

# La utopía de la sociedad sin impuestos

Manuel Arias Maldonado

## *Introducción*

¿Y si pagar impuestos fuese voluntario? Tal es la desconcertante propuesta que sacudió a la opinión pública alemana hace dos años, después de que Peter Sloterdijk la formulase en un artículo donde llamaba a los ciudadanos a la revuelta antifiscal contra el Estado Social. ¡Sloterdijk contra el mundo! O más bien el mundo contra Sloterdijk, vista la oleada de indignación que siguió a la publicación del texto. Fue Axel Honneth, discípulo de Habermas, quien se encargó de darle réplica oficial, llegando a afirmar que una democracia que presta atención a intelectuales como Sloterdijk no hace más que ponerse en peligro a sí misma. ¡Ahí es nada! La respuesta de éste fue que, precisamente por ser un hombre de izquierdas, desea una sociedad cuyos miembros contribuyan al bien común con orgullo y no con resignación: sueño de una fiscalidad dichosa.

Desde luego, la propuesta habría causado menos revuelo de ser otro su autor. No tanto por la notoriedad del filósofo de Karlsruhe, cuanto por el hecho de que una declaración tan extemporánea no es lo que *corresponde* a un pensador que no duda en calificarse como progresista. Si un discípulo de Milton Friedman sugiere la abolición de los impuestos, no llama la atención; pero si lo hace Sloterdijk, sucede lo contrario. De hecho, dada la facilidad con que las adscripciones ideológicas se traducen en paquetes prefabricados de razones –a la manera de los argumentarios que las cúpulas de los partidos distribuyen entre sus miembros–, una reflexión provechosa en la esfera pública sólo parece ya posible si alguna voz autorizada se pronuncia en un sentido contrario al que se le supone. Sólo entonces su público natural prestará atención a los argumentos, y no a la trinchera de la que provienen, abriéndose con ello la inédita posibilidad de que el debate no se conduzca –como suele– como una improductiva contienda de identidades, sino como una búsqueda colectiva de la verdad.

Sea como fuere, la polémica intelectual entre Sloterdijk y Honneth no ha hecho sino cobrar actualidad con el paso de los meses. Si, en origen, coincidió con el salvamento estatal de empresas en apuros, el posterior crecimiento del déficit público ha puesto sobre la mesa la discusión acerca de la subida de impuestos y la consiguiente deuda intergeneracional. Simultáneamente, el Tribunal Constitucional alemán ha sentenciado que el Estado debe elevar las prestaciones correspondientes a los parados de larga duración con hijos a su cargo (reducidas por la Agenda 2010 aprobada por el canciller Gerhard Schröder), con el fin de asegurar la plena participación en sociedad de todos sus miembros. Y la posibilidad de que Grecia precise de un rescate en caso de quiebra de sus cuentas públicas ha llevado a los alemanes a preguntarse si es moralmente correcto que un médico de Munich pague la jubilación de un taxista de Tesalónica que falsifica sus recibos. Nada de lo cual, por cierto, es ajeno a España.

Todo ello, como veremos enseguida, remite directamente al viejo debate acerca de la legitimidad del Estado. O lo que es igual, a la pregunta sobre las razones que justifican su existencia y sus funciones, así como la correspondiente obligación política del ciudadano de obedecer sus mandatos –entre ellos, claro está, el pago de impuestos. Es decir, ¿para qué sirve el Estado, qué límites conoce su acción, qué puede llegar a exigirnos?

Pues bien, sucede que tan arraigada está en nosotros la actual disposición del sistema político, tal es la fuerza de la costumbre, que difícilmente se plantea en el debate público una cuestión a la vez elemental y decisiva: si debemos tener un Estado o no tener ninguno en absoluto. No es exagerado afirmar que se trata de la pregunta fundamental de la filosofía política. Sloterdijk se aproxima a ella y lo hace con argumentos que parecen alimentarse directamente de una peculiar tradición de pensamiento, a saber, la filosofía libertaria que propugna un Estado Mínimo. Sus defensores, con Robert Nozick a la cabeza, dicen ser fieles a los postulados iniciales del liberalismo cuando se interrogan acerca de la legitimidad y racionalidad del orden político, para llegar a una conclusión intrigante: cuanto menos Estado tengamos, más legítimo será el orden político y más eficaz el orden social. Sloterdijk parece llegar a un lugar parecido por un camino muy diferente y tanto más interesante.

Naturalmente, ambas proposiciones constituyen formulaciones conscientemente utópicas: son una retórica de máximos para una política de mínimos. Ni los impuestos van a desaparecer, ni el Estado Mínimo va a hacerse realidad. Pero estas utopías tienen una utilidad pragmática, en la medida en que permiten iluminar la realidad que ellas han estilizado previamente: el Estado imaginario somete a examen al Estado existente. Y es que, aunque no cabe duda de que necesitamos *un* Estado, eso no equivale a aceptar *cualquier* Estado –ni a dar por buena cualquier justificación del mismo.

En realidad, ya no existe nada parecido a la separación entre Estado y Sociedad: vivimos en el marco de un formidable complejo público-privado, que puede adoptar distintas formas –distintas combinaciones– pero no desmadejarse. Es precisamente en este contexto en el que conviene racionalizar las estructuras estatales, esto es, diseñar el más eficaz modo de interacción permanente entre aquéllas y la sociedad.

### *Las afinidades repentinas*

Fue en el marco de un debate en torno al futuro del capitalismo auspiciado por el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* donde apareció, el 13 de junio de 2009, el controvertido texto de Peter Sloterdijk. Bajo el título «Die Revolution der gebenden Hand» (algo así como «La revolución de los donantes»), aplicaba el filósofo germano-holandés algunos de los planteamientos de su penúltima obra, *Zorn und Zeit* («Cólera y tiempo»), a la relación entre autoridad estatal y gobierno económico. Su tesis principal es que el Estado Impositivo ha crecido de manera elefantiásica y es necesaria una revolución psicosocial cuya expresión más radical sería el paso a una fiscalidad voluntaria, como única forma de evitar un proceso de desafección cívica a gran escala.

Su punto de partida es una refutación de la teoría rousseauniana de la propiedad y de la economía política marxista que con ella entronca. A su juicio, si queremos encontrar el origen de la tributación contemporánea, hemos de remitirnos a la narración que ha venido legitimando la confiscación estatal de recursos privados, o sea, «el mito rousseauniano sobre la gestación de la sociedad burguesa». Según Rousseau, ésta nace cuando alguien, por vez primera, cerca un trozo de suelo y dice: esto es mío; y los demás lo aceptan. El original es más melodramático:

El primer hombre a quien, al cercar un terreno, se le ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: «¡Guardaos de escuchar a este impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie!».

Apostilla Sloterdijk: «El primer tomador es el primer emprendedor –el primer burgués y el primer ladrón» (en un jugueteón alemán: «*Der erste Nehmer ist der erste Unternehmer –der erste Bürger und der erste Dieb*»). De acuerdo con el relato histórico rousseauiano, este pecado original es reproducido desde entonces en cualquier acto económico. De ahí que, para Sloterdijk, toda economía crítica posterior a Rousseau haya adoptado la forma de una Teoría General del Robo, por cuanto ha sostenido que la violación de la propiedad burguesa es necesaria para rectificar esa injusticia primigenia: «De la falta de respeto a la expropiación sólo hay un paso». A ello coadyuvará la descalificación del orden jurídico burgués como un mero formalismo encubridor de la explotación. ¡La propiedad es un robo!

Para Sloterdijk, no merece la pena detallar los errores y malentendidos contenidos en la «aventurada» construcción del principio de propiedad en la línea que va de Rousseau a Lenin, si bien no deja de apuntar que de ahí proviene la mala prensa del capitalismo: «Sólo mediante semejante estilización moralizante de la situación económica de base pudo lograrse que el capitalismo se convirtiera en un término de combate político y de injuria o insulto sistémico». Ha sido Giovanni Sartori quien ha señalado que la proyección de este concepto de la propiedad en la historia por parte del marxismo resulta curiosamente desatinado. Porque la propiedad no era, al menos hasta finales del siglo XVIII, más que una forma de *protec-*

*ción* en un contexto de inseguridad e incertidumbre, hasta el punto de que el poder puramente económico de la propiedad –como posesión con fines de acumulación de capital, inversión y beneficio– estaba todavía por desarrollarse. El célebre relato rousseaiano sobre el origen de la desigualdad entre los hombres se asienta, pues, en cimientos quebradizos; y no porque no haya existido desigualdad o no deba combatírsela, sino porque su origen es otro.

Puede establecerse aquí un primer paralelismo entre los argumentos de Sloterdijk y los de la filosofía libertaria. Se debe a Robert Nozick la obra que con mayor originalidad ha presentado en sociedad una teoría del Estado Mínimo: *Anarquía, Estado y utopía*, publicada en 1974. Aunque sería más exacto afirmar que lo que presenta la obra es la justificación filosófica de un Estado Mínimo, pero apenas los rudimentos de una sociedad regida por él, dado que el funcionamiento efectivo de ésta no acierta a adivinarse –lo que delata su cualidad utópica, a fuer de indefinida. Como dijo Raymond Aron de Karl Marx: «El espíritu revolucionario se nutre de la ignorancia del porvenir. Marx tuvo mucho cuidado en no describir, ni esbozar siquiera, la sociedad socialista». Quizá esa dificultad de concreción ayude a explicar por qué Nozick, andando el tiempo, moderaría considerablemente sus ímpulsos libertarios. Sea como fuere, interesa ahora señalar cómo Sloterdijk y Nozick parecen converger, en primer lugar, en la crítica del concepto de propiedad sobre la que se sostiene la redistribución estatal. Y ello a pesar de que los fundamentos filosóficos de cada uno –individualistas en Nozick y «semisocialistas», como él mismo dice, en Sloterdijk– difieran considerablemente.

Ya hemos visto que, para este último, el relato rousseaiano acerca del origen de la propiedad es una ficción encaminada a legitimar la expropiación de los burgueses en nombre de la comunidad. Más exactamente: «Todo vanguardista proclama que hay que volver a hacer el reparto del mundo». Pero, para Robert Nozick,

es justamente esto lo que no puede hacerse a la ligera, ya que ningún propósito redistributivo puede ignorar que aquello que se redistribuye proviene de un conjunto de titularidades existentes, que derivan del ejercicio previo de la libertad. Ni siquiera sería correcto describir esa situación como una *distribución* dada de recursos, porque no hay ningún distribuidor detrás, ni acto alguno de distribución inicial al que remontarse.

Ahora bien, ¿significa eso que todas las titularidades son legítimas? Porque tan disparatado es sostener que todo burgués es un ladrón como negar la posibilidad de que algunos lo sean. Para resolver ese problema presenta Nozick lo que podríamos llamar el principio libertario de justicia. Su punto de partida es que la justicia o injusticia de las posesiones se limita, en principio, a dos factores: la *adquisición* original de bienes y su *transferencia* posterior. El correspondiente principio de justicia distributiva sostendría entonces que una distribución es justa *si* todos han adquirido legítimamente sus bienes. Sin embargo, la existencia de injusticias pasadas –de adquisiciones injustas– exige la introducción de un tercer factor: la *rectificación* de aquéllas. Se considera entonces que una persona posee legítimamente sus bienes si lo hace de acuerdo con alguno de esos tres principios: adquisición, transferencia o rectificación. O sea:

El sistema de titularidades es defendible cuando está constituido por los resultados individuales de transacciones individuales. No hace falta ningún propósito general, no se necesita ningún patrón de distribución. (...) *De cada cual según elige, a cada cual según es elegido.*

Por lo tanto, la distribución existente es legítima cuando su origen histórico también lo es; en cambio, la redistribución se ajusta siempre, forzosamente, a un principio abstracto, formulado al margen de las circunstancias concretas de una sociedad dada, y de ahí,

sugiere Nozick, que no pueda ser legítima. Debe rechazarse así toda teoría de justicia basada en algún principio *estructural* de distribución, es decir, una que deba ajustarse a un resultado preestablecido, donde lo importante es quién *acaba* teniendo qué.

### *La administración del resentimiento*

Para Sloterdijk, el peligro reside en la combinación del instrumento estatal con las fuerzas descomunales del resentimiento social, que puede dar lugar a una distribución reparadora de agravios a menudo imaginarios. Por eso habla de la «peligrosa *liaison* del idealismo y el resentimiento», cuyo paroxismo se habría alcanzado con el Terror parisino. En su réplica, Honneth reprochará a su colega la ligereza con la que juzga los logros históricos de la socialdemocracia, para cuya consecución no era necesaria la intervención de ninguna forma de resentimiento. A ello responde Sloterdijk que nadie, en su sano juicio, puede deplorar esos logros, pero que eso no es razón suficiente para dejar de iluminar este problema de una manera nueva.

Es interesante señalar que donde Sloterdijk habla de resentimiento y de cólera, Nozick habla de envidia –como si los dos, por otra parte, dialogasen con René Girard y su «deseo mimético» como secreto motor de las acciones humanas. Todos ellos, en realidad, están cuestionando la idea recibida según la cual la desigualdad económica es la fuente principal de los conflictos interpersonales y sociales, o mejor dicho, están llamando la atención sobre el hecho de que la disparidad económica bien puede convertirse en la máscara de una demanda de distinta naturaleza: el deseo de reconocimiento, el anhelo de estatus o la voluntad de dominio. Sloterdijk converge en esto de nuevo con Nozick, por más que su preocupación sea la purificación psicológica de la comunidad política y



la de su interlocutor proteger los derechos individuales de la interferencia estatal. Aunque no sólo eso: como sugiere en sus *Explicaciones filosóficas*, Nozick quiere que sigamos distinguiendo claramente entre lo que es moral y lo que es legal, esto es, entre aquello que nos obliga en virtud del desarrollo social de las normas morales «en los intersticios de los derechos», y aquello que el Estado puede exigir de nosotros legalmente. Nozick, pues, quiere separar aquello que podemos *exigir* y aquello que solamente podemos *esperar* de los demás.

¿De dónde nace el *deseo* de igualdad? Tanto Nozick como Anthony De Jasay –otro señalado pensador libertario– han apuntado hacia la envidia como sentimiento que subyace a muchas pulsiones igualitarias. Han establecido con ello una relación directa entre el deseo de igualdad y la necesidad de autoestima. Desde este punto de vista, el igualitarismo sería una forma de racionalización de las diferencias interpersonales. Nozick ha sugerido incluso que la habitual animadversión de los intelectuales hacia el capitalismo puede explicarse en razón de la frustración que sigue al descubrimiento de que la brillantez intelectual que asegura el éxito en la escuela no garantiza un éxito condigno en la vida profesional, donde entran en juego otros factores de atribución de recompensas. Sin embargo, subrayan ambos autores, la propia autoestima inhibe cualquier posible igualación intersubjetiva, porque como aquella se refiere siempre a características *diferenciadoras*, el sujeto que busca neutralizar unas diferencias siempre encontrará otras con las que desarrollar el juego del deseo mimético.

La envidia de Nozick es la cólera de Sloterdijk. Para éste, la lucha por el reconocimiento que entablan los grupos sociales en el escenario social oscila siempre entre el orgullo y el resentimiento, pero demasiado a menudo ha consistido en el predominio de éste, con brutales consecuencias: «En el marco de la lucha por el reconocimiento, los hombres se convierten en animales surreales, que

arriesgan su vida por un harapo llamativo, por una bandera, por un cáliz». La política se convierte así en el arte de la administración –o movilización– de la cólera. Y distintas culturas habrían codificado de manera dispar su gestión: desde la deslocalización divina de los impulsos coléricos en la antigüedad hasta su canalización individualista a través del consumo de masas en el tardocapitalismo. Es en este mismo contexto en el que se desenvuelve un Estado Impositivo que amenaza con generalizar el sentimiento de frustración al dividir la sociedad en dos grupos, los productivos y los improductivos, que acumulan resentimiento entre sí, impidiendo con ello una articulación más noble de la comunidad política. De manera que a la pregunta de Nozick –«¿Por qué pensar que debemos cambiar o remediar o compensar cualquier desigualdad que puede ser cambiada o remediada o compensada?»– sólo se puede responder que la desigualdad debe ser combatida para evitar que aflore la frustración. Desde este punto de vista, el Estado Impositivo sería para Sloterdijk algo así como la institucionalización del resentimiento.

Tanto Sloterdijk como Nozick, en consecuencia, coinciden en deplorar una atmósfera social contaminada por sentimientos inserviles para fundamentar un contrato social digno de tal nombre. Parece razonable pensar que la gestión pública de las cóleras privadas no es el mejor fundamento para la convivencia. Nozick quiere restar influencia al Estado para aumentar la libertad del individuo; Sloterdijk desea una sociedad civil reencontrada consigo misma sin la mediación estatal; ambos querrían, en definitiva, una ciudadanía cuya virtud no se ejerciera a palos. Y acaso ambos apuntan sin querer a las consecuencias que se derivan del uso de la libertad cuando los dioses han muerto.

*Un futuro embargado por el presente*

¿Qué problemas plantea, según el filósofo alemán, el Estado contemporáneo? Para empezar, Sloterdijk sostiene que la idea de que el orden burgués no sea más que una continuación del feudalismo por otros medios no se corresponde con la realidad. La economía moderna no se basa tanto en el juego entre capital y trabajo, como en el antagonismo entre acreedores y deudores: todo es crédito, todo es ficción. Y bajo esta luz debe interpretarse el crecimiento formidable del aparato estatal durante las últimas décadas. El sueño de una sociedad progresivamente emancipada de la tutela del Estado, compartido por anarquistas y liberales tempranos, se ha desvanecido: el Estado se ha convertido en el gran poder recaudador del mundo moderno, un Estado Impositivo paulatinamente transformado en Estado Deudor.

Es en este punto donde Sloterdijk emplea fórmulas susceptibles de indignar a los bienpensantes, demostrando con ello que la verdadera provocación filosófica sigue consistiendo en decir lo que nadie se atreve a decir. Afirma así que la explotación feudal ha terminado por adoptar hoy la forma de una «cleptocracia de Estado» que so pretexto de la necesidad de preservar la paz social —«un ministro de finanzas moderno es un Robin Hood que ha hecho su promesa sobre la Constitución»— confisca la mitad de sus ingresos al segmento productivo de una sociedad en nombre de la otra mitad, convirtiendo el impuesto sobre la renta en un instrumento de explotación al revés. Que en este contexto se hable todavía en términos de «neoliberalismo» y «capitalismo salvaje», le parece absurdo:

En realidad, ya no vivimos hoy día en modo alguno «en el capitalismo» —como sugiere últimamente una retórica tan poco meditada como histórica—, sino en un orden de cosas que debe definirse *cum grano salis* como un semi-socialismo de Estado, impositivo e interven-

cionista, animado por los medios de comunicación de masas y fundado en la propiedad. Su pudorosa denominación oficial es «economía social de mercado».

¡Así es difícil aburrirse con la filosofía! Recuerda también nuestro autor que la reina Victoria de Inglaterra se lo pensó dos veces antes de implantar un primer impuesto sobre la renta, que representaba un gravamen del 5 por 100 sobre los ingresos, ilustración suficiente a sus ojos de que la tributación vigente representa «un resultado de domesticación política ante el que palidecería de envidia cualquier ministro absolutista de finanzas». Se aproxima aquí Sloterdijk a la escandalosa afirmación de Nozick, según la cual la tributación sobre las rentas del trabajo equivale al trabajo forzado. No sabemos si el difunto filósofo norteamericano prefería los impuestos indirectos al consumo.

No entra Sloterdijk a considerar los problemas relativos a la *justicia* de la redistribución, que Nozick, por el contrario, sí aborda. La principal pregunta al respecto es la siguiente: dada la limitación de los recursos existentes, ¿por qué dar a uno sí, pero a otro no? Para Nozick, la atribución de beneficios estatales –sea cual sea la forma que adopten– a un conjunto de individuos o a una serie limitada de grupos, supone la atribución a éstos, en detrimento de los demás, de un *privilegio*. Y en consecuencia, sugiere De Jasay, la redistribución sería contraria a la igualdad: «El rasgo común general de estas transacciones es que *en puridad* el Estado roba a Pedro para pagar a Pablo». Más aún: «Cuando el Estado no puede contentar a todo el mundo, tendrá que decidir a quién contenta». Se da a la fábrica de coches, pero no al taller de zapateros; al pintor abstracto, pero no al figurativo; etcétera. Por añadidura, el dinero se convierte por este camino en el *único* criterio para la recompensa del mérito o la compensación de la desventaja, cuando, en puridad, su utilidad marginal depende también del empleo que cada persona haga del mismo.

Pero si Sloterdijk no entra a considerar este problema es porque prefiere ocuparse de otro más perentorio: la insostenibilidad de nuestro estado de cosas. Por eso alerta sobre la dimensión pantagruélica de una deuda pública sostenida sobre los hombros de la mitad productiva de la población; una deuda que amenaza ya con extenderse a las generaciones futuras. ¿Exagerado? El gasto público en Gran Bretaña está a punto de superar el 50 por 100 del PIB; la brecha en gasto público entre USA y Canadá ha pasado de 15 puntos en 1992 a sólo 2 hoy; y España ha acumulado una deuda total, pública y privada, del 400 por 100 de su PIB. ¡Debemos cuatro veces lo que tenemos! Es concebible, añade Sloterdijk, que la insolvencia o la inflación obliguen al Estado a poner en marcha en algún momento una Gran Expropiación: «Así que ya está claro el título provisional del guión del futuro: el desvalijamiento del futuro a manos del presente».

### *Comunidad política y fiscalidad voluntaria*

Pues bien, si prosigue la actual política de endeudamiento público, reforzando el principio de que una parte de la población financia la actividad estatal y el bienestar de la otra parte, advierte Sloterdijk, el nuevo siglo podría conocer un proceso de desolidarización a gran escala. Es ahora, en cambio, cuando podemos evitar las consecuencias postdemocráticas de semejante proceso. Sin embargo, difícilmente podrá ser el Estado quien se cure de su propia enfermedad. La única fuerza que podría oponer resistencia a ese desvalijamiento del futuro tiene como condición de posibilidad una reinención sociopsicológica de la sociedad: una revolución de los pagadores dirigida a la abolición de la tributación obligatoria y su transformación en una donación a la comunidad.

¿Un foganazo de genio o la peregrina ocurrencia de un profe-

sor de filosofía? Para Axel Honneth, que publicó en *Die Zeit* una larga réplica a las tesis de Sloterdijk, algo peor que lo segundo: un ataque malintencionado contra los bien fundados principios morales del Estado Social. Ataque, además, cuyo origen es un determinado ambiente, del que Sloterdijk sería portavoz, formado por profesionales de clase media-alta empeñados en demoler el bienestarismo a cuenta de su presunta mediocridad cultural. Su revisión histórica del papel del resentimiento es, dice Honneth, «un simple sinsentido, mezcla de ignorancia histórica y descaro teórico», que no deja ser un engendro por el hecho de que «intelectuales claudicantes como Sloterdijk le den su bendición con verbo poderoso». Sloterdijk exhibiría con ello la misma «ligereza metodológica» que aqueja a toda su obra, más poética que filosófica. Su propuesta antifiscal sería risible, concluye, si no se tratase de un intelectual bendecido por los medios y condecorado por la academia, algo que suscita la pregunta acerca de «si nuestra cultura democrática no ha alcanzado últimamente un nivel de juego, falta de seriedad y ablandamiento, que perjudica su propia condición». No debería haber sitio en la plaza pública para proposiciones tan frívolas.

Requerido para ello, Sloterdijk rechaza la posibilidad de iniciar una controversia pública, pero responde a la propuesta de *Die Zeit* con una negativa razonada. Y lo hace en unos términos que aclaran el significado de su sorprendente planteamiento. Quizá intimidado por la dureza de la reacción pública, Sloterdijk empieza por constatar cómo los debates en torno al dinero son, junto a los que giran en torno a la sexualidad, los que más fácilmente remueven las pasiones públicas. A continuación, se define como «un empedernido defensor de una lógica socialdemócrata». Pero eso no le impide plantear una seria objeción al vigente sistema de organización social: «Me escandaliza que nadie ponga en cuestión el actual sistema de tributación obligatoria». Por las siguientes razones:

¿Es que no sería más digno y psicosocialmente productivo que estas contribuciones no se obtuviesen mediante la imposición fiscal, sino como una donación voluntaria que los contribuyentes activos hacen en favor de lo común? ¿No sería posible, una vez consumada la transición de la expropiación a la ofrenda, hablar verdaderamente de una sociedad civil en la que los ciudadanos, a través de una permanente autosuperación (...) se vincularan a la comunidad? ¿No se lograría a través de ese cambio el paso de una forma social dominada por la codicia a otra movida por el orgullo, con la que parecen soñar tantos críticos de la situación existente –sobre todo a la izquierda del espectro político? ¿Qué clase de izquierda es esa que se adhiere exclusivamente a los conceptos de «expropiación» y «tributación», y a la que no se le viene en absoluto a las mentes una ética de la dádiva?

Por todo ello propone «un exigente experimento mental de naturaleza moral y política»: la abolición de la fiscalidad obligatoria. Naturalmente, que nuestro filósofo se refiera a su propuesta abolicionista como a un *experimento* significa que no alberga esperanzas de que pueda llevarse a la práctica, e incluso que nunca pretendió que así se hiciese; pero también que la función original de la propuesta es bien distinta. En realidad, el rechazo generalizado de la idea sería confirmación suficiente de su necesidad, dada la mezcla de amargura y resignación que cabe entrever en un sistema social donde se recibe a gritos una sugerencia, en el fondo, muy sencilla: si todos compartimos los términos del contrato social, ¿por qué no confiar en la libertad ciudadana y pagar voluntariamente lo que ahora pagamos en virtud de una antipática obligatoriedad?

Es patente que Sloterdijk deplora la idea de que la sociedad contemporánea se convierta en una sociedad de *pedigüeños*. No se trata sólo de los beneficiarios de la asistencia social; hablamos de una cultura de la reclamación que convierte a todo ciudadano en un cazador de rentas. Esto incluye, por ejemplo, un mapa asociativo español donde apenas hay agrupación relevante que no se fi-

nancie con dinero público. En un artículo publicado en noviembre de 2009 en la revista *Cicero*, Sloterdijk apunta hacia el radical empobrecimiento vital que produce una cultura oficial caracterizada por el rechazo patológico a la autosuficiencia, preguntándose

cómo es posible que entre nosotros, en Europa en general y en Alemania en particular, hayamos perdido tan completamente en el curso del siglo XX el equilibrio entre los afectos primarios del alma humana, es decir, por un lado el sentimiento de codicia y por otro el sentimiento de orgullo —o por decirlo con los griegos: la interrelación entre Eros y Thymos. Hemos alcanzado un límite que habla por sí mismo: nuestra cultura cotidiana está atravesada de lado a lado por las figuras y afectos de una retórica de la carencia. (...). No tenemos apenas ya sensibilidad para la dimensión complementaria de la vida espiritual del hombre, para el orgullo, el honor, la generosidad, el tener y el obsequiar, la escala completa de las virtudes dadivosas.

Aunque normalmente conducida en términos bien distintos, la crítica de los efectos contraproducentes del asistencialismo ha sido un tema clásico de la filosofía libertaria, que ha solido alertar acerca del peligro de que una sociedad mimada por el Estado acabe convirtiéndose en lo que Sloterdijk llama, en ese mismo texto, una «letargocracia». Para los pensadores libertarios, la ayuda recibida del Estado posee un carácter adictivo, que transforma las disposiciones cívicas y debilita la libre iniciativa económica en sus beneficiarios. En palabras de De Jasay: «Aquellos que se han acostumbrado a confiar en el Estado ya no aprenden el arte de la autoconfianza ni adquieren los hábitos de la acción cívica».

Esta pobreza espiritual es, para Sloterdijk, humanamente desoladora. La razón cínica habría mutado en sinrazón abúlica. Por eso dice que una hipotética insurrección ciudadana «estaría dirigida a mostrar que en la eterna contienda entre la avaricia y el orgullo puede a veces imponerse este último». ¡Mueran las cadenas!



¿Significa esto, en cambio, que una sociedad no puede nutrirse de servicios públicos? En absoluto; de hecho, no puede prescindir de la mayoría. De hecho, sigue vigente la crítica que Fernando Vallespín hiciera del neocontractualismo libertario en términos de su incapacidad para generar una auténtica igualdad de oportunidades que realice en la práctica el dinamismo social al que aquél idealmente aspira. Pero su existencia debe ser el resultado de una contribución ciudadana voluntaria y consciente, orientada a la construcción de la comunidad política —no a la simple gestión de los instintos de una ciudadanía que permanezca culpablemente en la minoría de edad.

### *El complejo público-privado*

Sea cual sea el juicio que nos merezca la propuesta de Sloterdijk, no cabe duda de que con ella está llamando la atención sobre un fenómeno que afecta a buena parte de las democracias occidentales: el socavamiento de la legitimidad fiscal debido al crecimiento hipertrófico del gasto público en la democracia de partidos. No son pocos los organismos públicos y programas estatales que sólo a duras penas pueden justificar su existencia apelando a la justicia social a la que deberían servir. Y es indudable que la disposición del ciudadano ante la contribución impositiva depende en gran medida del modo en que perciba el uso que se da al dinero público. Si la gestión pública es rigurosa, las prestaciones son elevadas y los índices de fraude fiscal o corrupción reducidos, se paga una mayor cantidad con menor fastidio; si sucede lo contrario, quizá se pague menos, pero con más amargura. ¡En este último caso, como sucedió en Italia, el propio presidente del gobierno puede afirmar tranquilamente que, a la vista de cómo funcionan las cosas, el fraude fiscal es legítimo!

Suecia no es Italia, Italia no es Venezuela. Aunque parezca una obviedad más que un matiz, esta distinción reviste una notable importancia, porque permite constatar que no todos los Estados son iguales y que, de hecho, existen múltiples posibilidades de articulación de la relación Estado-Sociedad. Una relación, si bien se mira, caracterizada por su flexibilidad, dada la gran cantidad de variaciones que ha experimentado histórica y geográficamente.

En realidad, el tamaño relativo del Estado respecto del de la sociedad no ha disminuido durante las últimas décadas –por más que clichés ideológicos como la apelación al *neoliberalismo* sugieran lo contrario– y es más difícil que nunca *separar* al Estado de la sociedad: ambos se encuentran inextricablemente ligados. Es posible que la intervención estatal directa haya disminuido en algunos ámbitos de la vida social; pero ha aumentado en otros. Y aun cuando esa intervención sea reemplazada por una tarea de supervisión, ¿significa eso que Estado y Sociedad se separan? A decir verdad, la idea de un espacio social *liberado* del Estado es más bien absurda. Paradójicamente, incluso aquello que el Estado no regula necesita de una regulación que así lo sancione.

Más que un Estado frente a una Sociedad, como subrayó el malogrado Manuel García-Pelayo, existe un metasistema social que engloba a Estado y Sociedad, entidades interconectadas entre sí de múltiples y cambiantes formas. La reciente crisis financiera ha demostrado que lo importante quizá no sea el tamaño del Estado o su grado de intervención en la sociedad, sino la fórmula empleada en cada momento –ahora inyecto dinero, ahora lo retiro– para gestionar eficazmente ese híbrido formidable. Sociedad y Estado, en fin, no son compartimentos estancos, sino vasos comunicantes.

Tal vez esta circunstancia haya empezado a ser percibida intuitivamente por los ciudadanos, si atendemos al cambio de tendencia detectado en el último estudio de la serie que, desde hace años, desarrolla el Edelman Trustbarometer con objeto de medir la con-

fianza depositada por el público informado –o sea, personas educadas y exitosas de 22 países distintos– en el Estado, el sector privado y las ONGs. Tradicionalmente, la confianza en el sector público iba en detrimento de la confianza en el sector privado, y viceversa; en los últimos años, empero, los incrementos o disminuciones de confianza parecen ir de la mano para todos los sectores, sin que la ganancia de uno sea la pérdida del otro. ¿Puede esto indicar una suerte de reajuste cognitivo de la ciudadanía, que *percibe* que la separación Estado-Sociedad ha perdido sentido y que es el funcionamiento y la gestión concretos del complejo público-privado lo que debe evaluarse?

Si contemplamos desde este punto de vista fenómenos como la crisis fiscal de los años setenta, la posterior devolución de autonomía relativa a la sociedad auspiciada por Thatcher y Reagan, o la reciente corrección del modelo socialdemócrata en Suecia o Dinamarca, podemos interpretarlos menos como expresiones de obcecación ideológica que como intentos por dar con el equilibrio correcto en la delicada y compleja relación público-privado. Asimismo, proposiciones como la abolición de los impuestos o la constitución de un Estado Mínimo pueden leerse como contribuciones al interminable debate acerca del modo de definir ese equilibrio.

### *Utopía y pragmatismo*

Es justamente a partir de aquí que podemos considerar propuestas como la de Sloterdijk o teorías como la del Estado Mínimo. Dado que no pueden realizarse en la práctica, por encontrarse sus condiciones de posibilidad tan alejadas de las condiciones sociales vigentes, es razonable colegir que su utilidad, más allá del puro placer intelectual de sopesarlas –a favor o en contra– desde un punto de vista filosófico, reside en la luz que arrojan sobre el

Estado realmente existente. Dicho de otro modo, la pregunta acerca de lo que *pueda* hacer el Estado sirve para iluminar el análisis de lo que *hace* en la práctica, y para reflexionar acerca de lo que *podría* pasar a hacer. La utopía se traduce en realismo.

¿Debe poseer el Estado un monopolio en materia educativa, o las competencias estatales son compatibles con un sistema de bonos para la libre elección de centro, a la manera escandinava, o con la posibilidad de educar a los hijos en casa, como sucede en la mayor parte de Estados Unidos? ¿Puede obligarse a un comerciante a rotular su establecimiento en una determinada lengua, o a un restaurante a tener su menú en ella, o forma parte de la discrecionalidad de ambos emplear la que deseen? ¿Es justo que se financie públicamente la actividad de unos sectores económicos o sociales en detrimento de otros? ¿Son eficaces las políticas de redistribución social, esto es, logran los fines que las justifican? ¿Tiene sentido la existencia de cualquier forma de televisión pública? ¿No es mejor tener guarderías públicas para fomentar la natalidad que repartir cheques-bebé? Y así sucesivamente.

Son preguntas que no debieran despacharse con una simple invocación de fe —es decir, fe en el mayor valor intrínseco de lo público sobre lo privado, o al revés— cuando, como se ha señalado, es cada vez más difícil sostener una separación tajante entre esas dos esferas. Se trata de que la conexión entre Estado y Sociedad *funcione* del mejor modo posible, no de poner en peligro al primero, ni de plantear su desaparición. Para ello, podríamos emplear como guía un principio que, provisionalmente, podríamos formular así:

Son legítimas aquellas instituciones y programas estatales compatibles con la preeminencia del derecho a la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos, así como con el principio de la neutralidad moral del Estado en la transmisión de valores y la provisión de servicios públicos.

La ventaja de una regla de este tipo es que sirve como base para la sucesiva incorporación o remoción, a partir de una estructura estatal inicial, de distintas atribuciones y funciones públicas, a las que idealmente sirve de contrapeso una sociedad civil autoconsciente. Este modo de proceder encajaría con el cariz que han adoptado en las últimas décadas las relaciones entre Estado, sociedad y mercado, crecientemente caracterizadas por la interacción y la flexibilidad, que recibe el nombre de *gobernanza*. En ese contexto, la vieja separación ideológica entre estatismo y antiestatismo debería dejar paso a una concepción más pragmática del diseño institucional: la mejor coordinación posible de los instrumentos públicos y privados, para la más plena realización posible del viejo ideal de la igual libertad de todos.

Aunque no se trata de responder aquí a preguntas de este tenor, ideas como las planteadas por Sloterdijk y Nozick pueden ayudar a responderlas. Esta clase de utopías proporcionan antes una tensión filosófica que un objetivo realista; de ahí su utilidad. Su función es servir a la *reforma* y no a la *ruptura* del orden político vigente. Y por más que parezcan disparatadas –¡dejar de pagar impuestos!–, pueden ser un valioso instrumento para la racionalización de ese orden y el ennoblecimiento del ciudadano que forma parte del mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aron, Raymond, *Ensayo sobre las libertades*. Alianza, Madrid, 1969.
- De Jasay, Anthony, *The State*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998.
- García-Pelayo, Manuel, *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1991.
- Girard, René, *Los orígenes de la cultura*, Madrid, Trotta, 2006.
- Honneth, Axel, «Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe», *Die Zeit*, 24 de septiembre de 2009. (Este artículo se publica en las páginas siguientes del

- presente número, bajo el título de «Fatales profundidades desde Karlsruhe. Peter Sloterdijk y su propuesta de fiscalidad voluntaria».
- Rousseau, Jean-Jacques, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, Miguel Castellote, Madrid, 1972.
- The Economist*, «Leviathan stirs again», 23 de enero 2010.
- Sartori, Giovanni, *Elementos de teoría política*, Alianza, Madrid, 2002.
- Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*, Oxford, OUP, 1981.
- , *Anarchy, State and Utopia*, Malden, Blackwell, 2008 [e.o. 1974]
- , «Why do Intellectuals Oppose Capitalism?», en *Socratic Puzzles*, Harvard, Harvard University Press, 1997, pp. 145-155.
- Sloterdijk, Peter, *Zorn und Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006.
- , «Die Revolution der gebenden Hand», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 de junio de 2009.
- , *Das elfte Gebot: die progressive Einkommensteuer*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27 de septiembre 2009.
- , *Aufbruch der Leistungsträger*, Cicero, noviembre de 2009.
- , *Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2010.
- Vallespín, Fernando, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza, 1985.

M. A. M