremas. Llevada hasta sus últimas consecuencias, no conduce a una sociedad abierta y plural, sino a escenarios cerrados y violentos: regímenes autoritarios que administran la jerarquía en nombre del orden, paisajes distópicos donde la supervivencia sustituye a la política, o entramados mafiosos donde la ley es reemplazada por pactos de fuerza y lealtad privada. Fascismo, distopía apocalíptica o gobierno de mafias no son desviaciones externas: son figuras posibles de realización.

De este modo, prácticas como el tráfico de órganos, el alquiler de vientres o la servidumbre voluntaria pueden ser defendidas como expresiones legítimas de libertad contractual. Todo es

negociable, excepto la propiedad. El Estado es rechazado mientras limita, pero invocado cuando garantiza el orden que protege ese derecho.

Las aporías del libertarismo

El liberalismo afirma que la sociedad está compuesta por individuos y que son ellos —los individuos— quienes deben regir los destinos del colectivo. Pero esta afirmación encierra una contradicción lógica elemental. Veamos por qué decimos esto.

Si todos los individuos participan por igual en esa regencia, entonces deja de gobernar el individuo y gobierna el colectivo. La decisión ya no emana de una unidad singular, sino de una agregación: de una voluntad común. En ese punto, el liberalismo abdica de su propio principio ontológico, porque el sujeto efectivo del poder ya no es el individuo sino la totalidad.

Para evitar esta conclusión, el liberalismo se ve forzado a introducir una excepción decisiva: no serán todos los individuos quienes rijan el destino común, sino algunos. Individuos particulares. Seleccionados no por su condición de individuos, sino por atributos específicos: éxito económico, capacidad de acumulación, ventaja competitiva, posición en la jerarquía social.

En consecuencia, el liberalismo no defiende al individuo como categoría ontológica ni como sujeto universal de derecho, sino a un tipo particular de individuo: aquel que “llega primero”, que se impone en la competencia, que triunfa en la jungla que el propio liberalismo naturaliza. No protege la esencia del individuo, sino ciertos accidentes de esa esencia.

La contradicción se vuelve entonces insalvable. Si el liberalismo afirma que el individuo es el fundamento último del orden social, pero solo reconoce como plenamente legítimos a aquellos individuos cuyas acciones no entran en conflicto con los intereses dominantes, entonces el individuo deja de ser un principio universal y se convierte en un instrumento selectivo. Esta inconsistencia lógica y racional convierte al liberalismo en, simple y llanamente, una aporía.

Por eso, cuando un individuo concreto amenaza el orden que beneficia a esos sujetos privilegiados, el liberalismo no duda en recurrir al Estado como fuerza de contención. El Estado, que debía ser mínimo o inexistente, reaparece como garante del orden social cuando el individuo “equivocado” ejerce su libertad.

Impotencia teórica

A esta fragilidad ontológica se suma una impotencia teórica profunda. Las fórmulas económicas libertarias no producen teoría en sentido estricto. Funcionan como sistemas cerrados de axiomas impermeables a la contrastación. La praxeología es el ejemplo más claro: un dispositivo deductivo que no explica procesos históricos ni regularidades empíricas.

Más que un método científico, opera como un relato autosuficiente. Sus conceptos se sostienen unos a otros sin salir nunca al encuentro de la realidad. La coherencia interna sustituye a la explicación.

Esta impotencia no es un accidente. Es la consecuencia de una ontología que ha renunciado a pensar lo social. Cuando la sociedad deja de existir como objeto, la teoría se vuelve imposible.

Ontología del desierto

El invierno de la filosofía describe un paisaje desértico. Un mundo sin sociedad, poblado por individuos armados de derechos y desprovistos de comprensión. Toda mediación aparece como amenaza; toda forma de lo común, como preludio del totalitarismo.

En ese desierto, el pensamiento se vuelve cruel no por exceso de crítica, sino por déficit de comprensión. Cree haber ganado libertad cuando ha perdido mundo.

Este texto no ha abordado aún el Estado, el derecho ni la política pública. No por descuido, sino porque antes de discutir instituciones es necesario desmontar la ontología que las vuelve impensables.

La segunda entrega se ocupará de ello.

Por ahora, baste decir esto: cuando la filosofía renuncia a pensar la sociedad, no libera al individuo. Lo deja solo.

2. El individuo, la historia y el Estado

La ilusión de la libertad: el individuo como ruina social

El libertarismo lleva hasta sus últimas consecuencias una concepción histórica muy precisa: el atomismo del individuo, ya completamente despojado de cualquier piel orgánica o colectiva. No se trata de una idea eterna ni de una inclinación natural del ser humano, sino de una forma histórica concreta, inseparable de la sociedad capitalista. Es en este marco donde se conforma, por primera vez de manera sistemática, la primacía absoluta del individuo como presupuesto de toda organización social.

El capitalismo no se limita a producir mercancías: produce también un tipo de sujeto. Un sujeto abstracto, escindido, autosuficiente en apariencia, que se piensa a sí mismo como origen y medida de todo valor. En este sentido, el libertarismo no es una filosofía excéntrica ni marginal, sino una ideología a medida del burgués, el ropaje doctrinario que naturaliza una forma histórica específica de vida social presentándola como si fuera el destino universal de la humanidad.

Cuando esta ontología se absolutiza, la sociedad deja de ser pensada como un tejido vivo de relaciones para convertirse en una simple yuxtaposición de átomos que compiten entre sí por su espacio vital. El mundo social se disuelve en una geometría fría de intereses privados, donde todo vínculo se vuelve sospechoso y toda forma de comunidad aparece como una amenaza a la soberanía del individuo. No hay ya pueblo, ni historia compartida, ni horizonte común: solo trayectorias que se cruzan de manera contingente, sin otro principio que la rivalidad.

Esta concepción no es políticamente inocente. Una sociedad organizada sobre la base de individuos radicalmente aislados no tiende espontáneamente al orden, sino a su caricatura: al caos regulado por la fuerza, a la lógica de la mafia, a la competencia convertida en ley natural. No es casual que la ontología liberal pueda desembocar tanto en la disolución apocalíptica del mundo social como en la justificación de regímenes autoritarios. Allí donde la comunidad es negada, lo único que queda es la imposición desnuda de la voluntad más fuerte.

El propio lenguaje del crimen organizado, cuando se despoja de toda épica, revela con crudeza esta lógica. En la serie *Mobland*, Conrad Harrigan, líder mafioso interpretado por Pierce Brosnan, pronuncia, como encarnación extrema de esta ontología, exactamente este credo brutal: “Un hombre ve una manera de destruirte, es juego limpio. Es la naturaleza humana, y no hay piedad en la naturaleza. Y eso es lo que me gusta de la naturaleza. Si soy más grande y más fuerte que tú, te voy a destruir y después te voy a comer.” No hay reglas comunes, no hay mediación, no hay bien compartido: solo estrategias individuales en un campo de batalla sin árbitros. La libertad se contrae hasta volverse pura potencia de dominio: la facultad de imponerse por la fuerza bruta para, apenas, seguir existiendo.

Desde esta perspectiva, el odio libertario al Estado adquiere un carácter paradójico. Si el individuo moderno es una producción histórica, y si su consagración jurídica fue obra del propio Estado burgués, ¿por qué detestan tanto al Estado quienes son, en realidad, su criatura más acabada y, al mismo tiempo, sus mayores beneficiarios? Esta pregunta abre el verdadero problema que recorre toda la filosofía política libertaria: no la defensa de la libertad, sino la negación de las condiciones históricas que la hicieron posible.

Estado, civilización y mercado: el gran olvido histórico

Para el libertarismo, el Estado aparece como una figura casi mítica: una especie de monarca absoluto que concentra en sí toda forma de opresión, toda violencia, toda arbitrariedad. No hay matices, no hay historia, no hay génesis. Todo Estado es, por definición, ilegítimo. Esta simplificación no es un exceso retórico: es el síntoma de una incapacidad más profunda para comprender la relación entre el surgimiento, el desarrollo y la consolidación del Estado y la propia cristalización de la civilización. Ya vemos que el Estado solo es legítimo cuando reprime intentos de transformación social. El Estado se erige, paradójicamente, en aliado funcional del libertarismo en sus versiones más extremas, como los propios libertarios reconocen:

“No puede negarse que el fascismo y todos los movimientos similares que aspiran al establecimiento de dictaduras están llenos de las mejores intenciones y que su intervención ha salvado, por el momento, la civilización europea. El mérito que el fascismo ha conquistado para sí vivirá eternamente en la historia.”— afirma sin ambigüedades Ludwig von Mises en su libro *Liberalismus*.

El error de base consiste en oponer Estado y sociedad como si se tratara de entidades antagónicas. Sin embargo, desde un punto de vista genético, ambos son el resultado de un mismo sustrato histórico. El Estado no cae del cielo ni se impone sobre una comunidad armónica: emerge, con todas sus contradicciones, de los propios procesos sociales que buscan estabilizarse, organizarse y reproducirse en el tiempo. Negar esta continuidad es borrar de un plumazo la historia misma.

Esta amnesia se vuelve aún más evidente cuando el libertarismo habla del mercado como si se tratara de una realidad natural, anterior e independiente de toda forma política. Pero los mercados no existen por fuera del Estado. No hay intercambio regular, moneda estable, contratos exigibles ni derechos de propiedad sin una estructura institucional que los garantice. Pensar el mercado como una esfera pura, libre de mediaciones, es tan ingenuo como imaginar un lenguaje sin reglas o una moneda sin autoridad.

Paradójicamente, es la propia ley burguesa la que consagra la primacía total del individuo que el libertarismo pretende naturalizar. El sujeto abstracto, portador de derechos, propietario de sí mismo, no es un dato originario, sino una construcción jurídica e histórica. El Estado moderno no solo administra esa ontología: la produce y la protege. Por eso resulta tan contradictorio que el

libertarismo convierta al Estado en el enemigo absoluto, cuando ha sido precisamente el Estado quien dio forma legal a la concepción del individuo que hoy veneran. En síntesis, los libertarios reclaman la totalidad de los derechos mientras rehúyen, sin excepción, cada una de las obligaciones que sostienen la vida social.

A esta confusión se suma otro gesto característico: poner todo “lo estatal” bajo un mismo rótulo, como si no existieran diferencias históricas, políticas y sociales entre formas de Estado. El resultado es una crítica abstracta que no alcanza a explicar nada, porque renuncia desde el inicio a comprender. Allí donde debería haber historia, solo hay demonización; donde debería haber análisis, solo hay consignas. Borran de un plumazo no solo la historia misma, sino toda la ciencia política en su conjunto. No hay regímenes políticos diferenciados: toda forma estatal es calificada como socialista, aun cuando adopte la forma de una monarquía parlamentaria o de una democracia representativa. Esta confusión constituye la *reductio ad absurdum* de toda la ciencia política.

El libertarismo no solo desconoce la relación entre Estado y civilización: la reemplaza por un relato moralizante que oculta su propia dependencia. En lugar de pensar las mediaciones que hacen posible la vida social, prefiere imaginar un mundo sin estructuras comunes, sin instituciones, sin memoria. Pero ese mundo, lejos de ser el reino de la libertad, no sería más que el retorno a una forma primitiva de violencia, donde el más fuerte impone su ley en nombre de una libertad vaciada de toda realidad histórica. La concepción de la historia libertaria no es conservadora: es reaccionaria. No busca conservar, sino demoler. Es, en términos precisos, una visión pre-civilizatoria de la humanidad.

De la competencia a la mafia

Cuando la sociedad es pensada como una simple agregación de individuos autosuficientes, el orden deja de ser una construcción colectiva y se transforma en una ficción. Lo que aparece en su lugar no es la armonía espontánea prometida por el libertarismo, sino una competencia permanente que, llevada hasta sus últimas consecuencias, adopta la forma de una guerra de todos contra todos. La sociedad ideal liberal se revela así como una agregación caótica y conflictiva de individualidades atómicas, sin otro principio de cohesión que la fuerza.

Esta lógica no es una deriva accidental, sino la consecuencia directa de una ontología que niega toda mediación supraindividual. Allí donde no hay normas compartidas, ni bienes comunes, ni horizonte histórico, solo queda la imposición desnuda de la voluntad más eficaz. La competencia deja de ser un mecanismo económico para convertirse en una forma de vida: un campo de batalla en el que cada cual defiende su espacio vital como si se tratara de una frontera en guerra.

Por eso, la figura de la mafia no es un exceso retórico, sino una metáfora exacta. En la lógica mafiosa, como en la lógica libertaria radical, no existen reglas que no puedan ser violadas si obstaculizan el propio interés. La frase del criminal que afirma que “un hombre ve una manera de destruirte, juego limpio” condensa esta racionalidad extrema: no hay justicia, no hay legitimidad, no hay límites, solo cálculo estratégico. Decimos, además, que la identificación entre la mafia y el libertarismo no es exagerada: los propios prohombres del libertarismo han reivindicado sin ambages la superioridad moral del mafioso frente al funcionario estatal. “Entre la mafia y el Estado, prefiero a la mafia. La mafia tiene códigos, la mafia cumple, la mafia no miente, la mafia compite”, dice Javier Milei sin ruborizarse. A confesión de parte, relevo de prueba. Conrad Harrigan estaría orgulloso.

Desde este punto de vista, no resulta contradictorio que la ontología libertaria termine justificando regímenes autoritarios. Al rechazar toda forma progresiva de organización social, pero no toda forma de imposición, el libertarismo deja abierta la puerta a órdenes políticos basados en la fuerza,

siempre que estos garanticen la primacía del individuo propietario. La libertad se convierte, así, en un privilegio que solo algunos pueden ejercer, mientras el resto queda sometido a un poder sin mediaciones.

El fascismo no aparece entonces como una anomalía externa, sino como una de las posibles cristalizaciones de este vacío. Allí donde la comunidad es negada y el Estado es demonizado, la violencia encuentra un terreno fértil para reorganizarse bajo nuevas formas. El libertarismo, en su coherencia extrema, no conduce a la emancipación, sino a un paisaje donde la ley ya no expresa un pacto social, sino la victoria circunstancial de quienes logran imponerse.

Una economía sin mundo: la praxeología y la Escuela Austríaca

La arquitectura teórica que sostiene al libertarismo encuentra su expresión más sistemática en la escuela austríaca y en su núcleo metodológico: la praxeología. Allí donde otras tradiciones buscaron construir una ciencia social con pretensión de verdad, los austríacos se apartan de todo deseo de cientificidad. Rechazan el positivismo, niegan la posibilidad de explicaciones genético-causales y se desentienden de cualquier esfuerzo por comprender lo social como una realidad histórica y estructurada.

Esta renuncia, sin embargo, se presenta bajo una forma paradójica. Mientras afirman que nada puede conocerse con validez objetiva, sostienen al mismo tiempo conocer de manera irrefutable la esencia del ser humano. Declaran imposible el acceso a la verdad, pero fundan todo su edificio teórico en una serie de axiomas incuestionables. La maniobra es evidente: se trata de un gesto de clausura epistemológica que convierte la doctrina en un sistema inmune a toda crítica.

En este marco, la economía deja de ser una ciencia global con vocación explicativa. Ya no aspira a comprender procesos históricos, guerras, imperios, crisis o transformaciones sociales de largo plazo. Se reduce a una disciplina formal que estudia la acción humana en abstracto, despojada de toda determinación histórica. La praxeología se presenta como una ciencia fáctica-matemático-deductiva que pretende derivar las leyes de la economía a partir de un modelo puramente lógico del comportamiento individual. Anticiencia con ropaje científico, en su formulación más desnuda.

Los propios axiomas revelan este vaciamiento: la acción humana es definida como conducta consciente orientada a fines, y la praxeología se limita a estudiar los medios adoptados para alcanzarlos, no los fines mismos. No hay aquí análisis de las condiciones sociales que producen esos fines, ni de los conflictos que los atraviesan. Se trata de explicaciones sin mundo, especulaciones genéticas sin base empírica, sostenidas por una concepción superficial y bárbara del hombre.

Este sujeto abstracto, aislado, reducido a cálculo y ambición económica, no es una descripción de la realidad, sino una proyección ideológica. Los austríacos piensan que el mundo se parece a ellos mismos: individuos despojados de toda pulsión solidaria, encerrados en la lógica de la empresa y la competencia. Por eso no pueden explicarse la historia, las guerras, las formaciones sociales ni el largo plazo. Hacerlo implicaría reconocer que sus postulados ontológicos no son verdades evidentes, sino construcciones frágiles.

La praxeología no busca comprender: busca blindar. No necesita pruebas, porque no admite refutación. No requiere verdad, sino adhesión. En este sentido, más que una teoría, constituye una forma de fe secularizada. Su anticientificismo no es una limitación técnica, sino el núcleo mismo de una ideología que renuncia a la inteligibilidad de lo social para preservar la ficción de un individuo soberano que nunca ha existido.

Progresismo liberal y libertarismo: hermanos filosóficos

A primera vista, progresismo liberal y libertarismo reaccionario se presentan como enemigos irreconciliables. Uno se proclama defensor de la diversidad, de la inclusión y de nuevas formas de reconocimiento; el otro se erige como guardián de la propiedad privada, del mercado sin restricciones y de un orden social regido por el interés individual. Sin embargo, esta oposición es más aparente que real. Bajo sus diferencias políticas y culturales, ambos comparten una raíz ontológica común: la primacía ética y epistemológica del individuo frente a toda forma de mediación colectiva.

La tradición que desemboca en el progresismo liberal encuentra uno de sus pilares en la reflexión de John Stuart Mill, quien advirtió que la amenaza a la libertad no proviene solo del Estado, sino también de la sociedad y de la cultura, capaces de ejercer una coacción moral tan eficaz como cualquier ley. Esta desconfianza hacia lo social, que identifica en las costumbres y en las tradiciones una fuente de opresión, enlaza directamente con el individualismo metodológico y el apriorismo extremo que atraviesan la obra de Carl Menger y de Rothbard. En ambos casos, el colectivo aparece como una fuerza oscura, incognoscible, que debe ser contenida para preservar la autonomía del sujeto.

De este modo, libertarios y progresistas liberales terminan afirmando, desde lugares distintos, una misma estructura de pensamiento: el otro es un sujeto cerrado, inaccesible, del cual nada puede decirse sin violentar su singularidad. La sociedad deja de ser un espacio de construcción común para convertirse en un obstáculo. La política se vacía de su dimensión mediadora y se reduce a la gestión de voluntades individuales que no reconocen entre sí ningún vínculo sustantivo.

Esta coincidencia ontológica explica por qué ambos discursos pueden coexistir en una misma matriz cultural sin anularse mutuamente. El libertarismo es más coherente en su rechazo unilateral de toda construcción colectiva, porque lo hace desde una perspectiva abiertamente economicista. El progresismo liberal, en cambio, introduce desviaciones que no distinguen entre formas de Estado: socialismo y fascismo, por ejemplo, aparecen como equivalentes por el solo hecho de ser proyectos supraindividuales. Aunque sus lenguajes difieran, ambos operan sobre la misma sospecha radical hacia lo común.

Así, lo que se presenta como una polaridad es, en realidad, una dialéctica interna de una misma ontología. Dos estilos, dos sensibilidades, pero un mismo núcleo: la exaltación de un individuo que se piensa fuera de toda historia, de toda estructura y de toda comunidad. Y es en esta coincidencia profunda donde se revela el verdadero límite de ambas tradiciones, incapaces de concebir una libertad que no sea, al mismo tiempo, una forma de aislamiento.

Una genealogía: del nominalismo al solipsismo moderno

La raíz profunda de esta concepción atomista no nace en la economía ni en la política modernas, sino en una mutación filosófica mucho más antigua. Para comprenderla es necesario retroceder hasta Guillermo de Ockham y el giro nominalista que inaugura una ruptura decisiva en la historia del pensamiento occidental. Con él, los universales dejan de ser realidades inteligibles para convertirse en simples nombres, en etiquetas arbitrarias con las que el sujeto clasifica un mundo que ya no reconoce como portador de sentido objetivo.

Este desplazamiento no es un detalle técnico: supone la disolución de toda estructura común de inteligibilidad. El Bien, por ejemplo, deja de existir como realidad observable y compartida, y descende a una dimensión puramente subjetiva. Lo que antes era horizonte normativo se convierte en opinión; lo que era verdad, en preferencia. A partir de este giro, la filosofía deja de buscar la adecuación entre el hombre y un orden moral objetivable, y comienza a girar en torno a la autoafirmación del sujeto.

La consecuencia más visible de esta ruptura es la transformación del concepto de libertad. Para la tradición clásica, la libertad consistía en el dominio de los propios impulsos en relación con la virtud y la verdad, concebidas como alcanzables. El individuo se formaba para integrarse en un orden racional y compartido. Con el avance del subjetivismo, en cambio, la libertad pasa a ser sinónimo de autodeterminación: ya no refiere a un bien común, sino a la capacidad de decidir sin referencia a nada que trascienda la propia voluntad.

Este hilo se extiende a lo largo de la modernidad, trazando una genealogía que va desde Ockham hasta Nietzsche y Heidegger, y que culmina en el giro lingüístico, el posestructuralismo y la negación de las metanarrativas. Como señaló el marxismo, la modernidad albergaba en su interior contradicciones irresolubles: por un lado, la tensión entre individuo y sociedad; por otro, una tendencia a la disolución solipsista. El mismo campo de fuerzas que atraviesa las relaciones capitalistas de producción se manifiesta también en el terreno de las ideas.

La modernidad engendra así a su propio verdugo. En su seno se gesta una ontología que, al absolutizar al individuo, termina por vaciar de sentido toda forma de comunidad. Progresismo liberal y libertarismo reaccionario, pese a sus diferencias, comparten esta herencia: ambos se inscriben en una tradición que ha sustituido la inteligibilidad de lo social por la centralidad indiscutida del sujeto. La historia, lejos de ser un proceso colectivo, se reduce a un escenario donde voluntades aisladas ensayan su propia afirmación.

Nihilismo político: la guerra de las subjetividades

Cuando se elimina toda referencia a un orden objetivo y se disuelven las mediaciones que hacen posible la vida común, la política deja de ser un espacio de construcción colectiva y se convierte en un campo de fuerzas en permanente conflicto. La ruptura de las estructuras de sentido no produce una pluralidad armoniosa, sino una lucha a muerte por la imposición de subjetividades. Allí donde no hay universales, donde no hay criterios compartidos de verdad o de bien, cada voluntad se ve obligada a afirmarse contra las demás.

Este nihilismo blando, característico del liberalismo nominalista, no se presenta como destrucción, sino como neutralidad. Pero la neutralidad es aquí una ficción: al negar toda realidad supraindividual, se imposibilita cualquier forma de mediación. Los individuos, despojados de un tejido común, deben imponer un marco que ya no puede ser fundado en nada que los trascienda. La política se reduce entonces a una disputa interminable por el sentido, sin reglas ni árbitros, donde toda diferencia es potencialmente irreconciliable.

El rechazo de los universales, de la causalidad social y de la idea misma de inteligibilidad no es un gesto emancipador, sino una forma extrema de sospecha. Todo lo que aspire a objetividad es percibido como imposición, y toda norma es inmediatamente asociada con el autoritarismo. De este modo, el reconocimiento de un orden moral objetivo se vuelve imposible, no por su falsedad, sino por la estructura misma de una ontología que ha decidido negar, de antemano, cualquier realidad independiente del sujeto.

Esta sospecha permanente adopta un tono casi paranoide. No se trata de una crítica racional al poder, sino de una desconfianza absoluta hacia toda forma de organización común. Se entierran así los aportes más fundamentales de la filosofía clásica, que nunca identificó la existencia del bien con su realización automática en leyes, ni confundió la objetividad con la tiranía. Reconocer una dimensión objetiva no implica, por sí mismo, la conformación de estructuras autoritarias; implica, en cambio, la posibilidad misma de un mundo compartido.

En este escenario, el individuo termina divinizado y, al mismo tiempo, reificado. La libertad, vaciada de contenido histórico y social, se convierte en un fetiche. La fetichización de la mercancía, en las relaciones de producción, no es sino el reverso material de esta ontología nihilista: una forma de vida en la que todo se vuelve intercambiable porque nada posee valor en sí. La sociedad se fragmenta en voluntades inconmensurables, y la política se disuelve en un ruido constante, incapaz de producir sentido. La fatal arrogancia de Hayek no es otra cosa que la confesión impotente de una razón que ha renunciado a conocer el mundo que ella misma produce.

La libertad como forma terminal de la modernidad

El libertarismo no es una anomalía excéntrica dentro del pensamiento moderno, ni una desviación marginal en el mapa ideológico contemporáneo. Es, por el contrario, una de sus expresiones más coherentes y extremas. Allí donde la modernidad consagró al individuo como centro absoluto, el libertarismo lleva esa lógica hasta su punto de saturación: la libertad se vuelve un principio vacío, separado de toda historia, de toda comunidad y de toda estructura de sentido.

Lo que se presenta como emancipación es, en realidad, una forma de orfandad ontológica organizada. El individuo, arrancado de todo tejido común, ya no encuentra en el mundo nada que lo acoja ni lo limite. Se mueve en un espacio sin mediaciones, donde cada decisión debe justificarse únicamente por su propia voluntad. Esta libertad sin mundo no libera: abandona.

La negación de la sociedad, del Estado como mediación histórica y de todo orden moral objetivo no conduce a una vida más plena, sino a un escenario donde la fuerza sustituye a la legitimidad y el cálculo reemplaza al sentido. La guerra de las subjetividades, el vaciamiento de la política y la fetichización de la mercancía no son accidentes, sino consecuencias necesarias de una ontología que ha renunciado a comprender lo social como una realidad inteligible.

El libertarismo, en su coherencia extrema, revela así el rostro terminal de una modernidad que, al absolutizar al individuo, ha terminado por disolver el mundo que hacía posible su existencia. No estamos ante una filosofía de la libertad, sino ante una teoría de la intemperie: un pensamiento que no sabe ya cómo habitar lo común y que, en nombre de la autonomía, ha olvidado por completo las condiciones históricas que la hicieron imaginable.

3. Carl Menger, el padre de la criatura

Carl Menger: biografía intelectual y fundamentos de una ontología individualista

Carl Menger nació en 1840 en el Imperio austrohúngaro, en una Europa que todavía conservaba restos preindustriales, pero que ya estaba atravesada por la expansión del mercado, la monetización creciente de la vida social y las tensiones propias del capitalismo moderno. Se formó en derecho y

ciencias políticas en Viena y Praga, y su primer contacto sistemático con la economía no fue académico, sino periodístico. Como observador del funcionamiento cotidiano de los mercados, de la formación de precios y de las crisis comerciales, Menger se enfrentó tempranamente a la necesidad de esclarecer el origen del valor, cuestión que marcaría toda su obra.

No es un dato menor que su reflexión económica no nazca del análisis histórico de las relaciones sociales ni de la estadística estatal, sino de la observación inmediata del intercambio. Desde ese punto de partida —empírico en apariencia, pero profundamente limitado— Menger irá construyendo una teoría que busca explicar el orden económico prescindiendo de toda mediación histórica, estructural o social. El mercado no será para él una relación social históricamente determinada, sino el resultado espontáneo de acciones individuales guiadas por valoraciones subjetivas. Menger considera al mercado como punto de partida y de llegada de toda la economía, y no distingue entre formas históricas de mercado. Según él —y esto se proyectará a toda la escuela austríaca posterior— el mercado supone una forma fija de interacción humana. Da lo mismo el mercado europeo del siglo XIX que el mercado fenicio del siglo XVI a.C.

Este desplazamiento no puede comprenderse sin atender al contexto intelectual de la década de 1870. La economía política clásica británica —de Adam Smith a David Ricardo y John Stuart Mill— había alcanzado su madurez teórica, pero también mostraba signos de agotamiento. La teoría del valor-trabajo enfrentaba dificultades analíticas no resueltas y, tras la publicación de *El Capital* en 1867, adquiriría una potencia crítica incómoda al vincular valor, explotación y conflicto de clases. En el continente, comenzaban a proliferar variantes que buscaban reformular la disciplina, alejándola de su matriz productivista y de su anclaje en las relaciones sociales. La llamada revolución marginalista —con William Stanley Jevons en Inglaterra, Léon Walras en Suiza y el propio Menger en Viena— introdujo casi simultáneamente una teoría del valor fundada en la utilidad marginal y en la elección individual bajo condiciones de escasez. No fue una corriente excéntrica ni periférica: en pocas décadas se convertiría en el núcleo de la economía neoclásica dominante.

Al mismo tiempo, Menger intervenía contra la poderosa Escuela Histórica Alemana —Wilhelm Roscher, Bruno Hildebrand, Gustav Schmoller— que negaba la existencia de leyes económicas universales y subordinaba la economía al análisis histórico e institucional. El giro subjetivista cumple así una doble función: afirmar la autonomía científica de la economía frente a la historia y desplazar el fundamento del valor desde la producción y el trabajo hacia la valoración individual, presentando este traslado como un avance metodológico cuando, en rigor, redefine silenciosamente el terreno mismo de lo explicable. Este movimiento contribuye a despolitizar el problema del valor, debilitando su vínculo con la explotación y el conflicto, en un momento en que el capitalismo experimentaba una profunda transformación: expansión del comercio internacional, creciente complejidad financiera y fortalecimiento del componente crediticio y monetario. En un orden económico cada vez más articulado por mercados, flujos comerciales y capital financiero, la teoría que privilegia la elección individual y el intercambio encuentra un terreno fértil para consolidarse. Se reemplaza una forma de determinismo historicista por otra, no menos reductiva, de signo economicista.

Esta orientación se cristaliza en *Principios de economía política* (*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, 1871), la obra fundacional de la Escuela Austríaca. Allí, Menger sostiene que la economía se funda en la relación intencional entre individuos y bienes capaces de satisfacer necesidades, y que el valor deriva exclusivamente de la significación subjetiva que esos bienes tienen para la satisfacción de necesidades concretas. El giro es radical: la economía deja de pensarse como una ciencia de estructuras, clases o procesos históricos, y se reduce a una red de interacciones individuales sin mediación, sin conflicto y sin historia. Por un lado, pretende dotar a la economía de criterios de científicidad nomológico-deductivos; por el otro, toma el fenómeno del intercambio como única y suficiente expresión de la actividad económica. Un feroz inductivismo particularista,

al proyectar el funcionamiento del mercado al resto de la sociedad, y un idealismo abiertamente caprichoso cuando se atribuye a la naturaleza humana un conjunto de características supuestamente inmutables: tales son los rasgos fundacionales de la Escuela Austríaca.

El problema no es solo teórico, sino ontológico. Menger pretende fundar una ciencia económica con pretensión de verdad, pero lo hace apoyándose en un sujeto cuya voluntad, deseo y escala de valores se presentan como incognoscibles. El valor se deriva de la subjetividad, pero esa subjetividad no es accesible científicamente. La economía aspira a formular leyes, pero su punto de partida es un individuo impenetrable. La contradicción no es accidental: es constitutiva.

Según esta concepción, los precios y el orden económico pueden explicarse como el resultado agregado de individuos que maximizan la satisfacción de necesidades bajo condiciones de escasez, sin recurrir a leyes “objetivas” como el valor-trabajo ni a categorías histórico-sociales. Aquí se manifiesta con claridad el individualismo metodológico más ralo: el individuo es el centro único de la vida social y toda dinámica económica se explica a través suyo. No hay estructuras de costos, no hay coyuntura, no hay conflicto, no hay procesos históricos. Es una amnesia metodológica y teórica de primer orden.

Sin embargo, incluso en este punto aparece una fisura que Menger nunca logra cerrar. En Principios, distingue entre valor de uso y valor de intercambio, retomando una distinción central de la economía política clásica, presente en Adam Smith, David Ricardo y también en Marx. Reconoce que hay una diferencia entre la utilidad subjetiva de un bien y su valor en el intercambio social. Pero de esa distinción no se deriva ninguna coherencia teórica: si todo valor proviene del sujeto individual, ¿qué estatuto tiene el valor de intercambio, que es necesariamente social? Ni siquiera el fundador de la Escuela Austríaca logra desprenderse por completo de la tradición clásica. La pretensión de una teoría puramente subjetiva del valor choca, desde el inicio, con la evidencia de que el intercambio remite a relaciones sociales que no pueden reducirse a psicología individual. En la raíz de esta concepción subyace la idea de que el individuo es el centro exclusivo de la vida —ya no solo de la vida social, sino de la vida en cuanto tal—, puesto que lo social, en rigor, carece de entidad propia.

En esta están presentes los rasgos que se repetirán, casi sin variaciones, en toda la tradición austríaca: un individualismo metodológico que disuelve las instituciones en agregados de decisiones individuales; un subjetivismo feroz que elimina toda estructura objetiva; un ahistoricismo radical que separa deliberadamente el funcionamiento de la economía de su contexto histórico; y una ontología implícita de la escasez natural como fundamento último de toda dinámica económica. El individuo —ya concebido como “agente”, lo cual no es una categoría neutra— aparece dotado de una racionalidad instrumental natural, aplicada tanto sobre sí mismo como sobre los demás.

Estas posiciones se vuelven explícitas y se radicalizan en Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales y de la economía política en particular (*Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften*, 1883). Aquí Menger define a la economía como una ciencia autónoma, separada de la historia y de las demás ciencias sociales. Esta pretensión de autonomía pone en evidencia un inmanentismo economicista que socava, paradójicamente, toda aspiración de científicidad. La historia queda relegada a una disciplina pre-científica, dedicada a la mera acumulación desordenada de hechos, mientras que la economía se presenta como una ciencia nomológico-deductiva, capaz de formular leyes universales.

La influencia del positivismo es evidente. Menger distingue entre ciencias teóricas y ciencias históricas, y niega cualquier unidad ontológica del ser social. La economía no solo se independiza de la historia económica, sino de la historia en general. El resultado es una concepción fragmentada

de lo social: por un lado, un sujeto absolutamente autónomo, sin mediaciones; por el otro, una ciencia que pretende extraer leyes universales a partir de ese sujeto. La contradicción es insalvable: un individuo incognoscible se convierte, al mismo tiempo, en el fundamento de todo conocimiento científico válido.

En esta obra, los fenómenos sociales se reducen a agentes altamente racionales, plenamente conscientes de sus fines, desprovistos de pulsiones inconscientes, irracionalidades emocionales o condicionamientos colectivos. El individuo se transforma en un autómatas, regido por una naturaleza rígida e inmutable, casi biológica. La separación entre historia y economía consume la ruptura de la unidad ontológica del ser social y sienta las bases de lo que luego será la praxeología de Mises. Todo individuo que se precie deberá exhibir esta racionalidad funcionando sin fisuras; quien no la posea queda implícitamente relegado al descarte y al olvido. Para ser justos, esta lógica no es exclusiva de Menger ni de los marginalistas, sino que forma parte de un clima intelectual más amplio del siglo XIX, atravesado por el darwinismo social y por concepciones eugenésicas que naturalizaban la jerarquización de los individuos.

Los escritos de Menger sobre capital y producción profundizan esta ontología. El capital es definido como una estructura de bienes de orden superior, organizada temporalmente para la producción indirecta de bienes de consumo. El capital deja de ser una relación social y se convierte en un problema técnico intertemporal. No hay clases, no hay explotación, no hay conflicto: solo combinaciones temporales de bienes. Esta concepción permitirá a Böhm-Bawerk desarrollar una teoría del capital y del interés desligada por completo de la explotación, presentada como una consecuencia “natural” de la estructura temporal de la producción.

Finalmente, en sus escritos monetarios y en *El origen del dinero* (*Über den Ursprung des Geldes*, 1892), Menger reafirma la noción de orden espontáneo. El dinero surge como resultado no planificado del intercambio entre individuos, como una institución emergente sin diseño consciente y sin carácter jurídico. Una vez más, lo social aparece como un residuo inexplicable: las instituciones brotan “naturalmente”, sin causalidad histórica y, al mismo tiempo, se exige una explicación causal rigurosa de la acción individual, mientras se sostiene que el individuo es inaccesible e incognoscible. La aporía resulta, así, constitutiva del propio sistema.

La contradicción atraviesa toda la teoría libertaria desde su origen: el individuo es plenamente cognoscible porque posee una naturaleza inmutable, pero aquello que lo supera —las relaciones sociales, las instituciones, la historia— es opaco, inasible, casi sospechoso. Se afirma, por un lado, un individuo prístino, transparente para la teoría, portador de una racionalidad instrumental impecable; y, por otro, un individuo inaccesible cuando se trata de comprenderlo en su inscripción social efectiva. La incoherencia interna no es un accidente menor, sino la condición misma de posibilidad de la ontología austríaca: según soplen los vientos de la necesidad política, el sujeto será presentado como fundamento sólido de leyes universales o como conciencia cerrada cuya interioridad resulta incognoscible. El resultado es un solipsismo metodológico profundo. Al negar toda mediación histórica y social, el egipcio del segundo milenio a.C. y el individuo de la sociedad industrial del siglo XIX se vuelven, en lo esencial, el mismo sujeto intercambiador, apenas separados por el decorado histórico. No sorprende entonces que la historia aparezca, para los libertarios, como un terreno difuso, sin regularidades ni causalidades, donde todo se explica a través de la conducta de un único individuo posible.

Núcleos teóricos transversales en la obra de Menger

Luego de recorrer las obras fundamentales de Carl Menger, conviene abandonar el orden cronológico y avanzar hacia una crítica transversal de sus postulados centrales. No se trata ya de comentar libros, sino de identificar los ejes conceptuales que atraviesan toda su obra y que

constituyen el verdadero núcleo duro de la Escuela Austríaca. Estos ejes no son meramente económicos: son ontológicos, epistemológicos y políticos. La economía, en Menger, es apenas la superficie visible de una concepción mucho más amplia —y mucho más problemática— del ser social.

En lugar de enumerarlos como si se tratara de un esquema didáctico, conviene comprender que toda la obra de Menger se articula alrededor de un conjunto coherente de supuestos: una concepción radicalmente subjetiva del valor, un individualismo metodológico que convierte al agente en fundamento último de lo social, una idea de orden espontáneo que sustituye a toda mediación institucional y un rechazo deliberado del historicismo que permite presentar esas categorías como universales. Estos elementos no funcionan de manera aislada, sino que se sostienen mutuamente y configuran una arquitectura teórica unitaria.

Teoría subjetiva del valor y utilidad marginal

No nos detendremos extensamente en estos dos primeros núcleos, que suelen presentarse como el corazón “técnico” de la teoría mengeriana. Nos interesa más bien lo que presuponen. La teoría subjetiva del valor es, sin rodeos, la encarnación del idealismo más rampante: el valor no es una propiedad objetiva, socialmente verificable, sino la proyección directa del deseo individual sobre las cosas. El objeto no vale por lo que es ni por las relaciones sociales que lo producen, sino por lo que el sujeto cree que vale. No queremos abusar de los calificativos, pero no podemos evitar señalar que este tipo de explicaciones, arraigadas en el supuesto capricho de un individuo perfectamente consciente de sus fines hacia sus adentros, pero incognoscible hacia afuera, en lo social, representa, en última instancia, una forma de pensar la realidad marcada por la inmadurez conceptual y la arbitrariedad. Es la representación del mundo como espejo voluntarista: el mundo sería aquello que estos individuos desean que sea, dado que ellos mismos constituyen la medida de todas las cosas. Es la adolescencia del pensamiento elevada a explicación total del mundo: solo resultan plausibles y legítimos aquellos sujetos que replican con exactitud esta forma de estar en el mundo, mientras todo lo que la desborde queda, silenciosamente, fuera del campo de lo legítimo.

El valor no existe en el mundo material: nace en la conciencia, se expresa en signos monetarios y circula como si fuera una entidad objetiva. Para una corriente que pretende erigirse en ciencia dura de la economía, el punto de partida es notablemente especulativo. Se rechaza toda mediación objetiva —trabajo, estructura productiva, tecnología, relaciones de clase— y se deposita el fundamento explicativo en una subjetividad incognoscible. El resultado es una teoría que pretende leyes universales apoyándose en un sujeto que no puede ser conocido científicamente. Un sujeto que, según convenga, puede a veces ser presentado como perfectamente accesible al análisis científico y otras como radicalmente opaco. Cuando la llamada verdad científica parece confirmar los fundamentos libertarios, ese individuo es diáfano y calculable; cuando los contradice, se vuelve súbitamente inaccesible, refugiado en la interioridad inescrutable de la preferencia subjetiva.

El desplazamiento respecto de la economía clásica es claro: la centralidad pasa de la producción y el trabajo al consumo. Toda objetivación económica ocurre cuando los bienes ya están en circulación. La fábrica, los caminos, los impuestos, la tecnología, la violencia estatal que garantiza la propiedad: todo eso desaparece del campo visual. Queda el individuo desnudo, arrojado al mundo sin experiencia previa, sin historia, sin bagaje social.

Las necesidades y preferencias, para Menger y sus herederos, están dadas de antemano, inscriptas en la naturaleza humana. Un individuo podría nacer en cualquier época y lugar y desear exactamente lo mismo. Imaginemos —no sin ironía— a un hombre del siglo XVII deseando un

coche Tesla porque así lo dicta su ADN. El absurdo del ejemplo deja al descubierto el problema: la teoría subjetiva del valor solo es plausible si se elimina de un plumazo la historia.

No es casual que esta teoría termine legitimando la distribución capitalista del ingreso. Si precios y salarios reflejan utilidades marginales y preferencias subjetivas, la explotación desaparece como categoría analítica. No hay clases, no hay apropiación del excedente: solo elecciones individuales en un mercado neutral. La ideología intenta entrar por la puerta grande, disfrazada de teoría económica, como un elefante que pretende atravesar el ojo de una aguja.

Individualismo metodológico

La noción de orden espontáneo es el complemento lógico del individualismo metodológico. Si no hay mediaciones supraindividuales legítimas, entonces el orden social solo puede emerger “espontáneamente” de la interacción de individuos. El mercado se presenta como un procesador de información superior a cualquier forma de organización colectiva, capaz de armonizar intereses dispersos sin diseño consciente. La coordinación no requiere historia, ni instituciones, ni conflicto: basta con la suma de voluntades privadas que, como por una alquimia elegante, producen orden.

Este eje será desarrollado hasta el paroxismo por Hayek, pero ya está plenamente contenido en Menger. El problema no es solo el desprecio por el Estado como productor de procesos históricos, sino el rechazo sistemático —y estratégico— de toda mediación supraindividual. La historia no es simplemente ignorada: es desplazada porque su presencia introduciría contingencia, conflicto y transformación allí donde la ontología austríaca necesita permanencia. El mercado aparece así como una entidad pre-política, anterior al Estado y ajena a la historia; una forma que no deviene, no se impone, no se descompone. Simplemente es.

La consecuencia es grotesca: no hay diferencia sustantiva entre un mercado del siglo VII a.C. y el mercado mundial del siglo XIX. Las categorías capitalistas se convierten en formas antropológicas universales, como si el intercambio bajo propiedad privada fuese una constante biológica. La supresión de la historia no es un descuido metodológico; es la condición de posibilidad de esta universalización. No sorprende entonces que Menger y los austríacos hayan faltado sistemáticamente a las clases de historia: allí podrían descubrir que aquello que presentan como naturaleza fue, en realidad, producto de luchas, expropiaciones y configuraciones institucionales específicas.

Frente a la Escuela Histórica Alemana, que insistía en el análisis empírico e inductivo, Menger opta por la teoría abstracta desligada de los procesos reales. Idealismo estilizado combinado con deductivismo especulativo. Se proclaman leyes ahistóricas allí donde lo que hay son relaciones sociales históricamente determinadas, y se eleva a principio ontológico lo que no es más que una forma histórica concreta. Anti-ciencia con ropaje científico, pero con la ventaja adicional de que, al expulsar la historia, el edificio conceptual queda protegido de cualquier evidencia incómoda.

Ontología de lo social

El resultado de todo lo anterior es una ontología del ser social profundamente empobrecida. El mercado aparece como forma natural de coordinación; el individuo propietario y calculador como sujeto universal; la escasez como dato natural e inmodificable. Todo aquello que en realidad es producto histórico del capitalismo se transforma en estructura ontológica básica. Lo que fue contingente se vuelve necesario; lo que fue histórico, eterno; lo que fue conflictivo, armónico por definición.

El mercado, en esta arquitectura, no es una institución históricamente emergente sino casi una condición atmosférica de la vida humana. No nace, no se transforma, no se impone: simplemente está ahí, como si la humanidad hubiese despertado un día ya intercambiando bajo condiciones de escasez. La forma capitalista se desliza así hacia el estatuto de naturaleza, y la naturaleza —como suele ocurrir en estas operaciones— queda convenientemente alineada con el orden vigente.

El individuo mengeriano es perfectamente consciente de sus fines, dueño de una racionalidad instrumental que no conoce fisuras, pero se declara incapaz de conocer a otros sujetos. Se pretende una ciencia de la acción humana, pero se afirma simultáneamente que el otro es opaco, potencialmente agresivo, incognoscible. Cada conciencia es soberana, cerrada sobre sí misma, y sin embargo el conjunto produce un orden admirablemente coordinado. El solipsismo es total, aunque curiosamente productivo.

No hay génesis histórica de este individuo porque la historia ha sido expulsada del análisis como si fuese una distracción metodológica. El egipcio del Imperio Nuevo y el burgués del siglo XVIII son, en lo esencial, el mismo sujeto intercambiador, apenas revestido con ropajes distintos. Cambian las pirámides por las fábricas, los templos por las bolsas de valores, pero la estructura antropológica permanece intacta. La espesura histórica se reduce a decorado aleatorio.

Al negar toda mediación estructural, la historia se vuelve un caos sin patrones ni causalidades inteligibles. No hay procesos de formación de clases, no hay transformaciones en las formas de producción, no hay configuraciones institucionales que moldeen deseos y posibilidades. Todo se explica —y, en última instancia, se justifica— a partir de la conducta de un único individuo posible: el propietario racional que intercambia bajo condiciones de escasez. El mundo, reducido a esa figura, aparece limpio, funcional y sorprendentemente inocente.

Lecciones para el presente: marginalismo reciclado y amnesia histórica

La lectura detenida de Menger permite advertir que nada de lo que hoy se presenta como revolución teórica lo es en sentido estricto. La teoría subjetiva del valor y el marginalismo no constituyen una ruptura novedosa con la tradición económica, sino un momento específico de fines del siglo XIX, surgido en un contexto polémico preciso. Sin embargo, en el debate público argentino contemporáneo, estas formulaciones reaparecen envueltas en un aura de originalidad casi juvenil, como si se tratara de una innovación conceptual capaz de sacudir los cimientos del pensamiento económico. El gobierno de Javier Milei y su autodenominado “entorno intelectual” —oxímoron difícil de pasar por alto— insisten en presentarlas como una irrupción disruptiva frente a décadas de estatismo, cuando en realidad se trata de teorías largamente discutidas, cuestionadas e incluso despreciadas por economistas liberales más serios. Se trata, sin ir más lejos, de la versión más pueril, menos rigurosa y más abiertamente panfletaria del liberalismo económico, aquella que simplifica lo complejo para hacerlo políticamente utilizable.

La ilusión de novedad descansa sobre dos pilares igualmente frágiles y, en última instancia, sobre un deterioro profundo de la conciencia social compartida. Por un lado, la apropiación discursiva que el kirchnerismo y el llamado socialismo del siglo XXI en su conjunto han hecho del vocabulario socialista, convirtiéndolo con frecuencia en una retórica de administración y disciplinamiento antes que en una crítica estructural del capital. Por otro, la profunda ignorancia histórica y teórica de amplios sectores del electorado, para quienes cualquier formulación que no suene a planificación inmediata adquiere el brillo de lo revolucionario. En un país con tradiciones contestatarias y de lucha colectiva como Argentina, el rescate acrítico de estas ideas difícilmente pueda explicarse sin reconocer no solo un marcado empobrecimiento de la memoria histórica y del debate teórico público, sino también un deterioro profundo de los niveles colectivos de conciencia. Solo en un contexto donde la historia pierde espesor crítico y la teoría se trivializa puede

presentarse como descubrimiento lo que no es más que reciclaje doctrinario; solo allí la repetición logra disfrazarse de innovación y la precariedad conceptual adquirir el brillo artificial de lo nuevo.

Pero sería intelectualmente deshonesto atribuir toda la responsabilidad a la ignorancia ajena. La propia izquierda tiene una cuota significativa en el ascenso de estas teorías reaccionarias. Durante décadas fue rebajando el nivel de exigencia teórica, promoviendo la desconfianza hacia toda pretensión de conocimiento objetivo y reemplazando la categoría de clase por un mosaico de identidades incapaz de articular una crítica estructural coherente. Abdicó de la posibilidad de objetividad en el conocimiento social, se plegó a lógicas solipsistas y anticientíficas — paradójicamente muy próximas al credo liberal que decía combatir— y terminó adoptando, en el fondo, buena parte de sus presupuestos epistemológicos.

Al mismo tiempo, renunció a la transformación radical de la sociedad en favor de reformas graduales y poco ambiciosas, abandonó toda visión totalizadora de la realidad social y se adaptó, con una docilidad sorprendente, a las formas más superficiales del posmodernismo. En ese terreno erosionado, donde la historia dejó de ser horizonte crítico y la teoría dejó de ser exigencia, el marginalismo puede venderse como descubrimiento reciente cuando es, en rigor, la expresión más empobrecida y reaccionaria del liberalismo económico: una versión que reduce la complejidad del mundo social al cálculo individual y que, por ironías de la historia, ha sido rescatada del olvido para ocupar un lugar desproporcionado en la escena pública. Si algo cabe esperar de un análisis históricamente informado es que estas teorías regresen al sitio que les corresponde en la historia del pensamiento económico: no el de la revelación inédita ni el de la supuesta revolución conceptual, sino el de un conjunto de autores atravesados por la hipérbole, la simplificación sistemática y una precariedad intelectual que solo puede sostenerse al abrigo de la amnesia histórica y del empobrecimiento deliberado del debate teórico.

4. Ludwig von Mises, el ilusionista

Ludwig von Mises (1881–1973) fue uno de los principales exponentes de la llamada Escuela Austríaca de economía y una de las figuras más influyentes del liberalismo del siglo XX. Nacido en Lemberg, entonces parte del Imperio austrohúngaro, se formó en la Universidad de Viena bajo la influencia directa de Carl Menger y Eugen von Böhm-Bawerk. Muy pronto se convirtió en el heredero intelectual del marginalismo austríaco, radicalizando su subjetivismo y llevándolo a una formulación sistemática que aspiraba a fundar toda la ciencia social sobre el análisis de la acción individual.

Su trayectoria estuvo marcada por el colapso del mundo que lo había formado: la Primera Guerra Mundial, la disolución del Imperio, el ascenso del intervencionismo y luego del nazismo, que lo obligó a emigrar primero a Ginebra y luego a Estados Unidos. En ese tránsito escribió sus obras centrales: *The Theory of Money and Credit*, *Human Action*, *Socialism*, entre otras. En ellas desarrolló la praxeología como método, defendió el liberalismo clásico como orden racional superior y lanzó una crítica frontal al socialismo, al intervencionismo y al historicismo.

Mises no fue simplemente un economista técnico. Fue, ante todo, un ilusionista: no por hacer aparecer lo inexistente, sino por hacer desaparecer lo evidente. Su proyecto consistió en ofrecer una ontología del orden social basada en el individuo racional, la propiedad privada y el mercado como forma privilegiada de coordinación humana, borrando de la escena la historia, las estructuras y las relaciones sociales.

Obras fundamentales

En *The Theory of Money and Credit* (1912/1924), Mises sostiene que el dinero emerge naturalmente del conjunto de decisiones individuales. Los individuos asignan a los bienes un valor subjetivo y, a partir de ese valor —no cristalizado en ningún costo objetivo—, el dinero aparece como reflejo automático de dichas valoraciones. Se trata de un automatismo que no remite a ningún parámetro objetivo.

La metodología fundamental del libro sigue la línea inaugurada por Menger: el individualismo metodológico, esto es, el individuo como punto inicial y final de referencia, como centro absoluto de esta filosofía. El enfoque es estrictamente deductivo y procede desde axiomas hacia la realidad concreta.

La función que esta obra cumple en el sistema de Mises es la de fijar la articulación entre subjetivismo y teoría monetaria, estando la última necesariamente ligada al particularismo individualista y opuesta también irremediabilmente a cualquier teoría “objetiva” del dinero. Prepara la crítica del intervencionismo monetario señalando que no hay necesidad de enfoques macros, premisa clave del keynesianismo y de la planificación económica. Es curioso cómo un economista reniega de lo macro, y en cambio, empieza a establecer la que será la mirada fundamental de la praxeología: la conducta de un individuo altamente racional.

Como todos los austríacos que le seguirán, Ludwig von Mises reduce el dinero a un mosaico de valoraciones individuales, a una constelación de preferencias subjetivas que, agregadas, darían lugar al medio de intercambio. Pero el problema no es meramente psicológico: es ontológico. La praxeología parte del individuo que intercambia y, desde allí, pretende explicar la totalidad. Un científico social, en cambio, parte de la forma social que hace posible el intercambio mismo. El dinero no es la suma de decisiones dispersas; es una relación social objetivada que se impone a los individuos con la fuerza de lo dado. No es preferencia: es estructura.

Desde una perspectiva científica, el dinero es en cambio una mercancía especial que emerge históricamente del desarrollo de la forma mercancía cuando el intercambio se universaliza. No es un invento estatal, pero tampoco una simple solución espontánea surgida de la astucia comercial. Es el resultado necesario de una contradicción interna: la escisión entre valor de uso y valor. Cuando las mercancías se enfrentan unas a otras como valores, necesitan una expresión común. Allí el dinero toma cuerpo como equivalente general: la forma autónoma del valor de cambio, es decir, la encarnación socialmente reconocida del trabajo abstracto, del trabajo socialmente necesario cristalizado en las mercancías.

Lo que aparece como cosa —una pieza de oro, un billete, un signo digital— es en realidad una relación social fetichizada. Y aquí se abre el abismo entre la ciencia social y la tradición austríaca: ésta toma la apariencia por esencia. Donde ve coordinación de preferencias, hay objetivación de relaciones sociales; donde ve un instrumento neutral de intercambio, hay forma histórica del valor; donde ve utilidad marginal, hay trabajo abstracto social.

Carl Menger distinguió entre valor de uso y valor de intercambio, pero fue incapaz de derivar de esa escisión la necesidad lógica del dinero. La separación quedó en el plano descriptivo. No reconoció que en el dinero se resuelve estructuralmente la contradicción de la mercancía, que el dinero no “facilita” el intercambio sino que expresa su forma social madura. En la tradición marxista, la forma dinero está ya contenida en la forma valor; en la austríaca, el dinero aparece como solución práctica de mercado.

En suma: para Mises, el dinero surge del intercambio entre individuos; para Marx, surge de la mercancía como forma social histórica. La praxeología parte del sujeto que actúa; la ciencia parte de la relación social que lo precede y lo constituye. El primero explica el dinero como técnica; el segundo lo entiende como estructura. Y esa diferencia no es terminológica. Es el punto donde se separan dos ontologías irreconciliables.

En *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth* (1920) y *Socialism* (1922), Mises fija el que será el leitmotiv central no solo de su obra, sino de toda la tradición austríaca: una obsesión persistente con el socialismo y con Marx. Proclama la inutilidad del marxismo y del socialismo, pero se desmiente a sí mismo al dedicarles la mayor parte de su producción intelectual. Pocas tradiciones han combatido con tanto fervor aquello que dicen considerar irrelevante.

La tesis del cálculo económico es conocida y brutalmente simple: sin propiedad privada de los medios de producción no hay precios monetarios; sin precios monetarios no hay cálculo; sin cálculo, no hay racionalidad económica. Ergo: el socialismo es imposible. No hace falta rodeo alguno: Mises se equivoca de principio a fin. Puede concedérsele —con una generosidad que él rara vez practica— que escribió antes del desarrollo histórico pleno del socialismo real y que su diagnóstico se formula en un contexto de transición caótica. Incluso así, el error permanece.

Supongamos, por un momento, que Mises tuviera razón y que efectivamente no existiera cálculo económico en los países del socialismo real. ¿Qué relevancia tendría ese hecho frente a una transformación histórica concreta: el pasaje, en apenas tres décadas, de una economía agraria y atrasada a una potencia industrial de primer orden? Tal vez lo que más perturbó a Mises no fue el problema del cálculo, sino un dato más incómodo: que ese proceso culminara con la derrota del nazismo. Ahí parece anidar el nervio de su animadversión.

No es un secreto que Mises manifestara simpatías autoritarias. Él mismo las admite sin rodeos en *Liberalismo* (1927). Pero lo verdaderamente grave no es su inclinación política, sino su fracaso analítico. El socialismo real no careció de cálculo; careció de un mercado privado de capitales, que es algo muy distinto. Mises identifica racionalidad económica con formación privada de precios y, en ese movimiento, confunde deliberadamente cálculo con capitalismo.

En la URSS había moneda, precios monetarios, salarios, contabilidad empresarial, costos expresados en dinero y planes quinquenales con metas cuantificadas. Las empresas tenían balances; había precios administrativos y sistemas contables complejos. Lo que no había era un mercado libre de medios de producción, ni formación competitiva de precios de capital, ni propiedad privada generalizada del capital industrial. Mises confunde, de manera sistemática y con mala fe, cálculo económico con propiedad privada del capital.

Si Mises, en lugar de afirmar que no había precios monetarios, hubiese señalado que no existían precios formados por mercados competitivos de capital, habría estado en lo cierto. Pero confunde capitales privados y régimen capitalista con racionalidad económica. Discutir la racionalidad del capitalismo —francamente endeble— sería materia de varios libros.

Uno podría esperar que Mises corrigiera estos postulados a medida que el paso de las décadas los fue dejando en evidencia, pero eso no ocurrió. Porque lo que realmente nuclea la obra libertaria no es la buena fe intelectual, sino el empeño obstinado por vituperar el socialismo a cualquier precio, incluso a costa del ridículo. Y los austríacos, como es sabido, no parecen tener demasiado sentido del ridículo.

Crítica al intervencionismo y negación de la historia

En *Critique of Interventionism* (1929), Mises dirige sus misiles contra otro enemigo: el keynesianismo. Sostiene que el liberalismo clásico es la única doctrina capaz de asegurar paz, prosperidad y libertad. No parece haber aprendido nada de la Primera Guerra Mundial, encarnación directa del colapso del orden liberal clásico. Tampoco resulta una prognosis afortunada: apenas diez años después de la publicación de esta obra, la humanidad ingresaría en la carnicería más brutal y dantesca de su historia.

De hecho, tras la Segunda Guerra Mundial se inaugura el período de mayor crecimiento y desarrollo económico jamás registrado. Y lo hace, precisamente, al amparo de una intervención estatal globalizada. No necesitamos refutar teóricamente a Mises en este punto: la historia lo refuta sin nuestra ayuda.

Algo similar sostiene en *Interventionism* (1940/1941). Mientras el orden liberal se fagocita a la humanidad entera, Mises no reacciona ante la evidencia. No sorprende: los austríacos reniegan de la historia de manera abierta. Fingen demencia frente a la evidencia brutal, y ahí reside el núcleo duro de su filosofía: la negación sistemática de la realidad.

Fundamentación apriorística de la economía

En *Epistemological Problems of Economics* (1933) se formula por primera vez, de manera sistemática, una pretendida fundamentación científica de la economía a través del examen de la lógica de la acción humana. Mises empieza a desarrollar allí la praxeología: una metafísica apriorística del comportamiento humano desprovista de toda evidencia empírica. Por el contrario, sostiene que la acción humana no puede comprenderse ni empírica ni históricamente, sino únicamente de forma ideal.

Este es el núcleo duro de la ontología libertaria: la construcción de un tipo de hombre que solo aparece históricamente con el capitalismo y su proyección arbitraria al conjunto de la historia universal. Aparece, así, un sujeto delimitado, plenamente consciente y dotado de causalidades internas firmes. El individuo de la praxeología es presentado como portador de una racionalidad completa y de una conciencia transparente de fines.

En *Human Action* (1949) se completa la fundamentación de la praxeología. Aquí se afirma, sin vergüenza, que toda ciencia social se reduce a la lógica de la acción individual bajo condiciones de escasez. El mercado, a su vez, es presentado como la forma superior de coordinación. La acción humana, para Mises, es puramente racional: no hay agenda oculta, no hay pulsiones contrapuestas, ni contradicciones internas.

En *The Ultimate Foundation of Economic Science* (1962), Mises deja de fingir modestia metodológica y se arroga, directamente, el derecho de fundar la ciencia social desde un pedestal: la praxeología como “fundamento último” de toda comprensión económica e histórica. No discute contra errores puntuales: discute contra la posibilidad misma de que la realidad social le imponga límites. Es, por así decirlo, su manifiesto de inmunidad: la economía como deducción necesaria, a priori, impermeable a la verificación histórica, hostil a cualquier “ley estadística”, y obsesionada con denunciar —siempre— el mismo enemigo de fondo: el positivismo, el historicismo, el materialismo, la pretensión de que el mundo social pueda conocerse como proceso. Y en *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution* (1957) Mises completa el gesto: no solo quiere blindar la economía, quiere también domesticar la historia. Ahí introduce su idea de “thymology” como psicología interpretativa del historiador y reafirma la separación tajante entre

leyes praxeológicas (a priori) e historia (siempre particular), para culminar en su crítica directa al materialismo histórico: la historia, en el fondo, sería ideología, decisiones, ideas; nunca estructura, nunca relaciones sociales objetivas que se impongan con necesidad histórica. El resultado es coherente con todo lo anterior: Mises convierte la contingencia en dogma y la historia en un teatro moral donde el capitalismo aparece como razón y el socialismo como patología; no porque lo demuestre, sino porque su sistema está diseñado para que el veredicto sea anterior al juicio.

Praxeología: esoterismo intelectual

Introducir la praxeología exige tomarla en serio antes de desmontarla, aunque hacerlo —tomarla en serio— constituye un desafío notable. Para Mises, no se trata simplemente de una metodología económica, sino de una ciencia general de la acción humana. Su punto de partida es el célebre axioma: el hombre actúa.

Actuar significa, para él, orientar la conducta hacia fines, seleccionar medios considerados adecuados, hacerlo bajo condiciones de escasez y dentro de un horizonte inevitable de incertidumbre. A partir de allí, la praxeología pretende deducir, con necesidad lógica, las leyes fundamentales de la economía y, en última instancia, de toda ciencia social. No se apoya en estadísticas, no depende de regularidades empíricas ni se corrige por experimentación. Se presenta como un edificio deductivo cerrado: si la acción implica elección, entonces implica costo; si implica costo, entonces implica preferencia; si implica preferencia, entonces intercambio, precio, cálculo y mercado.

La influencia del idealismo kantiano es notable. Así como Kant postulaba categorías a priori del entendimiento que estructuran la experiencia, Mises postula categorías a priori de la acción que estructuran la vida social. La economía no descubriría leyes en el mundo, sino que desplegaría las implicaciones necesarias de esas categorías formales. La praxeología no describe la historia, la precede. No interpreta estructuras, deduce consecuencias. En ese gesto reside su fuerza sistemática y, al mismo tiempo, el núcleo de su pretensión: fundar la racionalidad social en la lógica interna de un sujeto que actúa, eludiendo cualquier apelación a causalidades históricas, materiales o estructurales.

Crítica epistemológica de la praxeología

La praxeología miseana no es solo una metodología alternativa: es una apuesta fuerte por un tipo particular de razón que se declara abiertamente a priori, autosuficiente y blindada contra la experiencia empírica. Mises declara sin dudar que su método rechaza la historia y la verificación empírica, y en eso es astuto: de incorporarlas, todo su edificio se derrumbaría como una carta de naipes frente a un tornado. Esto la vuelve atractiva como retórica para públicos poco formados o de mala fe, pero profundamente frágil como ciencia. Mises, además, lo afirma sin ambages: pretendía deducirlo todo a partir del axioma de la acción, defendiendo el carácter apriorístico de su teoría.

En el plano lógico, refutar la praxeología resulta relativamente sencillo. Toda acción humana es definida como conducta intencional. Quedan fuera, así, las conductas no intencionales: hábitos, automatismos, sesgos, compulsiones, respuestas bajo coerción, entre muchas otras. Para salvar esta dificultad, Mises introduce una argucia útil solo para cándidos: no importa lo que ocurra en el interior del individuo, sino únicamente su acción observable. Pero, al rascar apenas la superficie, aparece la trivialidad del planteo: una tautología en toda regla. Si toda acción humana es intencional, entonces se excluyen las no intencionales, que son numerosas y decisivas. Si, en cambio, se aplica solo a acciones intencionales, se incurre en el pleonismo más pobre: toda acción

intencional es intencional. O bien se trata de una verdad vacía, o bien de una afirmación discutible. En ningún caso funda una ciencia.

En el plano epistemológico, Mises incurre en el más rampante apriorismo. Confunde niveles cuando no advierte que el hecho de que ciertas categorías sean necesarias para pensar la acción —medios y fines— no implica que sus teoremas sobre mercados posean validez apodíctica. Además, pasa de la forma al contenido sin mediación alguna: se pueden admitir categorías formales como intencionalidad o elección, pero de allí no se derivan automáticamente conclusiones sólidas sobre precios, coordinación, ciclos o salarios. Se trata, además, de una epistemología deliberadamente blindada: cuando un programa se declara a priori, excluye por definición la fuerza empírica de la evidencia.

La praxeología presume de un método deductivo puro, pero al descender a la economía aplicada proliferan los supuestos auxiliares: información, expectativas, tecnología, poder de mercado, coerción. Cuando el resultado falla, siempre es posible culpar a alguno de estos supuestos, dejando indemnes los axiomas a priori. El núcleo de la praxeología queda así subdeterminado por la evidencia. No es simplemente que sea falsa: está construida para no perder nunca. Y una teoría que no puede perder nunca deja, por definición, de ser científica, porque no establece condiciones claras de refutación.

Reaparece aquí el individualismo metodológico fundado por Menger, según el cual el individuo constituye el átomo explicativo último bajo el axioma de que “solo actúan los individuos”. Pero los individuos actúan siempre dentro de formas sociales específicas: derecho, propiedad, empresas, estados, dinero, clases. No son meros contextos: son condiciones de posibilidad. La praxeología trata estas formas como datos externos o simples restricciones, cuando en realidad son relaciones sociales históricas. El resultado es la naturalización del mercado como si fuera la gramática eterna de la acción humana. El individuo aparece como origen, cuando en verdad es producto. Mises confunde estructura con epifenómeno, rasgo característico de toda la Escuela Austríaca.

Este desplazamiento conecta directamente con el ahistoricismo de pretensión universal que caracteriza al libertarismo. No solo es individualista: es radicalmente antihistórico. Se presenta como ciencia universal de la acción, pero reconoce siempre un tipo muy preciso de sujeto: propietario, calculador, intercambiador, con fines estables, en un mundo regido por derechos capitalistas de propiedad. Esto no es “el hombre”: es el hombre mercantil, el sujeto histórico del capitalismo travestido de antropología. Cuando se invoca la “acción humana”, se está invocando, en realidad, la “acción burguesa”.

Aunque Mises pretenda neutralidad valorativa al separar teoría y ética, su construcción introduce normatividad por la puerta trasera: intervención como distorsión, mercado como orden espontáneo superior, Estado como perturbación. Aun bajo la pretensión de ser imparcial, el marco está saturado de juicios normativos. El mercado aparece como norma implícita y como condición de posibilidad de la racionalidad. No es ciencia ni filosofía rigurosa: son premisas morales hechas a la medida del burgués, cuidadosamente camufladas.

Por último, la praxeología identifica racionalidad con coherencia entre medios y fines y, sin transición alguna, salta a conclusiones sobre eficiencia, coordinación, superioridad del mercado, imposibilidad del socialismo e inevitabilidad de ciertos resultados. Ese salto no está garantizado por el axioma. Es contrabando ideológico en estado puro: del hecho de que los individuos elijan medios para fines no se sigue que el mercado sea el cerebro del mundo. Incluso concediendo el axioma —que hay acción individual y elección—, nada de eso decide entre teorías rivales ni legitima el marginalismo, la propiedad privada o el antiestatismo. A lo sumo, se define un idioma mínimo para

describir conductas con fines. La praxeología no es una metodología ni una teoría: es un diccionario con pretensiones de constitución. El apriorismo miseano no demuestra nada; simplemente se blindo contra toda evidencia. Donde dice “acción humana”, vuelve a decir, una y otra vez, “acción mercantil”. No hay psicología científica, no hay complejidad humana: solo una versión rudimentaria del management y de la ley de oferta y demanda presentada como ciencia con poder explicativo. El engaño es completo.

Supuestos ocultos

Según Mises, el mercado es el mecanismo natural de coordinación racional, mientras que cualquier otra forma de coordinación extraeconómica aparece como peligrosa o potencialmente irracional. Pero, en el fondo, convierte una forma histórica —la generalización de las relaciones mercantiles— en condición universal de racionalidad, deslegitimando toda forma no mercantil. Pretende establecer que la modalidad mercantil expresa la naturaleza humana y, al hacerlo, borra de un plumazo cualquier historicidad.

Para Mises, por lo tanto, una parte sustantiva de la historia de la civilización humana no se correspondería con su “verdadera” naturaleza. Insistimos: esto solo es posible haciendo lo mismo que Menger, es decir, desconociendo la historia por completo. Y no se trata simplemente de una preferencia metodológica. En *Theory and History*, Mises consume explícitamente esta jerarquía: la teoría praxeológica, a priori, ocupa el trono; la historia queda relegada al rango de crónica contingente, incapaz de refutar las leyes supuestamente necesarias de la acción humana. La historia no corrige la teoría: apenas la ilustra. No hay diálogo entre hechos y conceptos, sino una subordinación explícita. La historia es tolerada siempre que no contradiga el esquema previo; cuando lo hace, es reducida a “ideología”, “error” o “mala interpretación”. Así se blindo el sistema. No es que la teoría explique la historia: la domestica.

En el caso del individuo, Mises lo concibe como siempre y en todo lugar racional, dotado de preferencias estables y anterior a toda relación social. Se oculta, una vez más, la constitución histórica del sujeto burgués a través de procesos de desposesión, disciplina laboral y reorganización social. Se borra, también, la historia que antecede al capitalismo y que explica su surgimiento: violentos procesos expropiatorios que demolieron la propiedad feudal para constituir la propiedad capitalista. Antes de la transición al capitalismo se produjeron, asimismo, transformaciones en los modos de producción con procesos expropiatorios no idénticos, pero sí homologables en su naturaleza histórica. Mises legitima así, en el plano jurídico y teórico, la apropiación privada de los medios de producción. A los libertarios no les incomoda la expropiación en sí; les incomoda que sea socialmente progresiva y que contradiga la lógica del individuo-propietario, unidad ontológica inescindible de su sistema.

En *The Ultimate Foundation*, esta operación alcanza su punto máximo. La economía se declara ciencia autosuficiente, inmune a toda verificación histórica, y el individuo calculador se convierte en el fundamento último de toda explicación social. Cuando la realidad concreta no encaja, aparece la “thymología”: una psicología interpretativa ad hoc que reemplaza la estructura por motivaciones. Se expulsa la causalidad social por la puerta y se la reintroduce como psicología por la ventana. El resultado es siempre el mismo: el mercado aparece como destino y no como forma histórica; la propiedad privada como dato y no como producto; el capitalismo como racionalidad y no como proceso.

En lo que respecta al intercambio, Mises lo presenta como una sucesión de actos voluntarios entre iguales, erigiéndolo en modelo básico de relación social. De este modo, encubre la explotación, presentando el salario como intercambio justo de equivalentes. Supone, además, una igualdad entre

los propios burgueses que intercambian, sin reconocer grados, asimetrías ni concentraciones de poder. Se trata de una candidez perversa: expulsa el conflicto social para sustituirlo por un presupuesto ideológico que oculta la lucha y las contradicciones inherentes a toda forma social. Se desconoce la historia y, además, la sociología más elemental. No es casual: reconocer asimetrías estructurales implicaría admitir que el mercado no es una superficie lisa de voluntades soberanas, sino un campo de fuerzas históricas. Y eso desarmaría la narrativa de coordinación armónica que el libertarismo necesita preservar.

Otro de los inventos apriorísticos centrales del libertarismo es la escasez. Se la postula como dato ontológico universal, no como resultado de determinadas formas de organización social. La escasez aparece así como algo dado, eterno e inmodificable, como si los seres humanos hubieran vivido desde el origen de los tiempos bajo condiciones de escasez mercantil. Pero aquí se repite la misma trampa: la escasez no es pensada como relación social —distribución desigual de recursos, concentración de la propiedad, capacidad técnica históricamente variable— sino como condición metafísica del mundo. Al universalizarla, se deshistoriza también la abundancia potencial creada por el propio desarrollo capitalista. Lo que podría ser un problema político y técnico se transforma, entonces, en destino antropológico. La escasez deja de ser estructura transformable para convertirse en excusa eterna.

La función del libertarismo: la barbarie cultural

El rescate de Mises, y con él el de toda la tradición austríaca, no es un fenómeno intelectual espontáneo ni un súbito descubrimiento académico. Es un síntoma. En su origen, la Escuela Austríaca fue la reacción nerviosa de un liberalismo herido, acorralado por la irrupción de las masas, por el espectro revolucionario y por el colapso sangriento del orden burgués en 1914. Luego vino 1929, y el mito del mercado autorregulado terminó de desintegrarse ante los ojos del mundo. Cada vez que el liberalismo fracasa en la práctica, reaparece en teoría con más dogmatismo. No corrige, redobra la apuesta. No revisa, se atrinchera. La praxeología no fue un avance científico, fue una operación defensiva: blindar el mercado contra la historia.

Hoy asistimos a un fenómeno similar, aunque más triste. No hay soviets en el horizonte ni fábricas tomadas. No hay marea obrera organizada ni amenaza estructural. Hay, en cambio, una regresión cultural profunda: una clase trabajadora desarticulada que adopta como propio el discurso de quienes la disciplinan. A un deterioro de los niveles colectivos de conciencia le sigue, casi de manera automática, un empobrecimiento teórico de la ideología dominante. Cuando el conflicto social se desactiva, las clases dominantes ya no necesitan dispositivos intelectuales sofisticados.

La resurrección de Mises en ciertos contextos —particularmente en Argentina— no expresa vigor teórico sino vacío político. El libertarismo solo es posible en un clima de profunda reacción y retroceso en todos los frentes: allí donde antes se requerían arquitecturas ideológicas complejas, hoy basta con disparar la versión más vulgar y superficial del credo liberal. Repetir que el mercado es libertad y que la pobreza es responsabilidad individual resulta suficiente. Así, lo que en otro tiempo fue una respuesta estratégica frente a una amenaza real se degrada en catecismo de sobremesa, y del peor nivel. También es cierto que la izquierda ha contribuido a ese empobrecimiento al bajar de manera sostenida la vara teórica y estratégica.

Lo verdaderamente grotesco no es que el liberalismo se defienda —eso es esperable— sino que lo haga presentándose como rebeldía antisistema. El orden que produjo desigualdad estructural, crisis cíclicas y dependencia periférica ahora se disfraza de insurrección moral contra el Estado. Es una inversión casi cómica: los herederos del poder financiero adoptando el lenguaje de la insubordinación. Y mientras tanto, amplios sectores populares internalizan esa narrativa con una

docilidad que roza lo trágico. No es que marchen hacia el matadero con entusiasmo ideológico; es peor: marchan convencidos de que el matadero es el único destino posible.

5. Friedrich Hayek, una luciérnaga en la penumbra austríaca

Friedrich August von Hayek (1899–1992) fue uno de los principales teóricos del liberalismo del siglo XX y una figura decisiva en la reconfiguración intelectual del capitalismo de posguerra. Nacido en Viena, se formó en un mundo que pronto se desmoronaría: la Primera Guerra Mundial, la disolución del Imperio, la inflación, el ascenso del socialismo y la expansión del Estado marcaron su horizonte. Discípulo de Ludwig von Mises y heredero crítico de la tradición austríaca inaugurada por Carl Menger, Hayek combinó economía, epistemología y filosofía política en un proyecto ambicioso: ofrecer una teoría general del orden social que inmunizara al mercado frente a toda pretensión de planificación consciente.

Su trayectoria intelectual estuvo atravesada por una experiencia histórica específica: el colapso del liberalismo clásico europeo y la emergencia de formas de organización política que percibió como amenazas existenciales: el socialismo, el keynesianismo, el Estado de bienestar y, en un registro distinto, el totalitarismo del siglo XX. Tras abandonar Austria, desarrolló su carrera académica entre Londres, Chicago y Freiburg, convirtiéndose en un referente central del liberalismo anglosajón. A lo largo de ese recorrido escribió obras influyentes, desde *Prices and Production* y *The Use of Knowledge in Society* hasta *The Road to Serfdom*, *The Constitution of Liberty* y *Law, Legislation and Liberty*, textos que lo consolidaron como arquitecto teórico de una nueva ortodoxia liberal.

Hayek no fue simplemente un economista ni un filósofo político en sentido clásico. Fue, ante todo, un ingeniero negativo del conocimiento social: su proyecto consistió en demostrar que la sociedad no puede ser conocida como totalidad, que el orden social no puede ser diseñado racionalmente y que toda tentativa de hacerlo conduce, según su lógica, a la coerción y al desastre. Desde esa premisa construyó una ontología del ser social basada en el individuo propietario, el mercado y el “orden espontáneo”, presentada como resultado evolutivo y no como diseño histórico. La ambición de su obra no fue explicar el mundo social para transformarlo, sino delimitar estrictamente qué puede y qué no puede ser pensado, conocido y políticamente intentado.

A diferencia de otros exponentes de la Escuela Austríaca, y de buena parte del libertarismo contemporáneo que se reclama su heredero, Hayek conserva una densidad teórica que obliga a tomarlo en serio. No recurre sistemáticamente a la falacia ni simplifica de modo grosero sus premisas. Puede cuestionarse el alcance y la estructura de su edificio conceptual, pero no su consistencia interna. No posee la magnitud histórica de los grandes pensadores liberales, pero dentro del panorama austríaco aparece como el único autor al que el rótulo de intelectual no le resulta excesivo. Precisamente por eso su crítica exige precisión: no se trata de desmontar un panfleto, sino de confrontar una arquitectura coherente.

Obras principales

En sus obras tempranas, como *Monetary Theory and the Trade Cycle* (1929), *Prices and Production* (1931) y *Profits, Interest and Investment* (1939), Hayek desarrolla su bloque monetario-cíclico inicial. Los ciclos económicos se explican por expansiones crediticias que distorsionan el tipo de interés y provocan una estructura de producción demasiado “alargada” (malinvestment), haciendo inevitables las crisis de reajuste. Vuelven aquí los rasgos distintivos de la Escuela Austríaca: si el

mercado funciona mal, si hay defectos, la causa viene de afuera; la falla nunca está en el mercado mismo. El mercado es el gran coordinador natural: entra en crisis solo cuando elementos exógenos a los participantes del intercambio “enturbian” lo que, de otro modo, sería un ciclo virtuoso.

El dinero, sin ir más lejos, es tratado como un elemento exógeno respecto de la “economía real”. Las decisiones correctas brotarían de individuos maximizadores, sin categorías estructurales que los limiten, sin condicionamientos de clase ni mediación alguna. Todo lo que implique coordinación extra-mercantil resulta sospechoso. Incluso el tiempo histórico aparece como una sucesión de períodos con tendencia al equilibrio si no hay interferencias monetarias. Así se obtiene una teoría de fluctuaciones donde el fallo viene del crédito y de la política monetaria, no de contradicciones internas de la producción capitalista ni de causalidades inherentes al régimen específico de intercambio en curso.

En *Economics and Knowledge* (1937) y *The Use of Knowledge in Society* (1945), Hayek introduce un giro epistemológico. Su tesis central: la teoría económica debe partir del hecho de que el conocimiento está disperso, es fragmentario y en gran parte tácito; el problema principal de la economía, entonces, es cómo hacer uso adecuado de ese conocimiento disperso, algo que, según él, solo el mercado puede coordinar vía precios. La coordinación se produce por el sistema de precios, punto de referencia central de toda su arquitectura: para Hayek, los precios son la gramática de la economía, el mecanismo de comunicación por excelencia.

No existiría posibilidad de un conocimiento total o globalizante. Se anticipan aquí los rasgos que quedarán condensados en *The Fatal Conceit* (1988): la declaración de impotencia para conocer la totalidad social. No se puede conocer la sociedad como tal; solo el individuo, y solo cuando comercia, accede a un saber operativo, no de lo estructural sino, fundamentalmente, de sí mismo. El giro reorienta el foco: de una teoría de ciclos hacia una teoría general del orden del mercado y de la imposibilidad de la planificación (socialista). La tesis sostiene que el socialismo sería un error fatal porque ignora la naturaleza evolutiva del orden extendido del mercado. Y aquí asoma una teleología evolutiva implícita: el orden de mercado como estadio superior de toda evolución institucional, y su erosión como regresión civilizatoria. Vuelven, una y otra vez, las contradicciones insalvables de esta tradición: se declara incapacidad para conocer mientras se afirma, sin rubor, una pretensión de objetividad total.

En *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse and Decline of Reason* (1952) se plantea que la modernidad habría sufrido una contrarrevolución científica: el racionalismo constructivista, Comte, Saint-Simon y, lógicamente, Marx, intentaría aplicar a los fenómenos sociales los métodos de las ciencias naturales, produciendo lo que Hayek denuncia como ingeniería social científicista. Todo intento por conocer lo social con criterios científicos deviene ingeniería social; toda mediación, autoritarismo colectivista. Este anti-cientificismo no coincide con la crítica frankfurtiana de la razón instrumental ni con los posmodernos, pero converge con ellos en una tesis decisiva: la sociedad no puede ser conocida científicamente. Es la condición de posibilidad del edificio: afirmar que nada relevante puede conocerse acerca de lo social.

Según Hayek, el racionalismo destruye “órdenes espontáneos”. De nuevo aparece el impulso a borrar historia y sociedad sin grandes dudas: solo así la ideología libertaria preserva su coherencia interna. La vida humana queda reducida a una sucesión de órdenes espontáneos que brotan por arte de magia de la interacción de individuos racionales y maximizadores.

La contradicción es estructural: el individuo sería racional y consciente únicamente en el acto de comerciar, pero radicalmente incapaz de conocer la realidad supraindividual. Se conocería a sí mismo con precisión, aunque no podría conocer aquello que lo trasciende, ni a otros individuos en

sentido fuerte, ni las constelaciones organizadas que configuran una sociedad; en suma, ninguna mediación. Sobre esa premisa, Hayek rechaza el cientificismo alegando que lo social no puede conocerse científicamente; sin embargo, suspende ese límite cuando afirma la imposibilidad científica del socialismo, declara ilusoria la justicia social o enuncia supuestas leyes universales de la historia política. Aquí se revela la contradicción lógica central: si la sociedad es un sistema complejo no cognoscible como totalidad, ¿cómo es posible formular leyes generales sobre su dinámica, sobre la superioridad evolutiva del mercado o sobre la relación necesaria entre planificación y totalitarismo? No es solo una tensión interna: es una transgresión del propio criterio epistemológico que pretende imponer. La cientificidad no se abandona; se reserva como monopolio. El rechazo del conocimiento social funciona así como blindaje ideológico frente al análisis materialista de la totalidad.

Para sostener esta operación, Hayek distingue entre ciencias de sistemas complejos, las sociales, y ciencias simples. Las primeras, por su complejidad, no admitirían predicción ni diseño; las segundas conservarían un estatuto cognoscitivo pleno. La distinción cumple una función precisa: legitimar epistemológicamente la crítica política al socialismo, presentándolo no solo como indeseable, sino como científicamente imposible. Se niega la cognoscibilidad de la totalidad social y, al mismo tiempo, se formulan afirmaciones universales sobre ella. Cuando conviene, la aserción apodíctica reaparece sin pudor. La imposibilidad del diseño racional del orden social se convierte así en dogma: se clausura la teoría de la totalidad mientras se legisla, en nombre de la ciencia, sobre esa misma totalidad.

Su intervención política durante y después de la Segunda Guerra Mundial, en *The Road to Serfdom* (1944), lleva esos presupuestos aún más lejos. La tesis central sostiene que la planificación económica y el socialismo conducen, por lógica interna, al totalitarismo. No habría punto intermedio entre el orden liberal espontáneo del mercado y la servidumbre. Aquí Hayek apela a una identificación entre socialismo y nazismo que es conocida: nazismo y socialismo serían idénticos; y, por extensión, quedaría homologado al “nazismo-socialismo” cualquier Estado de bienestar o intervención estatal relevante incluso en países capitalistas. La función de este libro, quizá el más panfletario de su obra, fue esencialmente propagandística.

En *Individualism and Economic Order* (1948), Hayek plantea una genealogía particular de la filosofía política según sus concepciones del individuo. Smith, Hume y Menger, entre otros, representarían el “verdadero” individualismo; Descartes y Rousseau, el falso individualismo racionalista. Mientras el primero reconoce órdenes espontáneos, el segundo conduciría necesariamente a la planificación económica. Llama la atención la exclusión de Hobbes como representante del falso individualismo. No lo incluye porque el autor de *Leviathan* no apunta a un Estado planificador de la economía, aunque sí plantee la necesidad de consolidar un Estado autoritario. Hobbes imagina un Estado fuerte, pero no una economía planificada. A los austríacos no les inquieta el autoritarismo en sí, sino la presencia estatal que limite la actividad económica. No son defensores de la libertad en general, sino, con notable precisión, defensores de la libertad económica.

Para Hayek, el núcleo del verdadero individualismo no es el individuo aislado, sino la aceptación de órdenes no diseñados. En el fondo, se etiqueta la tradición racionalista continental como constructivista y contraria al verdadero individualismo, y se salva la tradición anglosajona como única defensora del orden espontáneo.

En *The Constitution of Liberty* (1960) se consolida la concepción de Estado que propugna Hayek: fuerte en su capacidad para imponer reglas, débil en la persecución de fines materiales concretos. No incomoda el autoritarismo; incomodan las pretensiones económicas del aparato estatal. No

habría problema con la vulneración de libertades individuales mientras no se afecte la libertad “más importante”, la única que realmente importa en esta tradición: la libertad económica. Se define con mayor precisión el concepto de libertad negativa como ausencia de coerción, entendida como ausencia de límites a la ambición económica del individuo-propietario. Esta obra proporciona el marco normativo y jurídico del orden de mercado: el equivalente hayekiano de una teoría del Estado liberal perfecto.

En el centro de esta arquitectura normativa aparece una quimera del liberalismo clásico: la supuesta neutralidad de las normas generales respecto de los intereses de clase, siempre que adopten forma abstracta y formal. Lo que emerge, en realidad, es el anhelo de un marco jurídico a la medida del individuo-propietario, elevado a medida universal. Negar los condicionamientos de clase de la legalidad se vuelve así condición de posibilidad del sistema: reconocerlos implicaría admitir que los “órdenes espontáneos” no son tales, sino configuraciones históricas funcionales a las clases dominantes en cada coyuntura.

En *Law, Legislation and Liberty* (1973–1979), Hayek distingue “ley”, normas abstractas y evolutivas, de “legislación”, como mandatos concretos. Aparece una defensa del derecho natural: si lo natural es el individuo maximizador, racional, egoísta y calculador, no sorprende la alusión a un derecho natural. Para Hayek, el Estado moderno ha confundido y fusionado ambas, produciendo un orden político que destruye la emergencia espontánea que brota de la economía libre. La propia legislación, como el comercio, sería capaz de brotar espontáneamente, sin diseño.

Núcleos conceptuales

La obra de Hayek se organiza alrededor de ejes que atraviesan su pensamiento. En primer lugar, la noción de orden espontáneo: toda actividad humana emergería como resultado de agregaciones y superposiciones que constituyen un orden ideal. El derecho, el mercado y el lenguaje surgirían de la interacción de individuos sin ser producto de un plan común ni de una voluntad central. Este pensamiento se asienta en la tradición empirista escocesa, aplicada a la política como automatismo: el individuo es arrojado a un mundo sin diseño, y el orden aparece como resultado no intencional.

En el fondo, estas ideas sustituyen la noción de sociedad como sujeto por la de orden emergente, y deslegitiman todo proyecto consciente de organización de la totalidad social. De nuevo: una concepción de mundo a medida del sujeto burgués. Todo diseño racional es autoritarismo, pero solamente si tiene vocación económica. La economía debe ser dejada al individuo racional, mientras la coerción estatal no debe contradecir sino consolidar esa posición de poder.

La contradicción entre orden espontáneo y necesidad permanente de coerción estatal es evidente. Se lo presenta como autoorganizado y natural, pero requiere siempre un Estado fuerte, violencia legítima constante e imposición activa de derechos de propiedad. Sin coerción previa, el orden espontáneo no emerge. El orden aparece, entonces, como producto político retroactivamente naturalizado. Presupone desposesión, clausura violenta de alternativas e imposición histórica de relaciones capitalistas de propiedad: es “natural” solo después de haber sido impuesto por la fuerza.

En síntesis: el mercado funciona bien cuando individuos maximizadores intercambian sin mediación; si algo falla, será siempre a causa de fenómenos externos. En su versión más sofisticada, Hayek convierte esta asimetría en filosofía: necesita que el Estado genere las condiciones de posibilidad del comercio —infraestructura, seguridad jurídica, coerción sobre la propiedad—, pero una vez que el intercambio comienza, el mérito se atribuye íntegramente al empresario; y si algo no funciona, la falla se desplaza hacia el exterior. Es el anhelo adolescente elevado a ontología: exige al padre-Estado condiciones imposibles, reclama autonomía absoluta en el momento de mayor

euforia y, cuando la realidad no acompaña, declara que el problema está siempre fuera de sí. Nada le viene bien; todo obstáculo confirma su inocencia.

Ontológicamente, la totalidad social se disuelve en regularidades emergentes; no hay sujeto colectivo legítimo. Políticamente, el Estado queda como garante del marco en el que el orden espontáneo se despliega, y cualquier intento por dirigirlo es “constructivismo”. Curioso, otra vez, que este orden necesite constantemente de la coerción estatal para subsistir. Es tan espontáneo, tan natural, que requiere un tutor permanente que aplique violencia legítima para encauzarlo. La ironía es evidente; la contradicción, inocultable.

Hayek defiende además la idea de que el mercado se despliega como un proceso gradual de conocimiento. Despojado de historia y de estructura, se presenta como un conjunto de intercambios competitivos que generan precios, donde la competencia opera como procedimiento de descubrimiento de información sobre preferencias, costos y tecnologías. La función de esta definición es inequívocamente ideológica: legitimar al mercado como dispositivo epistemológico superior y como único mecanismo de asignación eficiente.

La noción de mercado como proceso de descubrimiento termina así por borrar la responsabilidad política y convertir decisiones distributivas en resultados meramente técnicos, como si la asignación fuese el efecto neutro de un mecanismo cognitivo y no el producto de relaciones sociales históricamente determinadas.

El mercado queda así naturalizado como forma inevitable de coordinación en sociedades complejas, y se despolitiza la asignación al presentarla como resultado de un experimento social continuo. En el centro de esta filosofía política está el individuo-propietario, presentado como protagonista insustituible de todo el edificio social. El resto, instituciones, cultura y formaciones sociales, queda reducido a decorado. Es una autojustificación narcisista del burgués disfrazada de filosofía: los empresarios, de la mano de los austríacos, se creen el cuento de que son los protagonistas únicos de la vida social. Es el mercado, no la ciencia ni la creatividad humana, no el arte ni la filosofía, el motor de toda evolución social. No sorprende, entonces, que el empresario contemporáneo se autoperciba como benefactor social, como si su búsqueda de lucro fuese, por definición, servicio público. La impostura alcanza aquí un nivel pocas veces visto: la apropiación privada de logros colectivos se presenta como generosidad, y la dependencia estructural respecto del orden político que la hace posible se oculta tras la retórica del mérito individual.

En cuanto a la libertad, Hayek la define únicamente como ausencia de coerción, no como libertad positiva. Y la única coerción que molesta es la que afecta al propietario. Por lo demás, el Estado no solo puede, sino que debe reprimir toda manifestación progresiva o contraria a los intereses del empresario. Hayek reformula el liberalismo clásico contra el liberalismo social y el constitucionalismo democrático de posguerra. La función ideológica de su definición es delimitar el espacio legítimo de la acción estatal: muy fuerte en imposición de normas generales, muy débil en políticas redistributivas concretas. La dominación estructural de clase desaparece como problema si no se expresa como violación directa de normas generales. La coerción económica derivada de las relaciones de propiedad privada queda fuera de la categoría de coerción.

Las instituciones de la vida social, propiedad, contrato, familia, moneda, surgirían evolutivamente, seleccionadas por su contribución a la expansión del orden de mercado. Todo es mercado, y todo tiende al mercado. En los orígenes de este pensamiento aparece Herbert Spencer como representante de un darwinismo social reformulado. Vuelve la teleología: el mercado como forma civilizatoria superior. Otra vez, el núcleo libertario: la eliminación caprichosa de la historia. Según esta concepción, el fenicio del 1200 a.C. ya contenía dentro de sí la tendencia natural a comportarse

como el burgués del siglo XX. La eliminación de las diferencias históricas no es un accidente: es condición de posibilidad de toda la filosofía libertaria.

La función ideológica del relato es clara: justificar el capitalismo como resultado de una evolución cultural exitosa. Lo que Hegel presentaba como despliegue del Espíritu se convierte en teleología economicista: donde Hegel veía el despliegue del Espíritu, Hayek ve el despliegue del mercado. Aunque reniegue de toda teleología consciente, su concepción opera como teleología implícita: normatividad disfrazada de evolucionismo, y supervivencia convertida en legitimidad.

Y la representación del marxismo, por otro lado, no es más que una caricatura: lo presenta como “regresión” a una moral tribal igualitarista. Bajo esa lógica, la abrumadora mayoría de la experiencia histórica de la humanidad —organizada en comunidades no mercantiles— aparece como una fase superada cuya moral debería ser reprimida para permitir la expansión del orden de mercado.

En el núcleo de la ontología hayekiana reaparecen rasgos ya vistos en la tradición austríaca: el individuo como portador privilegiado de conocimiento y preferencias; lo social como resultado emergente de interacciones individuales. Hayek rechaza explícitamente la idea de totalidad planificable: la complejidad vuelve ilegítima cualquier pretensión de la sociedad como totalidad estructurada. Para él, toda teoría de la totalidad es inadmisibile: queda descalificada desde la premisa de sistemas complejos no cognoscibles como totalidad. En el fondo, es una declaración de impotencia para conocer.

Hayek reconoce, a diferencia de Menger, la evolución histórica, pero la trata como proceso selectivo que revelaría instituciones “adecuadas” para la coordinación. Según esa noción, propiedad privada y mercado son productos evolutivos privilegiados. No solo se propone una teoría política desde esta ontología; se propone una teoría de lo que no puede existir: sujetos colectivos, fines comunes, planificación consciente. No es descripción del ser social: es deber ser. No es ciencia: es prescripción normativa cargada de moral.

Hayek introduce así una progresión histórica implícita: el “orden extendido” aparece como culminación necesaria, no como forma histórica superable. Plantea una “evolución cultural” pacífica y espontánea. Curiosa omisión: se desconoce la historia efectiva para inventar un relato ad hoc donde el mercado sería culminación histórica por excelencia y el conflicto quedaría excluido. El individuo, como en el resto de los libertarios, es presentado como pre-social, portador de fines y conocimiento que luego se coordinan en órdenes espontáneos. Se naturaliza la figura del individuo-propietario como unidad inescindible. Se disuelven determinaciones de clase en una multiplicidad de agentes equivalentes. Hayek no niega la teleología: la desplaza del plano consciente al plano evolutivo para volverla incontestable.

El individuo hayekiano no es muy distinto del propuesto por Menger y por la Escuela Austríaca en general: conocería perfectamente sus fines, pero sería incapaz de conocer a otros individuos y las regularidades sociales que surgen de su interacción. El resultado es una figura cognitivamente esquizofrénica: omnisciente de sí, ignorante del mundo social inmediato. La sociedad termina siendo un agregado sin estructura: no una totalidad articulada sino una suma de interacciones, sin causalidades estructurales, sin jerarquías constitutivas. No es que la totalidad sea falsa: es ilegítima. Lo que se disfraza de tesis filosófica es una clausura ontológica: pensar la totalidad sería un error político.

Otro supuesto ontológico es el de la escasez: permanencia, cualidad inmodificable de la naturaleza social. El problema social se reduce a administrar recursos escasos mediante conocimiento disperso.

Detrás de esa afirmación se oculta una despolitización de necesidades y producción. Se invisibiliza, además, la producción sistemática de escasez relativa por la vía de la propiedad, del monopolio y de la destrucción de capacidades productivas en períodos de crisis. La escasez aparece como transhistórica, independiente de relaciones de propiedad, ajena a toda decisión política: se elimina la posibilidad de pensar la escasez como producida socialmente.

En economía política, Hayek defiende el marginalismo subjetivo: el valor sería expresión de preferencias individuales, y los precios reflejarían información sobre valoraciones subjetivas. No se examina la relación entre tiempo de trabajo y valorización; no se revisa estructura de costos ni condicionamientos macroeconómicos. En el fondo, se busca convertir a la dupla productor-consumidor en la única capaz de dotar de valor a la mercancía. Los trabajadores, por supuesto, no aportarían valor: solo el empresario resultaría útil socialmente.

Hayek, posiblemente, nunca se planteó un experimento sencillo: ¿qué pasaría si todos los trabajadores del mundo paralizaran la producción? ¿Y qué ocurriría, en sentido inverso, si los empresarios suspendieran su actividad? La respuesta no requiere artificio teórico: el motor real de la economía, y del mundo, es quien trabaja. Allí donde el trabajo se detiene, se detiene también la reproducción material de la vida social.

Hayek: una luciérnaga en la oscuridad

Si se repasan en conjunto las obras y postulados centrales de la Escuela Austríaca y del libertarismo contemporáneo, se advierte un terreno en el que la refutación parece estar siempre al alcance de la mano. Los errores conceptuales, las falacias reiteradas, la simplificación a veces infantil de problemas complejos son tan evidentes que el polemista corre el riesgo de extralimitarse por lo fácil que el adversario le deja la tarea. No ocurre lo mismo con los liberales clásicos en sentido fuerte, ni con adversarios intelectuales de mayor densidad. No sucede con figuras como Schumpeter, Isaiah Berlin o Raymond Aron; tampoco con Keynes y sus discípulos, e incluso la Escuela de Chicago, con todas sus limitaciones, presenta un espesor analítico que obliga a discutir en otro registro.

Con los austríacos, en cambio, la dificultad es paradójica: resulta difícil polemizar con ellos precisamente porque la refutación es demasiado sencilla. Lo obvio paraliza. Es posible que esa desproporción no sea un accidente, sino un efecto buscado: la acumulación de afirmaciones estridentes, la teleología sin matices, la caricaturización del adversario generan estupor y empujan al crítico hacia la descalificación ramplona. Al deprimir el nivel del debate, se vacía el espacio público de exigencia teórica y se naturaliza el eslogan.

Y, sin embargo, con Hayek el panorama cambia ligeramente. Es, probablemente, el único integrante de esta tradición al que puede llamarse intelectual sin incurrir en exageración. Sus obras poseen mayor espesor teórico, aunque no alcancen la magnitud histórica de los grandes nombres del pensamiento liberal, y eso explica en parte el reconocimiento institucional que recibió, incluido el Premio Nobel en 1974, compartido con Gunnar Myrdal, economista keynesiano e intervencionista. Cabe preguntarse si ese reconocimiento respondió a la verdad de sus tesis o, más bien, a la relativa sofisticación de su arquitectura conceptual.

Hayek brilla, en cierto sentido, como una luciérnaga: necesita la oscuridad circundante para destacar. Sin la mediocridad teórica de muchos de sus compañeros ideológicos, quizá habría pasado con menor estruendo por la historia del pensamiento liberal. No sorprende, por eso, el rescate contemporáneo de su figura, y la del resto de los austríacos, en contextos de retroceso cultural y degradación del debate público. En el fondo, a cualquier marxista debería resultar tranquilizador que la fundamentación teórica de las clases dominantes descansa en esta tradición y no en

adversarios de mayor estatura. Cuando la vara está baja, se abren, paradójicamente, nuevas condiciones de posibilidad para una crítica más rigurosa.

6. Ayn Rand, la profetisa del egoísmo

Ayn Rand (1905–1982), nacida Alisa Zinóvieвна Rosenbaum en San Petersburgo, fue una novelista y pseudofilósofa ruso-estadounidense que construyó, a lo largo de cuatro décadas, un sistema de pensamiento al que bautizó «objetivismo» y que presentó como la culminación de la razón occidental. Emigrada a Estados Unidos en 1926, huyendo no tanto de la revolución bolchevique como de un mundo que no le ofrecía un escenario a la altura de su megalomanía, Rand se reinventó como profetisa del capitalismo salvaje y del egoísmo como virtud cardinal. Su trayectoria es la de una resentida con talento. Alguien que transformó el rencor personal contra el colectivismo soviético en una ontología social completa, y que encontró en Hollywood y en la Guerra Fría el caldo de cultivo perfecto para una doctrina que, en cualquier otro contexto histórico, habría merecido el olvido inmediato.

Conviene situar a Rand en su lugar. No fue una filósofa en ningún sentido riguroso del término. No dialogó seriamente con la tradición filosófica. No produjo categorías originales. No sometió sus premisas a examen crítico ni participó del debate académico de su tiempo. Fue una novelista con pretensiones doctrinarias y una propagandista con instinto narrativo. Que hoy se la discuta como pensadora no habla de su estatura intelectual, sino de la degradación del debate público. Su obra no se sostiene por su densidad teórica, sino por su función política: ofrecer a las clases dominantes y a sus aspirantes una justificación moral del lucro, de la crueldad y de la indiferencia social, envuelta en el ropaje de la razón y de la libertad.

No queda otra que el registro demoledor e impiadoso. Y no por capricho retórico, sino porque el objeto lo exige. Rand no es una intelectual que con buena fe intente comprender el mundo. Es una sociópata discursiva, una figura que necesita justificar filosóficamente los más bajos instintos humanos. No cumple una función intelectual. Cumple una función moral y política. Es la expresión más baja, más panfletaria y más abiertamente bárbara de la ideología liberal. Y el libertarismo que se nutre de ella no excluye al propio liberalismo de sus tendencias antisociales: el solipsismo, el individualismo metodológico, la naturalización de la desigualdad como destino. A cualquier intelectual serio, no solo a un marxista, la lectura de Rand le produce enojo e impaciencia. Si uno lee bibliografía libertaria y se indigna, es señal de salud intelectual. Pero, al mismo tiempo, para poder criticar seriamente a estos «pensadores» es necesario sumergirse en la ingrata tarea de revisar sus obras. Y entender que quizá, al igual que Milei y los libertarios en el gobierno, el objetivo específico es provocar, enojar y hacer caer la vara teórica. Son trampas intelectuales diseñadas para indignar al espíritu crítico. Si logran eso, buscan respuestas a su estatura. Buscan degradar el nivel del debate. Obligar a sus adversarios a bajar al barro de las falacias, los insultos y las simplificaciones. Y sin embargo, hay que responder.

Obras principales: el evangelio del yo

El corpus randiano se articula en dos registros: la ficción alegórica y el ensayo doctrinario. Ambos cumplen la misma función: dramatizar una ontología donde el individuo propietario aparece como héroe moral y el colectivismo como patología civilizatoria. No hay en Rand evolución intelectual significativa. Desde *We the Living* (1936) hasta *Philosophy: Who Needs It* (1982), la estructura es la misma. Lo que cambia es el grado de estridencia.

We the Living inaugura la matriz narrativa que Rand explotará durante toda su carrera: la equivalencia inmediata entre marxismo, colectivismo y totalitarismo. La novela presenta el régimen soviético como expresión lógica y necesaria de toda idea colectivista, sin mediación histórica alguna. No hay análisis de la formación del Estado soviético. No hay reconstrucción de las contradicciones de la transición posrevolucionaria. No hay examen de las condiciones materiales que produjeron ese régimen específico. Todo se reduce a una confrontación moral entre el individuo y el Estado, como si la historia fuera un teatro de sombras donde solo operan ideas abstractas. La URSS aparece como consecuencia directa del colectivismo, y con ello se inmuniza de antemano toda posible lectura emancipatoria del marxismo. Es un recurso eficaz para quien no quiere pensar. Para cualquier otro, una caricatura.

The Fountainhead (1943) introduce la figura del creador heroico: Howard Roark, el arquitecto que encarna la autenticidad contra la mediocridad del conformismo social. El conflicto se psicologiza por completo. Lo que en la realidad son tensiones entre clases, estructuras institucionales y relaciones de poder aparece aquí como un duelo de caracteres. Una lucha entre la voluntad del genio y la envidia de los parásitos. La arquitectura se abstrae de su inserción en el capital inmobiliario, del desarrollo urbano, de la financiación, de la fuerza de trabajo que levanta los edificios. El producto del arquitecto parece surgir de la pura creatividad, como si un rascacielos fuera la emanación de un alma bella y no el resultado del esfuerzo de cientos de obreros, ingenieros, inversores y decisiones políticas. Es la personalización del proceso de valorización del capital: el empresario schumpeteriano convertido en héroe romántico. Rand no analiza la producción. La mitifica.

Atlas Shrugged (1957), su obra cumbre, lleva esta lógica al paroxismo. Los «motores» de la sociedad, empresarios, inventores, capitalistas productivos, sostienen el mundo, y el retiro de estos titanes demuestra que sin ellos la civilización colapsa. Es la alegoría total del objetivismo: metafísica, epistemología, ética, política y estética condensadas en un melodrama de más de mil páginas. El concepto de clases sociales desaparece y es reemplazado por tipos morales. Productores contra saqueadores. Creadores contra parásitos. No hay capital contra trabajo, sino genio contra mediocridad. La propiedad privada de los medios de producción se naturaliza como extensión del yo creativo, y la explotación se evapora por arte de magia: el beneficio capitalista no es apropiación de trabajo ajeno, sino recompensa directa de la mente creadora. Es el mito del genio emprendedor elevado a filosofía de la historia. Un híbrido ideológico entre el marginalismo más vulgar y la novelística de aeropuerto.

En el plano ensayístico, *The Virtue of Selfishness* (1964) articula explícitamente la ética que subyace a las novelas: el egoísmo racional como única ética válida, el altruismo como raíz del colectivismo y de la tiranía. *Capitalism: The Unknown Ideal* (1966) cierra el sistema con la defensa del capitalismo laissez-faire como único orden moral y práctico, y con la demonización de toda forma de intervencionismo. *Introduction to Objectivist Epistemology* (1967) pretende fundar la epistemología del sistema. Defiende un realismo que se declara objetivo pero que opera, en la práctica, como clausura ideológica. Los conceptos reflejan la realidad tal cual es, y quien no lo vea así padece irracionalismo o misticismo. No hay sociogénesis de las categorías. No hay historicidad del conocimiento. No hay mediación social. Solo una mente racional contemplando un mundo dado. Es la epistemología perfecta para quien no quiere que se le discuta nada.

Presupuestos teóricos: anatomía de una impostura

El edificio objetivista descansa sobre un conjunto de presupuestos que Rand presenta como verdades evidentes y que, examinados con un mínimo de rigor, revelan su carácter ideológico. No

se trata de errores accidentales ni de limitaciones técnicas. Son operaciones deliberadas de ocultamiento. Naturalizaciones a medida de una clase social específica.

El primer presupuesto es la ontología individualista. El individuo como unidad moral y ontológica primaria, anterior y superior a la sociedad. Para Rand, la «sociedad» es una abstracción que no actúa. Solo existen individuos con intereses propios. Esta afirmación, que parece de sentido común, es en realidad una de las operaciones ideológicas más brutales del liberalismo. Lo que Rand llama «individuo» no es una constante antropológica. Es el sujeto burgués propietario, históricamente producido por relaciones mercantiles, disciplina laboral y aparato jurídico-estatal, proyectado hacia atrás como si fuera la esencia eterna del ser humano. Para el marxismo, el individuo es el «conjunto de relaciones sociales». No existe fuera de las condiciones materiales que lo producen. La figura randiana es una abstracción fetichizada que invisibiliza las condiciones de existencia del sujeto que pretende describir: propiedad, tiempo libre, educación, herencia, posición de clase. Cuando Rand dice «individuo», dice burgués. Cuando dice «humanidad», dice clase dominante.

El segundo presupuesto es el egoísmo racional como norma ética. Rand sostiene que el individuo debe perseguir su propio interés racional a largo plazo, y que todo sacrificio sistemático a favor de otros es inmoral. Esta operación cumple una función precisa: recodificar moralmente el conflicto de clases. La lucha por derechos sociales, la redistribución, las conquistas laborales, aparecen como agresión moral de «parásitos» contra productores. La explotación deja de ser un fenómeno estructural, la apropiación del plusvalor, para convertirse en un problema de carácter. Los que producen frente a los que mendigan. El egoísmo randiano disuelve la dimensión estructural de la dominación y la reemplaza por un juicio moral que, casualmente, siempre absuelve al capitalista y condena al trabajador. No es una ética. Es una coartada.

El tercer presupuesto es la naturalización de la propiedad privada. Para Rand, la propiedad privada, en particular la de los medios de producción, es un derecho básico derivado de la naturaleza humana. El hombre debe actuar para vivir, y los frutos de su acción le pertenecen por derecho natural. Se trata de una relectura del liberalismo lockeano llevada al absurdo. La apropiación legítima por «mezcla de trabajo» se extiende sin mediación alguna a la propiedad de fábricas, minas, bancos y corporaciones. Lo que en la historia real fue producto de la violencia, la expropiación, la acumulación originaria y la intervención permanente del Estado, aparece aquí como emanación espontánea de la creatividad individual. Rand transforma un arreglo histórico, contingente y violento en una necesidad metafísica. Y con ello, el Estado de bienestar, los impuestos progresivos y la regulación laboral quedan automáticamente descalificados como robo institucionalizado. La dominación de clase se vuelve invisible. Solo se ve libertad de contrato entre individuos formalmente iguales.

El cuarto presupuesto es la concepción del capitalismo como orden natural y moral. Rand no define el capitalismo como un modo de producción histórico, con sus crisis, su imperialismo, su desigualdad estructural, su explotación, sino como un sistema de derechos individuales y libre intercambio entre personas libres. Todo problema social se explica por desviaciones del capitalismo «puro»: regulación, estatismo, altruismo. El capitalismo realmente existente, con sus guerras, sus desposesiones y sus catástrofes, se declara «mixto» o «corrupto». Nunca estructuralmente problemático. Se construye así un horizonte normativo inalcanzable, el capitalismo «puro» que nunca existió, y se lo usa como contrafáctico permanente. Si la realidad no coincide con el modelo, la culpa es de la realidad. Es el truco más antiguo de la ideología: inmunizar la doctrina contra toda evidencia empírica.

El quinto presupuesto es la teoría del valor implícita. Rand no desarrolla una teoría del valor explícita, pero opera con una concepción subjetivista donde el valor se vincula a la creatividad

individual y a la utilidad percibida. No hay teoría del valor-trabajo. No hay plusvalía. No hay explotación. El beneficio capitalista es la recompensa directa del «creador», y la acumulación aparece como autoacumulación de mérito. La distinción entre propietario de medios de producción y trabajador asalariado se borra por completo. Ambos son «productores» que intercambian libremente. Esta operación no es un olvido. Es la condición de posibilidad de todo el sistema. Sin plusvalía no hay explotación. Sin explotación, el capitalismo se convierte en puro intercambio entre individuos libres. Es la economía política del cuento de hadas.

El sexto presupuesto, quizá el más revelador, es la concepción del Estado como agresor potencial. Para Rand, el Estado solo es legítimo como guardián de derechos individuales: policía, tribunales y defensa. Todo lo demás es usurpación, saqueo, tiranía. Se invisibiliza así el papel histórico del Estado en la constitución del capitalismo: la acumulación originaria, la infraestructura, la socialización de pérdidas, la disciplina laboral, la represión de movimientos obreros. El Estado no es una condensación de relaciones de clase, como lo analiza el marxismo, sino un agente separado que puede ser empleado correctamente o corrompido por ideas colectivistas. Es una teoría del Estado para niños. El Estado malo contra el individuo bueno. No sorprende que esta concepción prospere en contextos de profunda regresión intelectual.

El objetivismo como ideología: lo que Rand oculta

El objetivismo no es una filosofía. Es una ideología en el sentido más preciso del término. No busca comprender la realidad social, sino naturalizarla. Cada uno de sus presupuestos cumple una función específica: convertir las formas históricas del capitalismo, propiedad, mercado, contrato, individuo propietario, en datos eternos de la naturaleza humana. Y deslegitimar toda alternativa como irracional, inmoral o patológica.

La epistemología objetivista es el cerrojo del sistema. Al afirmar que los conceptos reflejan objetivamente la estructura de la realidad, Rand elimina de un plumazo la posibilidad de una crítica de las formas de conciencia. No hay ideología en su marco. Solo razón o irracionalidad. Pero esta pretendida objetividad opera, en la práctica, como blindaje contra toda impugnación. Quien cuestiona la propiedad, el mercado o el egoísmo no está proponiendo una interpretación alternativa. Está negando la realidad misma. Es un mecanismo de inmunización perfectamente circular: la realidad es como yo la describo, y quien diga lo contrario está contra la realidad. Kant, Hegel, Marx, toda la tradición crítica del pensamiento occidental, quedan reducidos a variantes del «misticismo» o del «anticonceptualismo». La historia del pensamiento se convierte en un campo de batalla entre la razón randiana y sus enemigos, que son, convenientemente, todos los demás.

Resulta particularmente grotesco el tratamiento que Rand dispensa al altruismo. En su marco, toda forma de solidaridad, de responsabilidad social, de preocupación por el otro, queda moralmente descalificada como «sacrificio». La madre que cuida a su hijo. El médico que atiende al enfermo sin buscar lucro. El vecino que ayuda al desvalido. Todos son, para Rand, o bien egoístas encubiertos que actúan por su propio placer, o bien víctimas de una moral destructiva. La reducción es tan brutal que delata su propia insuficiencia. Una ética incapaz de dar cuenta de los vínculos humanos más elementales no merece el nombre de tal. Es una filosofía para psicópatas bien vestidos. La justificación moral de la indiferencia ante el sufrimiento ajeno, presentada como racionalidad superior.

Y aquí aparece, inevitablemente, el carácter de clase del objetivismo. Rand no habla para la humanidad. Habla para el empresario, para el propietario, para el heredero que quiere disfrutar de su fortuna sin remordimiento ni impuesto. Su «hombre racional» no es el obrero, el campesino, la empleada doméstica ni el trabajador informal. Es el dueño de los medios de producción, el que vive

del trabajo ajeno y necesita una doctrina que lo absuelva. El egoísmo racional no es una ética universal. Es la moral del burgués universalizada por la fuerza del discurso. Cuando Rand dice que cada hombre debe vivir para sí mismo, omite señalar que algunos viven para sí mismos a costa de que millones vivan para ellos.

El legado de Rand: la barbarie como programa

La influencia de Rand no se mide en el terreno académico, donde fue y sigue siendo marginal, sino en el terreno político y cultural. Su impacto se despliega en las corrientes libertarias de derecha, en los think tanks promercado, en los discursos empresariales de Silicon Valley, en la retórica de la meritocracia y en la demonización sistemática del Estado social. No es casual que su resurgimiento se produzca en contextos de profunda reacción: la Guerra Fría, la contrarrevolución neoliberal de los ochenta y, más recientemente, la irrupción libertaria en Argentina.

El Ayn Rand Institute, fundado por Leonard Peikoff, perpetúa el culto con la rigidez de una secta. Adherentes que repiten las fórmulas sin variación. Excomuniones ideológicas. Control doctrinario. Nathaniel Branden, su discípulo más cercano y amante durante años, fue expulsado del movimiento cuando la relación personal se deterioró. Un episodio que revela, con precisión casi literaria, la lógica profunda del objetivismo. La doctrina del egoísmo racional, aplicada a las relaciones personales, produce exactamente lo que cabría esperar: manipulación, control y descarte del otro cuando deja de ser útil. Rand vivió como predicó, y el resultado no fue la grandeza del espíritu humano, sino la mezquindad más ordinaria.

En Argentina, el fenómeno Milei ha devuelto a Rand al centro de un debate que no merece tenerla. Pero quizá esa sea precisamente la función: degradar el nivel del debate público, reemplazar el análisis por el eslogan, sustituir la complejidad del mundo social por la fábula del individuo heroico contra el Estado parasitario. Rand, como Mises, como Rothbard, no produce conocimiento. Produce consignas. Su obra no ilumina la realidad. La oculta bajo una capa de moralina individualista que permite al poderoso sentirse víctima y al explotado sentirse culpable.

Desde una perspectiva marxista, pero también desde cualquier tradición intelectual seria, liberal, republicana, comunitarista, socialdemócrata, el objetivismo no resiste el menor examen. Sus presupuestos ontológicos son insostenibles. Su epistemología es circular. Su ética es una petición de principio. Su filosofía política, una caricatura. Rand no pertenece a la historia de la filosofía. Pertenece a la historia de la propaganda. Y si hoy ocupa un lugar en el debate, no es por la fuerza de sus ideas, sino por la debilidad de las resistencias que debieron haberla relegado al lugar que le corresponde: el polvo y el olvido.

Queda, no obstante, una pregunta que atraviesa toda esta empresa crítica. ¿Por qué dedicar tiempo y energía a desmontar un pensamiento tan evidentemente frágil? La respuesta es doble. Por un lado, porque la fragilidad teórica no impide la eficacia política. Una doctrina puede ser intelectualmente nula y, al mismo tiempo, devastadoramente efectiva como instrumento de dominación. Por otro lado, porque la indignación que produce la lectura de Rand, y de todo el corpus libertario, es, en última instancia, una forma de dignidad intelectual. Enojarse con la barbarie no es perder la compostura. Es la reacción sana de una conciencia que se niega a aceptar que la crueldad sea presentada como virtud y la ignorancia como sabiduría. Si hay que bajar al barro, se baja. Pero sin olvidar nunca que el barro no es nuestro terreno, y que la tarea, por ingrata que resulte, sigue siendo necesaria.

7. Murray N. Rothbard, el filósofo del sadismo

El sistema llevado hasta el abismo

Murray Newton Rothbard (1926–1995) fue un economista, propagandista y filósofo político estadounidense que dedicó su vida a construir la radicalización más extrema del liberalismo contemporáneo: el anarcocapitalismo. Nacido en el Bronx, hijo de inmigrantes judíos polacos, se formó en la Universidad de Columbia bajo la influencia de Ludwig von Mises, de quien heredó la praxeología y a quien superó en una sola dimensión: la capacidad de llevar cada premisa hasta su consecuencia más absurda. Donde Mises se detenía en el Estado mínimo, Rothbard seguía de largo. Donde Mises conservaba cierta cautela retórica, Rothbard la abandonaba con el entusiasmo de quien marcha hacia el precipicio del sentido común precisamente para arrojarlo al vacío. El resultado no fue una filosofía más profunda, sino un dogmatismo disfrazado de teoría política: conclusiones decididas de antemano, revestidas con la solemnidad del método deductivo. Todo ello surge menos de un anhelo de pensar que de un odio persistente hacia toda forma de pensamiento que reconozca mediaciones, historia o totalidad.

Hay formas limpias de sadismo. Algunas se escriben con bibliografía. Se pronuncian en congresos. Se citan como autoridad. Rothbard pertenece a esa estirpe: la de quienes construyen doctrinas enteras para transformar la crueldad en principio y la desigualdad en destino, y consiguen que una teoría funcione como coartada.

Conviene, antes de entrar en materia, fijar coordenadas. Rothbard no fue un pensador marginal por accidente. Lo fue por mérito propio. Su obra no ingresó en el debate académico serio de la filosofía política ni de la economía. No dialogó con Rawls. No se midió con Keynes en el terreno empírico. No confrontó seriamente las tradiciones que pretendía refutar. Operó desde los márgenes del Mises Institute, rodeado de acólitos irreflexivos, publicando en circuitos endogámicos y construyendo un sistema cerrado sobre sí mismo con la perfección formal de una telaraña. Que hoy se lo cite como autoridad, sobre todo en contextos de retroceso cultural como el argentino, es un dato sociológico antes que intelectual. No revela la vigencia de su pensamiento. Revela la magnitud del vacío que lo hace posible.

A esta altura de la serie, el lector ya sabe que la crítica de estos autores exige una dureza que no es gratuita. Con Rothbard el problema se agrava, porque su sistema posee una coherencia interna que puede confundirse con rigor. No lo es. Es la coherencia del delirio bien organizado. Examinando la obra libertaria, uno parece tentado a decir que no puede empeorarse. Rand había reducido la sociedad a una épica adolescente del egoísmo. Mises había convertido la economía en una metafísica del mercado. Pero la obra de Rothbard es la demostración de lo contrario. Allí donde sus predecesores todavía conservaban algún resto de prudencia, alguna vacilación ante el ridículo o el espesor de la historia, Rothbard avanza. Toma cada premisa libertaria y la empuja hasta el punto en que deja de parecer una teoría para convertirse en una parodia involuntaria de sí misma. Rothbard no busca comprender. Busca deducir. Y lo que deduce está decidido de antemano. Es un autor que convierte la conclusión en premisa y luego se felicita por la solidez de la argumentación. Un escolástico sin Dios que ha reemplazado la teología por la propiedad privada.

Lo que otros filósofos pasaron siglos buscando, el sentido, el bien, la verdad, el fundamento, la unidad, la libertad, el ser, nada de eso importa. Rothbard lo resume todo en unas cuantas recetas

cerradas. Cree de verdad que encontró la quintaesencia del hombre. Cree de verdad que sus conclusiones, sus fórmulas, dan en la tecla. Además de perverso, es negligente.

Obras principales: el catecismo del propietario absoluto

El corpus rothbardiano es vasto, repetitivo y monotemático. Se organiza en tres registros: la economía praxeológica, la ética iusnaturalista y la historia revisionista. Los tres convergen en un único punto: demostrar que el mercado es el orden natural de la humanidad y que el Estado es su enemigo ontológico. No hay en Rothbard matices, concesiones ni evolución significativa. Lo que hay es una obstinación sistemática por deducir el mundo entero a partir de dos o tres axiomas y declarar ilegítimo todo lo que no encaje. No explica la realidad. Se la inventa.

Man, Economy, and State (1962), junto con su apéndice *Power and Market*, constituye el intento de reconstruir toda la ciencia económica sobre la base de la praxeología miseana. La acción humana como axioma. La preferencia subjetiva como fundamento del valor. El mercado como proceso coordinador espontáneo. El Estado como perturbación sistemática. Todo se deduce. Nada se verifica. La economía deja de ser una ciencia con vocación explicativa y se convierte en un ejercicio de lógica formal aplicada a un sujeto que no existe: el individuo racional, aislado, propietario, calculador, sin historia, sin clase, sin condicionamientos estructurales. Es la praxeología de Mises llevada un paso más allá. Pero no un paso hacia la realidad, sino un paso más lejos de ella.

En *The Ethics of Liberty* (1982), Rothbard construye lo que considera el fundamento moral definitivo del libertarismo. El punto de partida es la autopropiedad: cada individuo es dueño exclusivo de su cuerpo. De ahí se deduce la apropiación originaria: quien transforma un recurso sin dueño adquiere título legítimo sobre él. Y de ahí se deduce el principio de no agresión: la única prohibición moral es iniciar fuerza contra persona o propiedad. Todo lo demás es legítimo. Todo. También la compraventa de órganos, la posibilidad de vender niños, la legitimidad de contratos de esclavitud voluntaria, la comercialización irrestricta del propio cuerpo y toda forma de humillación o subordinación siempre que pueda presentarse como consentida. El sistema aparenta una elegancia formal impecable y posee una ceguera histórica absoluta. La propiedad privada de los medios de producción aparece como corolario natural de la autopropiedad, como si las fábricas, las minas y los latifundios hubieran surgido de actos pacíficos de apropiación individual y no de siglos de violencia, expropiación, conquista colonial y acumulación originaria. Rothbard no ignora esta historia. La borra.

For a New Liberty (1973) traduce el sistema en programa político. Privatización de la policía, de los tribunales, de las calles, de la educación, de la salud. Abolición de impuestos, regulaciones, licencias, controles. El Estado no se reforma. Se elimina. La lógica es implacable dentro de sus propios términos y completamente delirante fuera de ellos. Rothbard propone, con la seriedad de un ingeniero, un mundo donde la justicia se compra en el mercado y la seguridad se contrata como un servicio. Que los pobres no puedan acceder a ninguna de las dos no parece constituir un problema. No es un descuido. Es el programa. Todo es posible en nombre de la libertad, excepto tocar la propiedad.

Anatomy of the State (1974), un ensayo breve pero revelador, condensa la teoría rothbardiana del Estado. El Estado no representa el interés general. No es una mediación histórica. No es expresión de relaciones de clase. Es, lisa y llanamente, una banda de ladrones que ha conseguido legitimarse. Una organización parasitaria que vive de la expropiación fiscal de los productores privados. La distinción fundamental no es entre capital y trabajo, sino entre Estado y sociedad civil. Los explotadores no son los dueños de los medios de producción. Son los burócratas, los políticos, los funcionarios. Rothbard invierte el eje del conflicto social con una audacia que solo es posible desde

la ignorancia deliberada. Y con ello ofrece a la clase propietaria el regalo teórico más valioso: la invisibilización completa de su posición de dominio.

Los libertarios, cuando llegan al gobierno, son en este punto perfectamente coherentes. Si el Estado es una banda de ladrones, no quieren abolirlo de verdad. Quieren ser ellos quienes se apropien del botín. No sorprende que, en Argentina, Milei declare que el Estado es una asociación criminal. Detrás de la denuncia se esconde una confesión involuntaria: no quieren terminar con el saqueo, quieren administrarlo. No quieren destruir al Estado, quieren encabezar su dirección para beneficiarse del pillaje. El mensaje implícito es de una sinceridad brutal: sí, el Estado es una asociación criminal, y ahora nos toca conducirla a nosotros.

En *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought* (1995), Rothbard reescribe la historia del pensamiento económico como una novela de buenos y malos. Los escolásticos tardíos y los protosubjetivistas son los héroes. Adam Smith es el traidor que desvió la economía hacia el objetivismo. Marx es el villano final. La teoría del valor-trabajo es un error cognitivo. La plusvalía, una fantasía. La tradición austriaca aparece como culminación natural de un desarrollo que comienza en la Escuela de Salamanca. Es historiografía teleológica en estado puro. Rothbard no reconstruye el pasado. Lo coloniza.

Se lee a Rothbard con una mezcla de asombro y pudor ajeno. El discurso es tan evidentemente desconectado de la realidad humana que el cuerpo reacciona con una mezcla de carcajada contenida y de vergüenza. Es la filosofía del lucro cruzada con el teatro del ridículo. Solo que Rothbard no lo sabe. No tiene sentido del ridículo. Y tampoco del humor. Porque el lucro no necesita de la risa.

Presupuestos teóricos: el blindaje perfecto

El sistema rothbardiano descansa sobre presupuestos que se presentan como evidencias y funcionan como dogmas. Cada uno cumple una función precisa en el edificio. No son errores. Son operaciones. El sistema entero no piensa para comprender, sino para blindar.

El primer presupuesto es el axioma de la acción. Todo individuo actúa intencionalmente, seleccionando medios escasos para alcanzar fines valorados subjetivamente. De ahí se deducen las leyes de la economía. El problema es doble. Por un lado, la definición excluye por decreto todo lo que no encaje: hábitos, automatismos, conductas bajo coerción, decisiones irracionales, compulsiones. Por otro lado, del axioma no se sigue lo que Rothbard pretende que se siga. De la constatación trivial de que los individuos eligen medios para fines no se deduce la superioridad del mercado, la ilegitimidad del Estado ni la imposibilidad del socialismo. El salto es contrabando ideológico puro. Y Rothbard lo sabe, porque blindar su sistema contra toda verificación empírica. La praxeología no se somete a la historia. La precede. No se corrige por la experiencia. Se impone sobre ella. Es un castillo de cartas blindado por la fe. Una teoría que no puede perder nunca deja, por definición, de ser científica.

El segundo presupuesto es la autopropiedad como fundamento ético. Cada individuo es dueño de sí mismo, y de ahí se deriva un código completo de derechos. La operación es ingeniosa y tramposa a partes iguales. Parte de una intuición que parece razonable, la soberanía sobre el propio cuerpo, y la extiende sin mediación alguna a la propiedad de recursos externos, de medios de producción, de tierra y de capital. El «yo» propietario de su cuerpo se convierte, por arte de deducción, en el capitalista propietario de una fábrica. Y allí aparece uno de los errores filosóficos más persistentes de la modernidad tardía: la idea de que «mi cuerpo es mío» constituye un fundamento suficiente para pensar la condición humana. Rothbard la lleva hacia la propiedad absoluta. Ciertas corrientes posmodernas y woke la llevan hacia la identidad absoluta. Pero el punto de partida es el mismo: un

individuo concebido como mónada soberana, autosuficiente, desligada de toda historia, de toda comunidad, de toda relación. Lo que une a extremos aparentemente opuestos es el mismo solipsismo liberal llevado hasta sus últimas consecuencias. El sujeto ya no es un ser entre otros, producido por vínculos, lenguaje, cultura e historia. Es una pequeña isla que se posee a sí misma y cree que esa posesión basta para explicar el mundo.

Y la distribución resultante, por desigual que sea, queda automáticamente legitimada: si no hubo agresión, hubo justicia. La violencia histórica de la acumulación originaria, los cercamientos, la colonización, la esclavitud, la expropiación de comunidades enteras: todo eso desaparece del marco. No porque Rothbard lo desconozca, sino porque su sistema está construido para que no importe.

El tercer presupuesto es la ontología dualista Estado-sociedad. Para Rothbard, el Estado y la sociedad civil son entidades antagónicas. La sociedad es el ámbito de la cooperación voluntaria entre propietarios. El Estado es el aparato que parasita esa cooperación mediante la coacción fiscal. Esta distinción cumple una función ideológica precisa: desplazar el eje del conflicto social. La línea de antagonismo ya no pasa entre capital y trabajo, entre propietarios de medios de producción y asalariados, entre explotadores y explotados. Pasa entre Estado y mercado. Entre burócratas y emprendedores. Entre «saqueadores» políticos y «productores» privados. Es una inversión que permite al capitalista presentarse como víctima y al trabajador que reclama derechos como cómplice del saqueo estatal. La explotación no desaparece del vocabulario rothbardiano. Se desplaza. Y al desplazarse, se vuelve funcional al poder que pretende no ver.

El cuarto presupuesto es la naturalización del mercado. Rothbard trata el mercado como forma natural y universal de coordinación humana, válida en cualquier contexto histórico. Donde no hay coacción, hay mercado. Donde hay mercado, hay libertad. La forma mercantil deja de ser una configuración histórica específica del capitalismo para convertirse en la gramática eterna de la acción humana. El fenicio del 1200 a.C. y el especulador financiero del siglo XXI comparten, según esta lógica, la misma naturaleza. Son el mismo sujeto operando bajo las mismas leyes. La historia no produce formas sociales distintas. Solo grados variables de interferencia estatal sobre un orden que, en esencia, no cambia. Es la eliminación de la historicidad como condición de posibilidad de todo el sistema. Lo que Rothbard presenta como naturaleza humana es apenas una proyección de sus propias pulsiones sobre el conjunto de la especie.

El quinto presupuesto es la teoría de clases invertida. Rothbard construye una noción de clase que no se funda en la relación con los medios de producción, sino en la relación con el Estado. La clase dominante no es el capital. Es la coalición formada por políticos, burócratas y grupos de interés que capturan el aparato estatal para redistribuir coercitivamente la riqueza producida por el mercado. La clase explotada no es el proletariado. Son los contribuyentes, los empresarios, los «productores». Esta inversión es la pieza maestra del dispositivo ideológico rothbardiano. Permite hablar de explotación sin hablar de plusvalía. Permite denunciar el parasitismo sin cuestionar la propiedad privada. Permite ofrecer al capitalista una narrativa en la que él es la víctima y el Estado su opresor. Es, en términos estrictos, una teoría de clases diseñada para ocultar las clases.

Rothbard y el marxismo: la incompatibilidad de fondo

La confrontación con el marxismo no es para Rothbard un ejercicio intelectual. Es una obsesión. Dedicó a Marx más páginas de las que dedicaría un pensador que realmente lo considerase irrelevante. En *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, la teoría del valor-trabajo se presenta como un error lógico, no como una categoría crítica de la forma social capitalista. La plusvalía se descarta como fantasía. La explotación se redefine como parasitismo fiscal. Y la totalidad social, la categoría que articula el pensamiento marxista, se declara inexistente.

Pero la incompatibilidad es más profunda que una discrepancia sobre el valor. Es ontológica. Para el marxismo, el individuo es el conjunto de relaciones sociales. No existe fuera de las condiciones materiales que lo producen. Para Rothbard, el individuo es una entidad presocial, dotada de autopropiedad y fines subjetivos, que entra en relaciones contractuales por decisión soberana. Son dos concepciones del ser social que no admiten síntesis. Donde Marx ve una totalidad estructurada por relaciones de producción, Rothbard ve una agregación de acciones individuales coordinadas por precios. Donde Marx ve formas históricas específicas, Rothbard ve expresiones universales de la naturaleza humana. Donde Marx ve explotación estructural, Rothbard ve intercambio voluntario perturbado por el Estado.

Esta incompatibilidad explica por qué Rothbard necesita borrar la historia. Su sistema solo funciona si se presupone que la propiedad capitalista es legítima, que el mercado es natural y que el Estado es un intruso. Si se introduce la acumulación originaria, los cercamientos, la colonización, la violencia fundacional del capitalismo, el edificio se derrumba. No porque sea lógicamente inconsistente dentro de sus axiomas, sino porque sus axiomas no describen el mundo. Describen una fantasía.

El legado de Rothbard: la utilidad del delirio

La influencia de Rothbard no se mide en el terreno académico o teórico, donde fue, sigue, y esperemos que siga siendo, irrelevante, sino en el terreno político. Su arsenal conceptual, impuestos como robo, Estado como parásito, la Fed como origen de todas las crisis, se ha integrado en el discurso de think tanks, partidos libertarios y sectores de la derecha estadounidense y latinoamericana. El Mises Institute perpetúa su legado con la eficiencia de una franquicia ideológica. En Argentina, su nombre circula con la naturalidad de quien ha sido leído poco y citado mucho.

Su conexión con movimientos paleolibertarios en los años ochenta y noventa, articulando libertarismo de mercado con conservadurismo cultural, revela además una dimensión que sus admiradores prefieren silenciar. Rothbard no fue solo un teórico del mercado. Fue un estratega político que entendió que el libertarismo necesitaba alianzas con la derecha dura para ser políticamente viable. El resultado fue una confluencia entre antiestatismo económico y reacción cultural que hoy se manifiesta con claridad en movimientos como el de Milei.

Y lo más perturbador es que muchos los celebran. Porque ofrecen algo que, en tiempos de caos, tiene un extraño atractivo: la promesa de que no hay que deberle nada a nadie, de que la culpa es un invento, de que el dolor del otro no compromete, de que la supervivencia egoísta no es solo legítima sino virtuosa. En un mundo sobrecargado de demandas, esa oferta seduce.

El balance final no requiere demasiada elaboración. El sistema rothbardiano se presenta como un edificio imponente, pero es un espejismo: un gigante con pies de barro. Su ontología desconoce la historia. Su epistemología se inmuniza contra los hechos. Su ética deduce lo que necesita demostrar. Su teoría del Estado, una caricatura. Y su teoría de clases, una inversión deliberada diseñada para proteger al capital de toda crítica. En el fondo, todo el objetivismo rothbardiano es una confesión recubierta de axiomas.

Si Rand es la novelista del egoísmo, Rothbard es su notario: el que levanta acta, con pretensión de rigor jurídico, de una doctrina cuya función nunca fue explicar el mundo sino impedir que se lo transforme. Que su obra circule hoy como pensamiento serio no indica que lo sea. Indica que la vara del debate público ha descendido lo suficiente como para que la mera sistematicidad se confunda con la inteligencia. Y hay, además, algo singularmente degradante en la tradición que lo

rodea. No es habitual que una corriente intelectual se empobrezca de manera tan visible con cada uno de sus epígonos. De Hayek a Rothbard, y de Rothbard a sus acólitos contemporáneos, lo que se observa no es una evolución sino una descomposición. Pocas tradiciones consiguen que cada nuevo representante sea una versión más rudimentaria, más fanática y más empobrecida de sus inspiraciones originales: una imagen cada vez más degradada de un punto de partida que ya era, en sí mismo, profundamente defectuoso.

¿Por qué, entonces, tomarse el trabajo? No por respeto intelectual al adversario. Rothbard no lo merece. Sino porque el silencio frente a la impostura organizada es una forma de complicidad. Y porque cada vez que una doctrina bárbara se instala sin réplica, el espacio para pensar con seriedad se contrae un poco más. La crítica no cambia al criticado. Pero defiende el terreno desde el cual es posible pensar.

8. Hans-Hermann Hoppe, el aristócrata sin aristocracia

El heredero que repite al ancestro

Hans-Hermann Hoppe (1949) es un filósofo, economista y teórico político alemán, formado en Frankfurt bajo la órbita de Jürgen Habermas, emigrado a los Estados Unidos a comienzos de los años ochenta y consolidado allí como discípulo dilecto de Murray Rothbard. Profesor en la Universidad de Nevada en Las Vegas hasta su retiro, fundador de la Property and Freedom Society, figura central del Mises Institute, Hoppe representa la cuarta generación austríaca: la que ya no tiene la coartada de los pioneros, ni la del refugiado político, ni la del rebelde académico. Llegó al edificio austríaco cuando este ya estaba construido, recorrió sus habitaciones y, en lugar de cuestionar la arquitectura, se dedicó a tapiar las salidas.

Esto importa, porque el caso Hoppe ilumina un fenómeno que la serie viene rastreando sin nombrarlo del todo. En toda tradición intelectual seria, las generaciones discuten con sus maestros. Hegel corrige a Kant. Marx invierte a Hegel. Lukács relee a Marx. Adorno discute con Lukács. Cada eslabón aporta una densidad nueva, expone los límites del anterior, abre frentes inéditos. La conversación intergeneracional produce teoría. En la tradición libertaria esto no ocurre. Y no ocurre por una razón estructural: las fallas filosóficas están en el origen, no en el desarrollo. Cuando los presupuestos fundacionales son falsos, las generaciones posteriores no pueden corregir ni profundizar. Solo pueden repetir, ornamentar o radicalizar. Hoppe hace las tres cosas a la vez. La consecuencia es previsible. Su obra reproduce, con vocabulario actualizado y aparato kantiano-habermasiano, los mismos errores ontológicos de Menger, las mismas inmunizaciones epistemológicas de Mises y la misma teoría de clases invertida que Rothbard ya había articulado tres décadas antes. Lo único genuinamente propio que Hoppe agrega es el elemento etnonacionalista. Y eso, lejos de ser un avance, es un retroceso brutal hacia formas de pensamiento que la modernidad creía haber dejado atrás.

Hay, sin embargo, una particularidad que conviene anotar desde el comienzo, porque será el hilo que recorre toda esta crítica. Cuando Hoppe abandona la praxeología y se mide con Habermas, con Apel, incluso con Marx, su nivel intelectual sube automáticamente. Su ensayo «Marxist and Austrian Class Analysis», publicado en los años noventa, contiene una afirmación que sus seguidores prefieren olvidar: que el núcleo duro de la teoría marxista de clases es «esencialmente correcto». Es una confesión involuntaria. Una grieta en el edificio. Hoppe siente, sin poder admitirlo del todo, que el aparato libertario carece de potencia explicativa para dar cuenta de la

dominación, y necesita pedirle prestada esa potencia precisamente al adversario que más detesta. La operación es transparente: tomar el esqueleto crítico de Marx, vaciarlo de su contenido material y rellenarlo con anti-estatismo. Pero la confesión queda. Y esa confesión revela algo que ningún austríaco antes había estado dispuesto a verbalizar: que sin Marx, la teoría de clases libertaria no se sostiene siquiera como caricatura.

Obras principales: la repetición sistemática

El corpus hoppeano se ordena en tres líneas que se entrelazan: la fundamentación epistemológica de la praxeología, la ética de la propiedad privada y una teoría política e histórica del declive desde la aristocracia hacia la democracia. Las tres convergen en el mismo punto al que ya habían llegado Mises y Rothbard. La diferencia es de envoltorio, no de sustancia.

Handeln und Erkennen (1976), su primera obra, escrita en alemán y nunca traducida al inglés en versión completa, establece el andamiaje epistemológico del sistema. Hoppe sostiene que existe una conexión necesaria entre la acción humana intencional y las estructuras del conocimiento, y que la praxeología revela verdades sintéticas a priori sobre la acción que no requieren verificación empírica. El gesto es exactamente el de Mises, con un barniz kantiano que pretende dotarlo de respetabilidad académica continental. La operación, sin embargo, es la misma: postular un sujeto transhistórico, el individuo actuante, y derivar de él leyes universales. Lo que Mises hizo en *Human Action*, Hoppe lo repite con citas de Kant. La actualización es estilística. La estructura argumental, idéntica.

En *Kritik der kausalwissenschaftlichen Sozialforschung* (1983), Hoppe extiende este aparato hacia una crítica del positivismo y de la sociología empírica. Las ciencias sociales que buscan correlaciones estadísticas, sostiene Hoppe, confunden regularidades históricas con leyes genuinas, cuando las únicas leyes válidas son las que se deducen apriorísticamente de la categoría de acción. Aquí también la jugada es defensiva: blindar el sistema austríaco contra cualquier impugnación que apele a la evidencia histórica. Si la historia contradice la teoría, peor para la historia. La operación de Mises queda intacta.

A Theory of Socialism and Capitalism (1988) es la obra donde Hoppe consolida su aparato propio. Define socialismo y capitalismo no como modos de producción históricamente determinados sino como tipos ideales de régimen de propiedad. Socialismo es cualquier sistema donde el control sobre los recursos lo ejerce alguien distinto del propietario originario o de quien lo recibió por transferencia voluntaria. Capitalismo es el orden donde la propiedad privada y los contratos voluntarios rigen sin restricciones. La maniobra es de un alcance considerable. Bajo esta definición, la socialdemocracia escandinava, la URSS, el New Deal, el laborismo británico y el peronismo son todos «socialismos». La diferencia sería de grado, no de naturaleza. Es la disolución analítica de un siglo de historia política bajo una sola etiqueta. Lo que para cualquier pensador serio sería una pérdida catastrófica de capacidad explicativa, para Hoppe es una victoria conceptual.

The Economics and Ethics of Private Property (1993) introduce lo que Hoppe considera su contribución más original: la ética de la argumentación. La tesis es la siguiente. Cualquier intento de argumentar racionalmente presupone la auto-propiedad y el respeto mutuo a la integridad física de los participantes. Por lo tanto, negar la propiedad privada implicaría una contradicción performativa, ya que el acto mismo de negarla la presupone. El argumento pretende ser ingenioso, pero solo es falaz. Intenta ser ingenioso porque toma prestada la estructura formal de la pragmática trascendental de Habermas y Apel, y la moviliza para fines exactamente opuestos a los de sus autores originales. Es falaz porque confunde dos órdenes radicalmente distintos: las condiciones formales del acto de hablar y las normas sustantivas que regulan la propiedad de los medios de

producción. Que para argumentar yo necesite no ser agredido físicamente en el momento de argumentar no implica, en absoluto, que yo tenga derecho natural a poseer una fábrica. El salto entre auto-propiedad corporal y propiedad privada de los medios de producción es exactamente el mismo salto fraudulento que Rothbard había hecho una década antes. Hoppe lo reviste de filosofía. El truco, sin embargo, es el mismo.

Economic Science and the Austrian Method (1995) cierra el círculo metodológico. La economía es pura praxeología, deducción a priori desde la categoría de acción. La evidencia empírica solo ilustra, no testea. Es la inmunización completa. Una teoría que se declara incorregible por la experiencia no es una teoría científica. Es una religión.

Y finalmente, *Democracy: The God That Failed* (2001), su obra más conocida y la que mayor influencia política ha tenido en círculos de derecha radical. Aquí Hoppe articula su lectura histórica. La transición de la monarquía hereditaria a la democracia de masas constituye, sostiene, un proceso de «descapitalización» y degradación civilizatoria. Los monarcas, como propietarios privados del Estado, tendrían incentivos de largo plazo para preservar el capital social acumulado. Los políticos democráticos, meros administradores temporales, tendrían incentivos de corto plazo para saquear. La conclusión es doble: la democracia es peor que la monarquía, y la única alternativa coherente es el orden natural anarcocapitalista, una red de comunidades cerradas de propietarios privados, agencias de seguridad en competencia y exclusión sistemática de quienes no compartan los valores de la comunidad. Es decir: pobres, inmigrantes y disidentes. La nostalgia aristocrática se cruza aquí con un programa de ingeniería social etnicista que ningún liberal clásico habría firmado.

Conviene leer ese libro por lo que es y no por lo que dice ser. En el fondo, Hoppe ensaya una justificación filosófica del totalitarismo. Si uno reemplaza la palabra «monarca» por la palabra «dictador», el argumento funciona exactamente igual: el gobernante democrático estaría naturalmente orientado a producir las condiciones para ser reelecto, por lo cual la solución consistiría, simplemente, en que alguien gobierne para siempre. La premisa de los incentivos de largo plazo, llevada a su extremo lógico, no conduce a la monarquía hereditaria. Conduce al gobernante eterno. Y aquí asoma lo que toda la tradición libertaria oculta detrás del lenguaje de la libertad: los libertarios son fascistas que no se animan a decirlo. Como decirlo tendría un costo inmediato, estiran el vocabulario liberal hasta convertirlo en una pátina protectora. Hablan de propiedad cuando piensan jerarquía, hablan de orden natural cuando piensan exclusión, hablan de comunidades voluntarias cuando piensan segregación. La traducción es sencilla. Solo hay que aprender el código.

Presupuestos teóricos: el mismo edificio con otra fachada

Bastará un examen sumario para mostrar que los presupuestos hoppeanos no aportan nada nuevo respecto del corpus austríaco previo. Lo que aportan es la ilusión de novedad mediante el préstamo de vocabulario filosófico continental. Veamos los puntos uno por uno.

El primer presupuesto es el axioma de la acción. Aquí no hay ninguna originalidad. Es Mises, traducido al kantismo. La acción humana intencional como categoría fundamental de la cual se deducen leyes universales. Las críticas que esta serie ya formuló a Mises se aplican íntegramente a Hoppe. La definición excluye por decreto todo aquello que no encaje, hábitos, automatismos, conductas bajo coerción estructural, decisiones afectivas. Y del axioma no se sigue nada de lo que Hoppe pretende deducir. La operación, aunque lisérgica, es así de simple: los individuos eligen medios para sus fines, que son siempre egoístas, ergo el socialismo es imposible. Es como decir que las ballenas azules comen plancton, ergo el cambio climático es un invento del progresismo. El paso

entre el axioma y las conclusiones es contrabando, y contrabando de la peor especie: el que se disfraza de lógica.

El segundo presupuesto es la propiedad privada como derecho natural derivado de la apropiación originaria y del homesteading. Es Locke leído a través de Rothbard, sin modificación sustantiva. La operación consiste en partir de una intuición plausible, que cada cual es soberano sobre su cuerpo, y extenderla por extrapolación lógica a la propiedad de los medios de producción. El salto es injustificable, pero Hoppe no lo discute. Lo presupone. Y lo presupone porque sin ese salto el sistema entero se derrumba.

Conviene aquí marcar una distinción que no suele hacerse y que ilumina la estructura común del solipsismo contemporáneo. A diferencia del progresismo woke, que también sostiene que cada individuo es soberano de su propio cuerpo, los libertarios introducen una condición decisiva: si el individuo es propietario, posee su cuerpo, y si no lo es, su cuerpo puede convertirse en propiedad de otros. La auto-propiedad deja de ser un derecho universal y pasa a ser una función del estatus patrimonial. De ahí se sigue, con la frialdad del silogismo, lo que en otros artículos de esta serie ya hemos visto: venta de órganos, tráfico de niños, servidumbre voluntaria, mercados de cualquier cosa que pueda contractualizarse, ley del más fuerte sostenida por el lenguaje del consentimiento. Son los sueños húmedos del libertarismo. Y Hoppe, lejos de corregir esta deriva, la legitima por la vía filosófica más sofisticada disponible.

El tercer presupuesto es la ética de la argumentación, y aquí, como dijimos, hay algo más: una operación intelectual genuinamente sofisticada, aunque equivocada. Hoppe se mide con Habermas, lee a Apel, intenta producir una fundamentación última para la ética libertaria. El esfuerzo es real. Y el resultado, paradójicamente, eleva el nivel de la discusión. Cuando Hoppe argumenta contra la pragmática trascendental, está discutiendo en un plano donde Mises jamás se aventuró y donde Rothbard era incompetente. Pero el resultado final es una falla técnica. La ética de la argumentación no demuestra lo que pretende demostrar. Demuestra, a lo sumo, que existen condiciones formales mínimas para que una conversación racional tenga lugar. De ahí no se deduce ningún régimen sustantivo de propiedad. La distancia entre la condición pragmática del diálogo y la legitimidad histórica de la propiedad privada de los medios de producción es exactamente la misma que separa el hecho de respirar del hecho de poseer un yacimiento de litio. Hoppe la salva por decreto. Y eso, dicho con todas las letras, es trampa.

El cuarto presupuesto es la teoría de clases reorientada. Aquí aparece el momento más revelador del sistema. Hoppe declara abiertamente que el núcleo duro de la teoría marxista de clases es esencialmente correcto. La historia es lucha de clases entre explotadores y explotados, hay una clase que vive del trabajo de la otra, hay extracción de excedente. Hasta acá, podría pensarse, una conversión inesperada. Pero no. Hoppe acepta el esqueleto crítico de Marx para inmediatamente vaciarlo. La teoría del valor-trabajo es descartada como error. La plusvalía, declarada inexistente. La explotación se redefine: el explotador no es el capitalista, es el Estado. La clase explotada no es el proletariado, son los productores netos. El gesto es el mismo que ya habíamos identificado en Rothbard, pero Hoppe lo radicaliza. Toma la potencia analítica de Marx, le quita la categoría que la sostiene, y la reorienta contra el aparato fiscal. El resultado es una teoría de clases sin teoría del valor. Una crítica de la explotación que protege a los explotadores.

Aquí conviene detenerse. Que Hoppe sienta la necesidad de pedirle prestado a Marx el lenguaje de la lucha de clases revela una verdad que ningún libertario admitirá. La tradición austríaca, por sí sola, no tiene categorías para pensar la dominación. Tiene categorías para pensar el intercambio voluntario y la perturbación estatal. Pero la dominación, como fenómeno estructural, le resulta inaccesible. Y Hoppe, que es algo más lúcido que sus predecesores, lo intuye. Por eso busca a Marx.

La concesión es involuntaria, pero está. Y ahí está también el límite del sistema: cuando necesita pensar el poder, debe abandonar su propio aparato e importar el del enemigo.

El quinto presupuesto es la nostalgia aristocrática. Aquí Hoppe abandona toda pretensión austríaca clásica y se entrega al reaccionarismo más liso. La idealización de la monarquía como régimen de propietarios privados de largo plazo es histórica y conceptualmente insostenible. Las monarquías europeas no eran administradoras prudentes de un patrimonio nacional. Eran aparatos extractivos sostenidos por la nobleza, financiados por la guerra y reproducidos por el privilegio hereditario. Que un teórico del siglo XXI presente a Luis XIV o a los Habsburgo como modelos de gestión racional del capital social acumulado solo puede explicarse por una de dos vías. O bien Hoppe ignora la historia europea, lo que sería un escándalo en alguien con su formación. O bien la conoce y la deforma deliberadamente. La segunda opción es más probable y más grave.

El sexto presupuesto, el más perturbador, es el etnonacionalismo. Aquí Hoppe se separa definitivamente de la tradición liberal clásica e introduce un elemento que ni Mises ni siquiera Rothbard habrían suscrito en estos términos. El orden natural anarcocapitalista, sostiene, requiere homogeneidad cultural. Las comunidades de propietarios deben tener derecho a excluir a quienes no compartan sus valores. La inmigración debe restringirse. Los disidentes culturales, los pobres dependientes de la asistencia, los vagabundos, los inadaptados, deben ser excluidos físicamente del espacio comunitario. La libertad, en este modelo, se convierte en privilegio de quienes ya pertenecen. Y la pertenencia se define por la propiedad, la cultura compartida y, en última instancia, la afinidad étnica disfrazada de elección contractual. Que un libertario que se proclama heredero de la Ilustración termine defendiendo formas de exclusión comunitaria que recuerdan más a la sociología reaccionaria del siglo XIX que a cualquier liberalismo serio, dice algo sobre el destino terminal de la doctrina. No es un accidente. Es la conclusión lógica de un individualismo que, cuando se enfrenta a la pluralidad real del mundo social, se vuelve contra ella.

Hoppe frente al marxismo: la confesión y la huida

La relación de Hoppe con Marx merece un tratamiento separado, porque es ahí donde el sistema muestra simultáneamente sus pretensiones más altas y sus debilidades más profundas.

Hoppe lee a Marx. Esto, en el universo libertario, ya es excepcional, no solo porque lean a Marx, sino porque lean en general. Mises lo despachaba con desprecio. Rothbard lo combatía sin entenderlo. Hoppe, formado en la Alemania occidental de los años sesenta y setenta, donde el marxismo era parte ineludible del aire intelectual, lo conoce mejor. Y al conocerlo mejor, percibe lo que sus predecesores no podían percibir: que Marx tiene una herramienta que la tradición austríaca no tiene. La categoría de clase como relación estructural de dominación.

La concesión de Hoppe en «Marxist and Austrian Class Analysis» es entonces tan reveladora como insuficiente. Reconoce que Marx vio algo verdadero. Pero no puede sostener ese reconocimiento, porque hacerlo significaría aceptar también la teoría del valor-trabajo, la categoría de plusvalía y, por esa vía, la posibilidad de que el capitalismo sea estructuralmente explotador. La maniobra de Hoppe consiste en aceptar la forma de la teoría marxista de clases, dos clases antagónicas, una explota y la otra es explotada, mientras se rechaza el contenido. El resultado es una cáscara sin núcleo. Una teoría de clases que ya no puede explicar la explotación, porque ha eliminado el mecanismo, la apropiación de plusvalía, que la haría inteligible.

La incompatibilidad de fondo, como ya vimos en los casos de Rand y Rothbard, es ontológica. Donde el marxismo ve un individuo producido por relaciones sociales históricas, Hoppe ve un punto de partida lógico anterior a toda relación. Donde el marxismo ve totalidad estructurada,

Hoppe ve agregación de individuos. Donde el marxismo ve historia, Hoppe ve aplicaciones contingentes de leyes apriorísticas. Son visiones del mundo enteras. Y la tentativa hoppeana de tomar prestado de Marx aquello que le resulta útil mientras desecha lo que le resulta incómodo es, en términos estrictos, intelectualmente fallida. No se puede importar la teoría de clases sin la teoría del valor que la fundamenta. No se puede hablar de explotación sin un mecanismo que explique cómo se produce. Hoppe lo intenta. Y al intentarlo, deja al descubierto que la tradición austríaca, por sí sola, no tiene los recursos para pensar la dominación.

El legado de Hoppe: la respetabilidad académica del extremo

La influencia de Hoppe se concentra en circuitos específicos: el Mises Institute, la Property and Freedom Society, los movimientos de derecha radical norteamericanos y europeos, ciertos sectores de la nueva derecha que han encontrado en él una articulación más sofisticada de lo que ya circulaba en el ambiente. Su valor estratégico, para esos sectores, es claro. Hoppe ofrece la pátina académica que necesitan. Cita a Kant. Discute con Habermas. Maneja vocabulario filosófico. No es un divulgador panfletario. Es un profesor universitario alemán emigrado a los Estados Unidos. Su aval intelectual, en esos circuitos, vale precisamente por la respetabilidad que aporta.

Esto vuelve a Hoppe, paradójicamente, más peligroso que sus predecesores. No porque sus ideas sean más radicales, que en algunos puntos lo son, sino porque están mejor presentadas. La defensa de comunidades cerradas, excluyentes, étnicamente homogéneas, encuentra en su prosa una formulación que la hace pasar por argumentación filosófica seria. Cuando un Rothbard cualquiera defendía la venta de niños, era evidente que estábamos ante el delirio. Cuando Hoppe defiende la exclusión de inmigrantes mediante pactos contractuales entre propietarios, el delirio se disfraza de teoría política. La envoltura cambia el efecto.

El balance teórico, sin embargo, es inequívoco. Hoppe no aporta una sola categoría genuinamente nueva. Sus presupuestos repiten los errores fundacionales de la tradición austríaca. Su ética de la argumentación es un préstamo mal digerido de la pragmática trascendental. Su teoría histórica es nostalgia aristocrática sin sustento. Su teoría de clases es marxismo amputado. Y su programa político combina anarcocapitalismo con etnonacionalismo en una mezcla que la tradición liberal clásica habría rechazado por incompatible con sus propios principios.

Lo único que distingue a Hoppe de sus predecesores es la franqueza con la que admite, en un párrafo perdido, que Marx tenía razón en lo esencial. Esa frase, que sus discípulos prefieren no citar, es la confesión que el sistema entero intenta tapar. Hoppe sabe, porque es más inteligente que la mayoría, que sin Marx no se puede pensar la dominación. Y sabe también que pensar la dominación, en serio, llevaría su sistema al colapso. Por eso toma de Marx lo formal y descarta lo material. Por eso construye una teoría de clases que protege al capitalista y un anarquismo que termina en aristocracia.

La pregunta que cierra la serie cuando se trata de estos autores adquiere, en el caso de Hoppe, una inflexión particular. Vale la pena, vale el trabajo, dedicar páginas a desmontar un sistema que descansa sobre fallas filosóficas heredadas y que solo agrega a la herencia el ingrediente etnonacionalista. La respuesta sigue siendo afirmativa, pero por un motivo distinto. En el caso de Rand y de Rothbard, la crítica defendía el espacio del pensamiento. En el caso de Hoppe, la crítica defiende algo más concreto. La distinción entre filosofía y propaganda culta. Porque eso es lo que Hoppe ofrece. Propaganda culta. Y la propaganda culta, precisamente porque es culta, es la que tiene mayor capacidad de instalarse sin réplica. Por eso responder, aquí, no es solo defender un terreno. Es impedir que la cultura misma se transforme en coartada.

