



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Grado en Relaciones
Internacionales

Trabajo Fin de Grado

La Libertad Cautiva:

Un estudio sobre la incompatibilidad entre
libertad y Estado

Estudiante: Patricia Falagan de la Sierra

Director: Prof. Mario López Areu

Madrid, Abril 2021

Resumen

A lo largo de la historia de la filosofía y el pensamiento filosófico se le han dado distintas interpretaciones al concepto de libertad. Sin embargo, la literatura dominante acepta o defiende la existencia del Estado como condición posibilitadora. El presente trabajo realiza una investigación sobre la compatibilidad entre la libertad y el Estado democrático. Desde una perspectiva *apriorística* y moral expone las principales amenazas que se ciernen sobre la libertad en las sociedades modernas por parte del Estado. Fijando el contrato social como inválido y la tiranía de la mayoría Tocquevilliana como principales enemigos de la libertad, en base a la fundamentación filosófica y política de la Escuela Austriaca de Economía se traslada una forma alternativa de organización: la cooperación. Frente a la organización en base a la coacción y el monopolio de la violencia, el orden espontáneo resultante de las interacciones libres entre individuos.

Palabras clave: libertad, Estado, Nozick, Locke, contrato social, tiranía de la mayoría, masa, orden espontáneo, Escuela Austriaca, anarcocapitalismo.

Abstract

Throughout the history of philosophy and philosophical thought, different interpretations have been given to the concept of freedom. However, the dominant literature accepts or defends the existence of the State as an enabling condition. This paper investigates the compatibility between freedom and the democratic state. From an aprioristic and moral perspective, it exposes the main threats to freedom in modern societies from the State. Setting the social contract as invalid and the tyranny of the Tocquevillian majority as the main enemies of freedom, based on the philosophical and political foundations of the Austrian School of Economics, an alternative form of organization is proposed: cooperation. As opposed to the organization based on coercion and the monopoly of violence, the spontaneous order resulting from free interactions between individuals.

Key words: liberty, state, Nozick, Locke, social contract, tyranny of the majority, mass, spontaneous order, Austrian School, anarcho-capitalism.

ÍNDICE

1	Capítulo I. Introducción	5
2	Capítulo II. Finalidad y Motivos.....	7
3	Capítulo III. Estado de la Cuestión	8
3.1	Teorías de organización en base al Estado	8
3.1.1	Teorías Contractualistas: del origen del Estado, la ley natural y el contrato social 9	
3.1.1.1	Hobbes: el Estado de Naturaleza y el Leviatán.....	9
	El Estado de Naturaleza	9
	La Lex Naturalis.....	9
	El Estado Absoluto: concepto de soberanía	10
3.1.1.2	Locke: la ley natural y el gobierno civil.....	10
	Del estado de naturaleza a la soberanía de la sociedad	10
	Los derechos naturales: Life, Liberty and Property	11
3.1.1.3	Rousseau y el Contrato Social.....	12
	La Comunidad y los sentimientos de nación.....	12
	La Voluntad General	12
3.1.1.4	Conclusión sobre los autores contractualistas	13
3.1.2	La Defensa de la Libertad: de la separación de poderes y los límites del Estado 13	
3.1.2.1	Charles Louis de Secondant: el barón de Montesquieu y el Imperio de la Ley 13	
3.1.2.2	El recommençer de Alexis de Tocqueville.....	14
3.1.3	La Ilustración Escocesa: del mercado y su orden espontáneo.....	15
3.1.3.1	El interés propio como intuición natural	16
3.1.3.2	Las relaciones interpersonales, la empatía y el mercado.....	16
3.1.4	Una revisión contemporánea del Estado: Robert Nozick y su refutación al utilitarismo	17
3.1.4.1	El estado de naturaleza lockeano y la injusticia comparativa	17
3.1.4.2	El Estado ultramínimo.....	17
3.1.4.3	Consonancia con Locke y refutación al utilitarista	18
3.2	El Anarquismo como Forma alternativa de organización	18
3.2.1	Clásicos de la Teoría Anarquista. Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Godwin.....	19
3.2.2	Bifurcación del Pensamiento Anarquista: Anarquismo Social y Anarquismo Individualista.....	21
3.2.3	La Fundamentación Filosófica de la Escuela Austriaca: Hayek, Mises y el Orden Espontáneo	22
3.2.4	La Teoría Anarquista, Anarquía de la Propiedad Privada o Libertarianismo	24
3.2.4.1	Murray Rothbard: el Divulgador del Anarcocapitalismo	25

3.2.4.2	Loren E. Lomasky: las Personas como “Project Pursuers”	26
3.2.4.3	Randy Barnett y la Estructura de la Libertad	27
4	Capítulo IV. Marco Teórico	28
4.1	Conceptualización de Libertad.....	28
4.1.1	Otras formulaciones sobre la libertad.....	29
4.1.2	Críticas a la libertad negativa	31
4.2	Conceptualización de Estado	31
4.2.1	La Democracia	32
4.2.1.1	Qué es democracia y qué no.....	32
4.2.1.2	Robert Dahl: el teórico de la Democracia	33
4.2.1.3	Tipos de Democracia.....	34
4.2.2	De la Masa y la Tiranía de la Mayoría como desviación de la Democracia	34
4.3	Concepto de Sociedad Civil	36
5	Capítulo V. Objetivos y Preguntas	38
6	Capítulo VI. Metodología	39
7	Capítulo VII. Análisis	40
7.1	El Problema del Poder Político y el Contrato Social.....	40
7.1.1	De la ausencia de consentimiento o el consentimiento tácito	41
7.1.2	De la Imposibilidad de escapar del Sistema Estatal	43
7.2	El Problema de la Democracia y Tiranía de la mayoría.....	44
7.2.1	De las Minorías Persistentes y la Ausencia de Espacio Moral.....	45
7.2.1.1	La Tiranía y la Cuestión de los Impuestos	46
7.2.1.2	De las garantías frente al Estado y su ineficiencia	47
7.2.2	De la Masa, los Saberes Prácticos y la Tiranía de Espíritu	48
7.2.3	De la Anomia y el Relativismo resultante de las Masas	49
7.3	La Única Posibilidad: frente a la coacción, la cooperación.....	50
7.3.1	De las Instituciones Sociales y el Orden Espontáneo.....	50
7.3.2	Del Espacio Moral, los proyectos individuales y el <i>nomos</i>	51
7.3.3	El Problema del Conocimiento de Hayek y el Dinamismo Humano. La Imposibilidad Teórica de la Libertad dentro del Estado	52
7.3.4	Una Propuesta Anarcocapitalista.....	53
7.3.4.1	Del Imperio de la Ley, la Protección Individual y la Propiedad Privada	54
7.3.4.2	De la Utopía, la Anarquía como hecho y los Fallos del Estado	54
8	Capítulo VIII. Conclusión	55

A Don Luis Durán Aguado por presentarme las ideas de la libertad y despertar en mí el anhelo.

1 CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN

“Tú quieres ir al mundo y vas con las manos vacías, con cierta promesa de libertad a los hombres, que, por su simplicidad y su depravada naturaleza, no pueden ni siquiera concebir, y, que, además, temen con pavor, pues para el hombre y la sociedad humana no existe ni ha existido nunca nada más insoportable que la libertad” (Dostoyevski, 2011, p.409).

Así explicaba el Gran Inquisidor a Jesucristo, en su segunda venida a la tierra en Sevilla, el error que había cometido no sucumbiendo a las tentaciones del desierto, y regalando a los hombres el Pan del Cielo. En la novela los Hermanos Karamazov, Dostoyevski analiza la cuestión de la libertad por medio del poema que Iván Fiodorovich regala a su hermano Aliosha. En él, Iván explica cómo Jesucristo sobreestima la capacidad del hombre de vivir en libertad, y cómo, por consiguiente, la Iglesia se ve obligada a retorcer el mensaje original del desierto, para conferir al hombre medio un camino sencillo de vida. Desde la condescendencia y prepotencia más absoluta, el Gran Inquisidor expone el sacrificio paternalista que ejerce en aras de la felicidad del hombre débil y servil:

“Quedarán admirados de nosotros y nos tendrán por dioses porque, al ponernos al frente de ellos, habremos aceptado la carga de la libertad y de su gobierno” (Dostoyevski, 2011, p.411)

Así, el Gran Inquisidor se postula como condición necesaria para la felicidad del hombre, o en su defecto, alivio de la insoportable existencia y oscuros barrancos a los que la libertad condena al hombre.

Escritos hace 150 años, los versos de Dostoyevski resuenan en nuestras conciencias con una innegable actualidad, este poema describe en lo que parece haberse convertido el Estado. Por un lado, la renuncia del hombre a su libertad delegándola en el Estado, y por otro, la idea de la muchedumbre o masa servil postrada ante un amo. El pensamiento político actual se ha resignado a la existencia de un ente coactivo en detrimento de la libertad de la persona. Es ahí precisamente donde radica la importancia de la cuestión de la libertad, un valor fundamental para el hombre que parece haber sido relegado a un segundo plano en la sociedad.

Atendiendo al pasado, desde la obra que nos consta de los filósofos más tempranos, el tema de la libertad ha sido, aunque en algunos de forma más marginal, siempre objeto de reflexión. Los griegos, tanto San Agustín como Santo Tomás han tratado la idea de libertad, pero, no es hasta el Renacimiento y la creación teórica del Estado moderno por Maquiavelo, cuando se empieza a tratar el tema de la libertad de una forma más cercana a nuestro entendimiento actual, la libertad como actor del escenario político. Desde el pesimismo más absoluto, Maquiavelo contempla la

perversión de la sociedad y las instituciones italianas, muy alejadas de los ideales dantescos y esa capacidad creadora que la había caracterizado. Así, culmina su obra *El Príncipe* (1532) proponiendo la política como un juego enfocado a la conservación y constante fortalecimiento del poder estatal, exonerándolo de cualquier juicio moral.

Desde este punto de inflexión en la filosofía política, muchas han sido las teorías que han otorgado un papel primordial a la institución estatal, todas ellas ampliamente difundidas y de sobra conocidas. Sin embargo, el mundo académico y, en general, el debate público ha tratado de ocultar la teoría defensora de una alternativa radical respecto a la libertad. Demonizada y descontextualizada, la teoría libertaria ha sido objeto de muchas críticas sin antes haber dado espacio a su discusión o explicación. No hay más que postularse como anarquista o libertario en un espacio público para recibir comentarios que resuenan a las palabras de Dostoyevski:

“para el hombre no hay preocupación más constante y atormentadora que la de buscar cuanto antes siendo libre ante quién inclinarse (...) pero lo que el hombre busca es inclinarse ante algo que sea indiscutible” (Dostoyevski, 2011, p.411).

Desde la perspectiva más radical del aprecio a la persona y a la dignidad humana, la batalla que libra el pensamiento libertario es la de defender la libertad del individuo, tanto interior como de acción, de la cual devienen todas las demás. El hombre necesita la libertad para poder alcanzar su plenitud. La libertad como valor político parecía haber quedado consolidada después de los acontecimientos del siglo XX, en los cuales se hizo patente la crudeza de los sistemas políticos que dejan fuera del espectro político a la libertad, reduciendo la dignidad humana a servidumbre y miseria. Además de, como explica Hannah Arendt, reducir la pluralidad humana hasta la atomización del individuo y convertirlo en un componente homogéneo de un todo (del Águila, 2009). Sin embargo, son numerosas las amenazas que acucian a la libertad en el S.XXI.

A ello se une la asunción que ha hecho el Estado moderno del papel de Gran Inquisidor. Ostentando rasgos paternalistas, la justificación del Estado parece haber cambiado, deja de ser la guerra como lo fue históricamente, para pasar a ser el ente proveedor de ciertas ideas a las que se ha otorgado la condición de dignidad humana: el Estado de Bienestar. En palabras del Gran Inquisidor:

“al recibir el pan de nuestras manos verán naturalmente con toda claridad que nosotros tomamos su propio pan el que han obtenido con sus propias manos para distribuirlo entre ellos similar algunos verán que nos hemos convertido las piedras en panes, pero en verdad estarán más contentos aún que reciben el pan de recibirla en nuestras manos” (Dostoyevski, 2011, p.421),

A la luz de la conciencia que hoy en día se tiene sobre el Estado, es pertinente cuestionar la efectividad de este como guardián de la libertad de los individuos. Así, este Trabajo de Fin de Grado pretende analizar la compatibilidad del Estado y la libertad individual.

2 CAPÍTULO II. FINALIDAD Y MOTIVOS

Como se ha expuesto en la introducción, la libertad ha sido objeto de reflexión desde el inicio del pensamiento humano. Este Trabajo de Fin de Grado nace de la convicción personal de la libertad como valor fundamental y la capacidad del hombre de, a través de su espontaneidad inherente, generar un orden alternativo al existente y moralmente superior. No sólo de la convicción sino también de la preocupación por la amenaza que sufre la libertad como valor fundamental en esta sociedad moderna. Si las enseñanzas extraídas de los totalitarismos del Siglo XX y en especial, la caída del muro de Berlín, sobre la libertad quedaron consolidadas y cerraron un gran debate político, parece formar parte de un capítulo pasado de nuestra historia. En la actualidad, el individuo se ve cada vez más impedido para perseguir sus fines morales propios dada la constante e irremediable expansión regulatoria de los Estados y la inquisición ejercida por la masa que se cierne sobre las sociedades del mundo, en especial la occidental. En palabras del profesor español Jesús Huerta de Soto: *“una vez que se da entrada al virus del Estado, es imposible poner freno a su crecimiento sin límites. Es imposible limitar al Estado.”* (Huerta de Soto, 2014, s.n). La creciente regulación sobre aspectos que aluden a la esfera individual del individuo, la creciente limitación de la libertad económica, la tiranía a la que está sometiendo la corrección política y ciertos discursos ideológicos, están gradualmente invadiendo la libertad del hombre. Decía Edmund Burke que *“la guerra es la mayor causa de engorde de los Estados”*, y la crisis derivada de la pandemia del Covid-19 parece asemejarse a esas guerras que contemplaba Burke, ya que ha detonado un proceso descontrolado de drástica limitación de libertades. Sin embargo, esto es sólo una parte de un gran proceso que se gesta desde la institución del Estado y la sociedad. Ciertas cuestiones que son hoy debate público dejan entre ver que el Estado ha expandido su potestad a espacios donde quizá no debería haber llegado, haciendo que la conciencia de libertad cada vez se reduzca más. Prueba de ello es que en la actualidad el lugar de residencia de una persona motivada por incentivos fiscales sea objeto de debate o linchamiento social de la libertad; la legislación en favor de la usurpación de la propiedad privada, violando uno de los derechos más fundamentales; o el simple hecho de la falta de debate público respecto a la cuestión.

Si los mencionados acontecimientos del Siglo XX mostraron la crudeza de los Estados totalitarios y las ideologías colectivistas, quizá esas conclusiones no sean exclusivas de esas desviaciones. El mero hecho de que exista la posibilidad de que un Estado se tuerza o desvíe de tal forma que llegue a esos extremos, exige, por lo menos, una revisión de la relación que Estado e individuo

pueden mantener. Urge revisar si el Estado es compatible con la protección de la libertad, o si, por el contrario, es su principal enemigo.

El papel adoptado por el Estado, y la conciencia de libertad en la sociedad, urgen al estudio de la compatibilidad entre ellos. La libertad ha sido y es la condición posibilitadora del desarrollo personal, los hombres tienen la libertad de elegir sus proyectos vitales y deben tener la oportunidad de perseguirlos. Dada la complejidad del mundo actual y los ya mencionados retos que se presentan, es pertinente hacer una revisión de las instituciones actuales a la luz de la teoría libertaria, único enfoque capaz de garantizar a libertad.

En definitiva, la importancia del tema objeto de este trabajo reside en el valor apriorístico del que goza la libertad. Un valor que históricamente ha sido el principal exponente de la dignidad humana, un valor que caracteriza al hombre y le distingue como ser racional de otros seres. El hombre tiene libertad como principio de vida, como la semilla que da fruto. En palabras de Tocqueville, *“si usted me está preguntando qué es la libertad, es que nunca se ha sentido libre”* (Nolla, 2015, s.n).

El objetivo de este trabajo de investigación es, pues, abarcar la cuestión de la compatibilidad entre el Estado y la libertad, tratando de refutar la idea del Estado como condición posibilitadora para la libertad. Y tratando de defender la posibilidad del florecimiento de la libertad fuera del Estado, y a través del orden espontáneo del individuo. La investigación es de carácter moral y adopta una perspectiva apriorística dada la naturaleza de la cuestión que se trata. Se llevará a cabo una revisión de la teoría política que ha defendido y rechazado la institución del Estado. Posteriormente, se tratará de analizar y exponer argumentos que puedan responder a la pregunta, a saber: la justicia del origen del Estado, la relación de la Ley Natural con la libertad, la limitación del Estado o la justicia de un monopolio de la violencia.

3 CAPÍTULO III. ESTADO DE LA CUESTIÓN

3.1 Teorías de organización en base al Estado

El estado de la cuestión del tema que este trabajo ocupa se asienta sobre la justicia y la tensión entre el Estado y la libertad. El tratamiento teórico político que ha recibido la cuestión se diferencia en dos corrientes de pensamiento claras, que no concretas: el estatismo y el anarquismo. Si bien, ambas han dado lugar a muchas ramificaciones dentro de sus marcos, toda argumentación en el tema trata de batallar entre la prevalencia del individuo o el colectivo, incluso dentro de los mismos. La revisión del arte tratará de definir cada perspectiva, y exponer el pensamiento y las aportaciones más relevantes de los autores célebres en la cuestión.

3.1.1 Teorías Contractualistas: del origen del Estado, la ley natural y el contrato social

3.1.1.1 *Hobbes: el Estado de Naturaleza y el Leviatán*

La aportación del inglés **Thomas Hobbes (1588-1679)** es de suma relevancia, y toda su obra se halla condicionada por su perspectiva histórico. Escribió su obra motivado por las guerras civiles y de religión (Sabine, 1994, p.353), ya que, en definitiva, propone un Estado que ha de estar por encima de los litigios y proteger al individuo (Abellán, Capítulo I. El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas de Derecho natural: 1600-1750, 1995). Hobbes entendía la filosofía como el estudio de las consecuencias y dividía a esta en la filosofía natural y el pensamiento político, siendo el segundo todo lo que deriva de la institución de las comunidades, desde los deberes del soberano hasta los del súbdito (Copleston, 2004, p.13). A fin de hacer un análisis más preciso, se dividirá esta sección en sus tres aportaciones principales: el estado de naturaleza, la ley natural y el Estado absoluto.

El Estado de Naturaleza

Para Hobbes, el hombre nace en igualdad natural¹ y así, todos tienen la igual esperanza de conseguir sus objetivos y fines. Una pretensión que lleva en sí la semilla de su propia destrucción, “*si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse subyugarse*” (Hobbes, 1980, p.223). Todos los hombres son entonces presos de una lógica de poder, que les conduce a utilizar la fuerza para conseguir dominar al máximo número de hombres posible y asegurarse su propia conservación. A anticiparse a la situación de los demás porque sabe que él haría lo mismo en su situación (Galimidi, 2020). Un estado que es por definición “de guerra”, no por conflictos puntuales, si no por la instalación de una voluntad de contienda continuada (Copleston, 2004, p.40) que provoca desconfianza constante. Esta excluye la actividad natural del hombre, el miedo a ser desposeído de los bienes que obtenga impide que este se dedique a las actividades civilizadas. En consonancia con su formulación mecanicista, para Hobbes el hombre se concibe como un constante mecanismo de autosuficiencia (Gauthier, 1969).

La Lex Naturalis

Para solventar ese estado Hobbes se sirve de ley natural ya que pertenece a una corriente de pensamiento iusnaturalista. Para Hobbes al igual que las pulsiones llevan al hombre a pelearse, también estas le conducen a una búsqueda de la paz (Copleston, 2004). El ser humano supera el

¹ Con ello no se refiere a que seamos iguales en atributos si no que las diferencias se compensan con las deficiencias de los demás. Además, la experiencia permite aprender oficios o atributos que no sean los mejores por naturaleza (Copleston, 2004).

caos resultante de su naturaleza egoísta y violenta a través del uso de la razón (López Areu, 2018, p.126). Hobbes define la *lex naturalis* de la siguiente manera:

“Una ley de naturaleza es un precepto regla general encontrado por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre a hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebaten los medios de preservar la misma” (Hobbes, 1980, p.228).

Lejos de ser un concepto teológico, para Hobbes la ley natural no es más que un mandato de la razón. No es tanto un simple precepto de qué se debe y qué no hacer, si no que especifica lo que la razón requiere o lo que es lo mismo, lo que es contrario a la ley natural es lo que es contrario a la razón (Gauthier, 1969). Por consiguiente, la ley natural en Hobbes tiene un sentido estrictamente de “egoísta prudencia” (Copleston, 2004, p.42). Y es precisamente la razón la que guía ese mecanismo de propia conservación, “no es un móvil nuevo, sino un poder regulador (...) mediante el cual la búsqueda de la seguridad se hace más eficaz” (Sabine, 1994, p.359).

El Estado Absoluto: concepto de soberanía

Hobbes es considerado el primer pensador en conseguir una visión clara y no ambigua del principio de soberanía y definir las características del Estado (Zagorin, 2009). Para Hobbes el Estado es el medio para unir a los individuos en estado de guerra, que no se unirían si no fuera por este, que goza de autoridad y poder ilimitado (Copleston, 2004). Siguiendo el mandato racional, expuesto en el apartado anterior, los hombres se comprometen mutuamente obedeciendo a una autoridad, por lo que, Hobbes defiende la soberanía por institución (Lloyd & Sreedhar, 2018). Una soberanía que Hobbes, al igual que **Jean Bodin (1530-1596)**, concebía como absoluta, es decir, se extendía a todos los asuntos del territorio sin condiciones y sobre la ley, sin ninguna limitación (Philpott, 2020). La innovación que hace Hobbes es considerar la soberanía como objeto de un contrato entre individuos que deciden darse un soberano (López Areu, 2018, p.127). Por consiguiente, el individuo se torna en súbdito y su único deber es obedecer.

3.1.1.2 Locke: la ley natural y el gobierno civil

Si el legado de algún filósofo se puede ver patente en los Estados modernos europeos, ese es el inglés **John Locke (1632–1704)**. Autor iusnaturalista y principal ideólogo de la Revolución inglesa de 1688, La Gloriosa (Colomer, 1995). A continuación, se procederá al análisis de sus elementos definitorios: la soberanía y los derechos naturales.

Del estado de naturaleza a la soberanía de la sociedad

De la misma forma que Hobbes, y por su condición de contractualista, Locke parte del estado de naturaleza. Refuta la idea del estado de todos contra todos, ya que alega, que es un estado de libertad, pero no de libertinaje (Locke, 1969). Para él, el estado de naturaleza y el estado de guerra son estadios diferentes. El primero es en el que “los hombres viven juntos guiándose por la razón” (Locke, 1969, p.16) y sin ninguna autoridad capaz de paliar los conflictos. El segundo sería la

distorsión del estado de naturaleza, es decir el uso de la fuerza al margen del derecho. El estado de guerra implicaría² una distorsión del de naturaleza porque en este impera la ley natural que obliga y protege a todos (Copleston, 2004).

Así, Locke considera la creación de un gobierno³ legítimo a través del consentimiento explícito de los gobernados (Uzgalis, 2018). Una pretensión que responde a la necesidad de preservar los derechos y libertades del hombre que son imposibles de mantener en el estado de naturaleza, pues por conciencia deberían obedecer la ley moral natural, no todos los hombres la aplican. Así, Locke acaba con el absolutismo proponiendo la constitución como mecanismo para controlar el poder del gobierno, determinando qué puede y qué no puede hacer el Estado. Preservando la esfera privada frente a la esfera pública. Es preciso matizar, que el contrato *lockeano*, a diferencia del *hobbesiano*, es un contrato entre los individuos de una sociedad que acuerdan constituir una nueva comunidad artificial poniendo en común sus poderes para actuar conjuntamente (Waldron, 1989). Nuevamente a diferencia de Hobbes, Locke contempla límites al Estado, por ejemplo, la separación de poderes (Tuckness, 2020) o la disolución de un gobierno desde su interior debido a diversas perversiones del poder legislativo, en la que justifica una “sublevación abierta” (Locke, 1969, p.163, 165).

Los derechos naturales: Life, Liberty and Property

Todo lo expuesto anteriormente halla su fundamento en la formulación de los derechos naturales. Locke entiende a los individuos como poseedores de ciertos derechos pre políticos: vida, libertad y propiedad; tan fundamentales, que ningún gobierno puede arrebatárselos (Sandel, 2009), que además de inviolables son innatos (Sabine, 1994).

El derecho a la propiedad se deriva directamente del derecho y deber a la propia conservación, es decir, el hombre también tiene derecho a acceder a todos los medios que lo posibilitan (Copleston, 2004). Y así, Locke encuentra esa manera, a través del concepto ontológico de propiedad, es decir, si el hombre es dueño de sí mismo, también lo es de su esfuerzo, así “siempre que saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza (...) ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, ha agregado algo propio que es suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya” (Locke, 1969, p.23). Sin embargo, este derecho no puede ser “ejercido”, más bien, abusado, en perjuicio de los demás por la sujeción del hombre a la ley natural (Sabine, 1994).

² La teoría normativa de Locke: nuestras normas morales son arquetipos, así como las ciencias naturales se ocupan de entes nominales, la ética de entes reales que no tienen por qué tener un ente subsistente. Llamando a estos arquetipos, se refiere a que son patrones a los cuales acudimos para comparar (Copleston, 2004). Por ejemplo, la idea de justicia es un patrón al que acudimos para discernir que acciones son justas y cuáles no. Locke define el poder civil como una “regla fija para acomodar a ella su vida” (Locke, 1969, p.19).

³ Realmente crea una comunidad, ya que en el Segundo Tratado afirma que, si un Estado se disolviera por una invasión extranjera, no desaparecería la comunidad subyacente (Sabine, 1994).

Por último, la vida y la libertad encuentran una estrecha relación. Locke expone la libertad en términos negativos como “no verse sometido a ningún otro poder” (Locke, 1969, p.19) o “verse libre de un poder absoluto o arbitrario” (Locke, 1969, p.20). Esta es condición necesaria para la vida, un derecho que ni uno mismo puede violar (Sandel, 2009). Es preciso entender estos como el deber que tenemos para con los demás: deber de no matar (Tuckness, 2020).

3.1.1.3 Rousseau y el Contrato Social

La obra del pensador ilustrado **Jean Jacques Rousseau (1712-1778)** se caracteriza por una visión despectiva de la filosofía, que anticipa en esas “*guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro*” (Rousseau, 1980, p.149). La preocupación que domina su obra es la de encontrar un modo de preservar la libertad humana en un mundo en el que los seres humanos son cada vez más dependientes unos de otros para la satisfacción de sus necesidades (Bertram, 2020). Unas sociedades crecientemente individualistas que son un mero artilugio para la coexistencia de los intereses, por ello, argumenta que el progreso técnico nos ha deshumanizado (Echeverría, 1995). A fin de exponer su aportación se procederá al estudio de los elementos que centran su obra.

La Comunidad y los sentimientos de nación

Rousseau parte de una premisa de naturaleza benigna del hombre, una naturaleza que es exaltada en la comunidad. “Su ideal social, una pequeña sociedad campesina formada en gran parte por familias que viven las mismas relaciones económicas y que erigen un «orden republicano», viviendo en común, en paz y sobriamente bajo leyes por ellos mismos elaboradas” (Fetscher, 1995, p.132). Es decir, Rousseau basándose en Platón, coloca a la sociedad como el principal elemento moralizante, y todo lo que ocurra fuera de esa delimitación no es moral (Sabine, 1994, p.443). De esta forma, Rousseau otorga un gran valor al papel educativo del Estado sobre los individuos, como moldeador de la conciencia comunitaria, ya que su idea era la de que los individuos son lo que los gobiernos crean (Wiborg, 2010).

Para Rousseau la comunidad es la instancia más natural, de hecho, considera que todos los males del hombre son producto de su propia obra, por alejarse de la *simplicité* (Rousseau, 1980, p.215). En los integrantes de esta comunidad, afloran ciertos sentimientos socializantes que le hacen sentirse parte de ese proyecto común que es la comunidad. El olor a la comida tradicional o un paseo por París hacen sentir a Rousseau parte de un proyecto. En definitiva, lo que Rousseau expone es que “la comunidad ha de realizarse como patria” y por ello propone una religión civil que garantice esos sentimientos (Echeverría, 1995, p.141).

La Voluntad General

La idea anteriormente expuesta acaba Rousseau entiende la voluntad general como la voluntad que se tiene como ciudadano cuando se piensa en el bien común, y por ello, la virtud es la conformación de la particular con la general, que en última instancia conduce a la felicidad

pública (Riley, 1978). Por ello, la voluntad general es la agregación de individuos que genera una nueva voluntad, una nueva personalidad moral (Sabine, 1994, p.447) independiente de las voluntades individuales. Es una propiedad de la colectividad por ser resultado de sus deliberaciones (Bertram, 2020). Y esas deliberaciones se dan un proceso de votación asamblearia por el cual se comprueba o da lugar la voluntad general, que, al no buscar agregar intereses, refiere a un proceso de búsqueda de la verdad (Grofman & Feld, 1988). Para el problema de como asegurar la obediencia del ciudadano a la voluntad general, Rousseau se refugia en la idea del legislador ya que las buenas leyes crean buenos ciudadanos (Bertram, 2020).

Este concepto se halla en plena concordancia con el fondo de su pensamiento, Rousseau sitúa a los sentimientos en una situación privilegiada respecto a la razón, y por ello, los sentimientos socializantes que crean la nación son los que impulsan a la creación de una voluntad general independiente. En definitiva, un proyecto con cuerpo propio y esencialmente colectivista.

3.1.1.4 Conclusión sobre los autores contractualistas

Una vez analizados los distintos elementos de las teorías de Hobbes, Locke y Rousseau, es posible concluir que dentro de la corriente contractualistas no existe una homogeneidad. Si bien el punto de encuentro es la creación del Estado como ente necesario para la organización de la sociedad, las variaciones aparecen desde el momento cero. Difieren en el estado de naturaleza, el proceso de creación o a posteriori, sus límites. Se puede pues distinguir una corriente más colectivista que priman el conjunto de la sociedad y el Estado, en la cual entrarían Hobbes y Rousseau; y una corriente más preocupada por el individuo donde se encuentra Locke.

3.1.2 La Defensa de la Libertad: de la separación de poderes y los límites del Estado

3.1.2.1 Charles Louis de Secondant: el barón de Montesquieu y el Imperio de la Ley

La aportación del pensador ilustrado francés **Montesquieu (1689-1755)** se encuentra marcada por su amor a la libertad política. Su pensamiento se halla desarrollado en sus obras **Cartas Persas (1721)** y **El Espíritu de las Leyes (1748)**. La tesis fundamental de su obra es que la estructura y funcionamiento del gobierno depende de las circunstancias en las que vive un pueblo, es decir, el gobierno es un todo que requiere el ajuste mutuo de todas las instituciones (Sabine, 1994, p.422). En consecuencia, la preocupación que centra su obra es la de la libertad política, siendo el despotismo y la corrupción su principal amenaza (Bok, 2018). Para Montesquieu, la defensa de la libertad dentro de una sociedad no es cuestión de interés personal sino de honor, siendo este un resorte eficaz de la acción individual especialmente adecuado para resistir el abuso de poder (Krause, 1999, p.470).

En consonancia con la idea del gobierno como dependiente de la sociología, y el ímpetu por preservar la libertad individual, Montesquieu construye un sistema de contrapesos para evitar la concentración del poder (López Areu, 2018, p.130): la de la separación de poderes. Montesquieu expone en *El Espíritu de las Leyes*, sobre las categorías aristotélicas y platónicas de aristocracia, democracia y monarquía, una nueva forma de clasificación a través de la cual se pueden diferenciar los sistemas políticos en función de cómo organizan el poder ejecutivo, legislativo y judicial (Almond, 1977, p.871). Para Montesquieu, las leyes positivas y las instituciones sociales son creadas por seres humanos falibles (Bok, 2018) que, en palabras de Montesquieu: “*está sujeto a la ignorancia y al error, y a veces pierde los débiles conocimientos que tiene. Como criatura sensible está sujeto a mil pasiones*” (Montesquieu, 1906, p.14). Además, llega a la conclusión de que “la libertad puede ser resultado no de una moralidad cívica superior sino de una organización adecuada del Estado” (Sabine, 1994, p.423). Esta es la esencia de su principio de separación de poderes expuesto en el libro XI del *Espíritu de las Leyes*: “*para que no pueda abusarse del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder contenga al poder. Una constitución puede ser tal, que nadie se vea precisado a hacer aquello a que la ley no le obliga, ni a dejar de hacer lo que le permite*” (Montesquieu, 1906, p.15, 16). Es decir, la puesta de límites sobre la virtud refiere a un Estado organizado acorde a la sociedad, como se explicaba al principio. En definitiva, el Imperio de la Ley de Montesquieu consiste en poner una valla alrededor del ciudadano inocente para sentirse seguro en todas las actividades legales (Shklar, 1987, p.2).

3.1.2.2 *El recommençer de Alexis de Tocqueville*

Sin lugar a duda, uno de los estudios más exhaustivos que se ha hecho sobre la democracia es la obra del jurista francés **Alexis de Tocqueville (1805-1859) La Democracia en América (1835-1840)**. Esta obra nace de una empresa personal de Tocqueville y su compañero Beaumont para descubrir por qué la democracia estaba funcionando en Estados Unidos y en Francia no (Nolla, 2015). La idea que centra la obra de Tocqueville es la libertad, que él denomina una sensación, un *recommençer* (Tocqueville, 2010), ya que es algo que se renueva cada día. “Resulta ser un principio, no meramente racional si no como algo que de alguna manera ha venido a crear un hábito, una segunda naturaleza” (Negro Pavón, 1966). Los sistemas políticos bien pueden protegerla o hacerla desaparecer, así Tocqueville clasifica tres sistemas posibles:

- a. Un sistema en el que la libertad sea lo más importante, que sería la anarquía
- b. Un sistema en el que coexistan igualdad y libertad
- c. Un sistema en el que la igualdad sea más importante que la libertad, y este, dice Tocqueville, será el peor sistema posible
(Nolla, 2015)

Tocqueville abordó con admirable agudez la cuestión de la igualdad, no desde la perspectiva económica que había caracterizado al liberalismo sino aludió directamente al problema de la democracia, no sólo en su aspecto de forma política sino también como una expresión de un modo de vida posible (Negro Pavón, 1966, p.122). Para este, la *vis creatrix* de la historia moderna es la **igualdad** (Nisbet, 1974, p.103). Esta igualdad de condiciones es la que evoluciona, y no la libertad como sostuvieron otros pensadores liberales (Díez del Corral, 1985). En palabras de Tocqueville, la igualdad hace que “*los hombres independientes los unos de los otros les hacen contar el hábito y el gusto de seguir únicamente su voluntad de sus acciones les dispone a considerar con disgusto toda autoridad y (...) les sugiere pronto la idea y amor a la libertad política*” (Tocqueville, 2010, p.1103). La igualdad, de forma natural inspira a los individuos a buscar instituciones libres, sin embargo, es precisamente esa igualdad la que impulsa a los individuos a buscar diferenciarse del vecino. Esta pretensión se materializa en la dedicación de los individuos a los saberes prácticos dejando de lado los saberes humanísticos (Nolla, 2015). Sin embargo, Tocqueville mostró su temor a que esa igualdad ahogara toda individualidad, que el advenimiento de la democracia, suprimidos los rangos y las jerarquías si los hombres no comprenden su verdadero sentido llevados por la pasión natural de la igualdad —*this barbarous philosophy* como decía Burke, a quien Tocqueville admiraba— generase un despotismo peor que todos los conocidos porque sería deseado y difícil, a la vez, de reconocer como tal (Negro Pavón, 1966). Esta idea dio pie al famoso concepto acuñado por Tocqueville de la **Tiranía de la Mayoría** como principal desviación de la democracia.

En definitiva, Tocqueville subrayaba que las sociedades sanas se desarrollan de forma natural a partir de la libre búsqueda de fines legítimos; desconfiaba tanto de la aristocracia como del gobierno centralizado, y destacaba los límites de la capacidad de cualquier gobierno para introducir cambios sociales (Libertarianism.org, 2021).

3.1.3 La Ilustración Escocesa: del mercado y su orden espontáneo

En el Siglo XVIII con el surgimiento de la Ilustración en Francia, nació la denominada **Ilustración Escocesa** agrupando autores como: Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith, Gershom Carmichael o Adam Ferguson (Broadie, 2017). Fue un movimiento que aglutinó aportaciones en diversos campos, desde la teoría política a las ciencias pasando por el arte, y se cimentó sobre los principios ilustrados de la tolerancia y la razón (Broadie, 2007). Su obra estaba principalmente enfocada a la refutación del mercantilismo (Pàmies Segura, 2017). La aportación fundamental de estos autores ha sido su formulación **del orden espontáneo y la sociedad civil**. Este apartado se centrará en analizar las aportaciones de **Adam Smith (1723-1790)** y **Adam Ferguson (1723-1816)**.

3.1.3.1 El interés propio como intuición natural

En primer lugar, los escoceses trataron la cuestión del **interés propio** y el egoísmo haciendo la distinción entre egoísmo y altruismo, utilizando los términos de benevolencia y simpatía para designar el altruismo y generosidad limitada para el egoísmo (Gallo, 1987). Para Ferguson, el egoísmo da lugar a acciones de igual naturaleza egoísta que no han de implicar un perjuicio hacia terceros; y la benevolencia no es más que la coincidencia del cuidado de sí mismo con el bienestar de otros 14 (Ferguson, 1782, p.14). En consonancia con ello, Adam Smith puntualiza la mayor eficiencia de perseguir el interés propio como motor de la sociedad que la promoción del interés público (Smith, 1994). Esta cuestión cobra una vital importancia dado que, en contra del pensamiento dominante, los escoceses, defendían la variada naturaleza de la acción humana y no solamente el egoísmo (Gallo, 1987). En definitiva, estos entienden el “egoísmo no como ese que rechaza al ser humano sino el de generación de riquezas para formalización de trabajo siendo el mecanismo que le funciona al mundo entero” (Students for Liberty, 2020, s.n).

3.1.3.2 Las relaciones interpersonales, la empatía y el mercado

La formulación sobre el egoísmo da pie a la cuestión de la **división del trabajo** como semilla para el florecimiento de la sociedad de manera natural (Hamowy, 1968). Para Smith la conducta económica fundada en el propio interés desencadena a través de la mano invisible un resultado que no entraba en los planes de cada individuo (Rodríguez Braun, 1994). Es decir, los hombres de forma espontánea y natural, impulsados por el egoísmo tienden a intercambiar. Esta idea se apoya sobre el principio de división del trabajo que rige la eficiencia de una sociedad. En palabras de Ferguson, el artista se da cuenta que cuanto más puede dedicar su atención a su obra, sus producciones son más perfectas y nacen en mayor cantidad (Ferguson, 1782, p.132).

Sin embargo, ello acontece gracias a los sentimientos de los hombres en sociedad, no es sólo un proceso económico o transaccional sino esencialmente moral. Smith argumenta, que el dolor de los demás nos entristece (Smith, 2002, p.11). A través de las relaciones interpersonales que los hombres desarrollan entre sí una serie de sentimientos, como la simpatía que resultan fundamentales para .

En conclusión, la aportación más importante que hace la Escuela Escocesa, al tema que ocupa este trabajo, es la de la posibilidad de un orden espontáneo que acontece de forma natural. Así como para autores como Rousseau o Hobbes ponían al Estado como ente civilizatorio y necesario para el surgimiento de una sociedad civil, Ferguson y Smith defienden el acontecer de una sociedad en base a intercambio y la persecución de los fines individuales en un mercado. Esta aportación sienta la base que posteriormente recogerán autores como Friedrich Hayek o Ludwig von Mises.

3.1.4 Una revisión contemporánea del Estado: Robert Nozick y su refutación al utilitarismo

La obra por antonomasia del pensamiento Libertario es *Anarchy, State and Utopia* (1974) del profesor de Harvard **Robert Nozick (1938-2002)** es una aportación radical sobre los derechos individuales “*So strong and far-reaching are those rights*” (Nozick, 1974, p.19) y la obligación como derivada del consentimiento (Scanlon, 1976). Su pretensión dar una explicación de tipo “mano invisible”⁴ al surgimiento del Estado sin que ningún derecho individual se vea comprometido. Su obra se puede resumir en tres características: (a) la prioridad moral estricta de los derechos del individuo; (b) la negación de que existan principios morales independientes que no puedan derivarse de los derechos naturales de sus miembros individuales; (c) la negación de que exista una razón moral para mitigar la desigualdad social y económica (Nagel, 2013).

3.1.4.1 *El estado de naturaleza lockeano y la injusticia comparativa*

Nozick parte del estado de Naturaleza denunciando la injusticia comparativa que ha sufrido. Puestos a comparar el estado de naturaleza con el Estado sería preciso hacerlo de forma equivalente. Si en la anarquía más caótica y a salvajada se decidiera que el Estado más tiránico y perverso podría ser la mejor opción, se resignaría a su existencia (Nozick, 1974, p.5). Por ello, toma una versión particularmente halagüeña del estado de Naturaleza lockeano (Bruner, 2018). Los individuos se asocian voluntariamente para tratar de hacer respetar sus derechos, creando las *protective associations*. Estas no tienen más que la suma de los derechos delegados por sus clientes (Barnett, 1977) y las personas tratan de resolver sus disputas eligiendo procedimientos de mutuo acuerdo y conviniendo compensaciones, que implica que los individuos renuncien a su posibilidad individual de devolver el daño al agresor (Rothbard, 2017). Se trata de una forma de arbitraje fuera del aparato del Estado, permitiendo así procedimientos a medida:

“People tend to forget the possibilities of acting independently of the state. (Similarly, persons who want to be paternalistically regulated forget the possibilities of contracting into particular limitations on their on behavior or appointing a given paternalistic supervisory board over themselves. Instead, they swallow the exact pattern of restrictions a legislature happens tu pass.” (Nozick, 1974, p.14)

3.1.4.2 *El Estado ultramínimo*

Eventualmente, una agencia va ganando prestigio convirtiéndose en la Asociación Dominante (Nozick, 1974, p.17). A través de las dinámicas naturales entre individuos en anarquía: división y especialización del trabajo, intercambio, asociaciones voluntarias o interés propio racional, surge una asociación que consigue estandarizar, que es de facto un Estado (Sampson, 1978) pero

⁴ Una explicación que parta de la arbitrariedad y no del diseño de inteligente

teóricamente no porque es susceptible de ser sustituida si incurre en malas prácticas: los clientes huyen y nadie querrá verse envuelto en una controversia contra un cliente de esta. El control a esta es la misma dinámica por la que surgen: es el mercado, propone el “mercado como mecanismo socioeconómico” para afrontar los problemas que afrontaba Locke (Landenson, 1978, p.439). Sin embargo, para la creación del Estado no utiliza el contrato lockeano (Miller, 2002).

La asociación dominante difiere del Estado en dos aspectos fundamentales: (a) permite a ciertas personas proteger sus propios derechos y (b) no protege a todos los individuos de su dominio, sólo a los que se han adherido (Nozick, 1974). Pero, eventualmente y de manera natural, la agencia dominante va asumiendo un monopolio de facto sobre la fuerza desembocando en el Estado ultramínimo. Implica que sólo el que paga recibe protección, una empresa no podría exigir a su cliente que pague por el resto. En conclusión, la propuesta de Nozick es un Estado ultramínimo que serviría para (a) asegurar el cumplimiento de los contratos y (b) defender a los individuos de un ataque exterior. No es más que una repetición de los motivos que llevan al individuo a asociarse: la colaboración para velar por los derechos individuales y la protección frente a los daños que otros individuos puedan causar.

3.1.4.3 Consonancia con Locke y refutación al utilitarista

Esta noción radical de los derechos alberga la semilla de la refutación al utilitarismo. El individuo es valioso en sí mismo, tanto, que ni él mismo puede dañarse. Nozick demuestra que los principios kantianos no implican necesariamente políticas paternalistas o redistribución (Posner, 1979, p.136). Nozick se sirve de la idea kantiana del hombre como fin, para formular los “*side constraints*”, límites que protegen al individuo frente lo que un tercero pueda hacer sobre él (Nozick, 1974) Rechaza categóricamente la idea de sacrificar a unos por el bien común porque no hay una entidad social, hay individuos con sus vidas y sus derechos. El ejemplo de ello sería su argumento sobre los impuestos como esclavitud. Sin consentimiento, el Estado se apropia de horas de trabajo de personas individuales, obligándolas a trabajar en beneficio de los demás. De esta manera, con un tinte puramente kantiano, Nozick afirma que el imperativo categórico del libertarismo sería “*Don't use people in specified ways*” en contraposición al estatista que sería “*Minimize the use in specified ways of persons as means*” (Nozick, 1974).

3.2 El Anarquismo como Forma alternativa de organización

La conceptualización del anarquismo ha sufrido históricamente la sobre simplificación. Tomando la premisa de que “*anarquía*” significa “*sin regla*”, el anarquista es el que aboga por una sociedad así. La mayoría los análisis acaban llegando a la conclusión de que persigue un objetivo que escapa a nuestras posibilidades y que, por tanto, el anarquismo es naif y utópico (Clark, 1958). Sin embargo, esta estigmatización de la anarquía ignora matices muy importantes llegando a olvidar el propio debate existente en su seno: anarquismo individualista frente al anarquismo

social. No obstante, este corpus tiene un génesis común. A fin de poder realizar una distinción entre los tipos de anarquismo, es preciso primero hacer un análisis de las definiciones dadas por los autores más influyentes.

3.2.1 Clásicos de la Teoría Anarquista. Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Godwin

El primero en considerarse “*anarquista*” (Proudhon, 1840, p.107) en su obra de 1840 “*¿Que es la propiedad?*” fue el revolucionario **Pierre Joseph Proudhon (1809-1865)**. Considera a la anarquía como la ausencia de un gobierno autoritario, es decir, una organización social sin Estado que no implica necesariamente el caos generalizado (Copleston, 2004), consideraba a este la fuente del mal dentro de una sociedad y por ello, rechazaba también la organización constitucional (Reichert, 1967). Lo explica a través de la paradoja de la “**anarquía como orden**” que son precisamente los gobiernos autoritarios los principales causantes del desorden y el caos (Marshall, 2008). Así, a priori, se evidencia la construcción del concepto por oposición, la anarquía como la negación del Estado. Pero, tras su aplicación de la lógica hegeliana a la economía política llega una conclusión positiva. La solución a la contraposición entre la propiedad colectiva inevitable en el socialismo frente a la propiedad como impedimento de la igualdad es su fusión: el “mutualismo”, la ausencia de Gobierno ordenada por la firma de contratos libres entre productores (Copleston, Historia de la Filosofía, 2004).

En segundo lugar, el príncipe ruso **Piotr Kropotkin (1842-1921)** interpreta la anarquía como “*the name given to a principle or theory of life and conduct under which society is conceived without government*” (Kropotkin, 1970, p.284). Concibe al Estado como el principal enemigo de una sociedad libre e igual⁵, pero, difiere en la concepción de naturaleza humana (Marshall, 2008). Cree en “**la naturalidad de la libertad cooperativa**” (Hutchings & Frazer, 2016, p.263) y por ello, propone la idea de una moralidad mantenida por el uso, la costumbre y la tradición y no impuesta por ninguna autoridad⁶ (Kropotkin, 1970). En consecuencia, lo que parece una oposición, se muestra como un concepto de **fe en la ayuda mutua** como principio rector de la naturaleza humana y por tanto previo al Estado. Kropotkin evidencia esto mismo en su posterior elaboración, coincidiendo con la idea *proudhoniana* anteriormente expuesta: el anarquismo es la búsqueda de la armonía social a través de contratos entre grupos constituidos libremente en aras de la producción y el consumo, así como la satisfacción de necesidades que puedan surgir

⁵ Es preciso matizar que en “*The State: Its Historic Role*” (1842) el autor diferencia el concepto de Estado y Gobierno habitualmente confundido por los anarquistas. Incluye dentro del Estado la concentración territorial y ciertas funciones creadas por el mismo y concentradas en manos de unos pocos.

⁶ Algo similar a lo que ocurre con el Derecho como plasmación evolutiva. Antes de que Justiniano I mandara hacer el Corpus Iuris Civilis ya existía esa tradición. Una ética que no crea el Estado, si no que florece de manera natural por la relación y convivencia del hombre.

(Kropotkin, 1970). Así, los **contratos** eventualmente irían absorbiendo todas las funciones que ostenta el Estado.

A pesar de ser cronológicamente previo a las organizaciones, el político británico **William Godwin (1756-1836)** marcó el camino del pensamiento anarquista (Cappelletti, 1983). Hace la distinción entre sociedad y gobierno naciendo la primera de la asistencia mutua y la segunda controlada por unos pocos. Por ello, rechaza de forma sistemática la existencia del aparato coactivo estatal que nace para atajar la injusticia y, sin embargo, la encarna y perpetua (Marshall, 1984). Así, considerando al **Estado como un elemento opresor**, defiende la organización en anarquía que surge del **propio devenir de las relaciones del hombre**, que, según su pensamiento, es eminentemente social, racional y con capacidad de actuar de forma voluntaria. Por ello, Godwin repudió la política como vehículo de cambio (Kramnick, 1972), algo que eventualmente sería sustituido por una moral personal más amplia que parte del juicio personal (Philip, 2017).

Por último, el filósofo ruso **Mijaíl Bakunin (1814-1876)** de los anteriormente expuestos, este es el que presenta una posición más negativa, que respondía a la filosofía de Hegel y el concepto de Estado de Marx (Fiala, 2018). Defiende que la única forma de sociedad libre es la anarquía que pasa por la **abolición del Estado**. Así, Bakunin tiene una relación ciertamente ambigua con la violencia (Hutchings & Frazer, 2016). En definitiva, aspira a una sociedad organizada libremente mediante la federación, donde la única posibilidad de un Estado político sería la gestión de las **cuestiones comunes** (Maximoff, 1964). La esencia de su definición reside en la abolición del Estado como paso necesario para la emancipación del hombre, como expone en su obra “Dios y el Estado”:

“No me hago libre verdaderamente más que por la libertad de los otros, (...) es la esclavitud de los hombres la que pone una barrera a mi libertad, o lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad, porque –una vez más– no puedo decirme verdaderamente libre más que cuando mi libertad (...) que consisten en no obedecer a ningún otro hombre y en no determinar mis actos más que conforme a mis convicciones propias, reflejados por la conciencia igualmente libre de todos, vuelven a mí confirmados por el asentimiento de todo el mundo” (Bakunin, 1871, p.143)

Una vez analizadas las aportaciones de los clásicos de este pensamiento, se puede concluir que todo el corpus teórico existente en materia de anarquismo se cimienta en la tensión entre el Estado y la Libertad de la cual derivan dos lecturas: (a) una positiva que defiende el valor de la libertad y el individuo en sí mismos y confía en la construcción del consenso (Fiala, 2018), ergo rechaza la existencia de cualquier autoridad coactiva que lleva a la lectura negativa (b) la anarquía como oposición al Estatismo. En síntesis, se opone a la existencia del Estado, pero elabora una propuesta de libertad, voluntariedad y cooperación entre los individuos.

3.2.2 Bifurcación del Pensamiento Anarquista: Anarquismo Social y Anarquismo Individualista

Puesto que la esencia del anarquismo es el rechazo al Estado y la propuesta de una alternativa para la libertad, es en este punto dónde **deja de haber consenso**. Esas dos lecturas que se infieren de las definiciones y aportaciones de los clásicos, y otros muchos autores, conforman el punto de partida para el desarrollo las dos corrientes principales: **la social** y **la individualista** (Clark, 1958). Ambas están coincidentes en la oposición al Estado y el amor por la Libertad, pero, desde ese punto aparecen sustanciales diferencias. Estas diferencias son esencialmente: la libertad, el fin y los medios.

En primer lugar, a pesar de partir de un punto común, porque el rechazo al Estado como principal enemigo de la libertad lo comparten todos, el concepto de libertad difiere ligeramente. Cómo analiza Hayek en **Camino de Servidumbre (1944)**, la libertad tradicionalmente se había entendido, y así debe ser, como la ausencia de coacción (Corbí, 1982, p.50). Sin embargo, el socialismo, y también cierta facción del anarquismo de izquierdas, cambiaron el significado a: *“libertad frente a la indigencia, supresión del apremio de las circunstancias, que, inevitablemente, nos limitan a todos el campo de elección, aunque a algunos mucho más que a otros (...) en este sentido, la libertad no es más que otro nombre para el poder o la riqueza”* (Hayek, 1978).

Dejando a un lado, el matiz sobre la libertad que se da en una facción del pensamiento anarquista, la ruptura más estructural del mismo viene del fin que se persigue. Hay autores como **Sebastian Faure (1858-1942)** o **Errico Malatesta (1853-1932)** que fueron más allá proponiendo no sólo la abolición del Estado si no también la de “cualquier autoridad constituida”. También **Gerald Runkle** se posicionaba en contra de toda jerarquía (Clark, 1958). De esta forma, hay un primer punto de divergencia en que no todos los anarquismos buscan lo mismo, si bien todos parten de la premisa del estado como principal enemigo de la libertad, el anarquismo individualista no está en contra de la jerarquía. De hecho, al no ser colectivista, muchas teorías que se han edificado sobre el **anarquismo individual**, como puede ser el **paleolibertarianismo**, defienden la familia como núcleo fundamental de una sociedad, lo que implica la defensa de las jerarquías. Se puede afirmar que el anarquismo individualista se preocupa más de la tendencia utilitarista de la política capaz de sacrificar los derechos de los individuos por un bien mayor (Fiala, 2018).

En segundo lugar, no todos los anarquistas tratan de conseguir sus objetivos de la misma manera. El anarquismo de izquierdas históricamente ha justificado el uso de la violencia, así en Estados Unidos⁷, **el rechazo de la violencia** como estrategia por parte de los anarquistas individualistas

⁷ Al cual habían importado rusos y alemanes esa concepción de la violencia como medio político, según la misma autora.

les enfrente con los anarquistas comunistas (McElroy, 2000). Además, de la violencia también se ha diferido con el tiempo con el papel que ambos han otorgado al estado a posteriori. De hecho, los colectivistas más cercanos a la teoría marxista, al socialismo y comunismo han terminado confiando en una importante presencia del estado (Clark, 1958).

En definitiva, hay elementos como la estrategia o el fin que escinden el anarquismo, pero en última instancia, lo que le separa es la incompatibilidad de sus concepciones naturales. Si bien, las definiciones iniciales dadas por los anarquistas clásicos encajan con la de los individualistas, la concepción de los derechos naturales y el valor intrínseco del individuo son incasables. Esto es un punto fundamental que más adelante ayudará a entender la visión moral del libertarianismo.

3.2.3 La Fundamentación Filosófica de la Escuela Austriaca: Hayek, Mises y el Orden Espontáneo

Aunque es mayormente conocida por su teoría económica, los autores de la Escuela Austriaca han hecho aportaciones de suma importancia a la filosofía política. La **Escuela Austriaca de Economía** es “una escuela de pensamiento económico fundada por **Carl Menger (1840-1921)** en el último tercio del Siglo XIX (...). La característica más destacada es su insistencia en un enfoque causal-realista fundado en el individualismo metodológico” (Instituto Xoan de Lugo, 2021, s.n). Sus esfuerzos se han dirigido principalmente al estudio de los procesos dinámicos que surgen en el mercado, espacio donde se da la creatividad, espontaneidad y cooperación del hombre. Sus orígenes se remontan a los descubrimientos de los pensadores de herencia tomista de la **Escuela de Salamanca** (Mises Institute, 2021). Los tres pilares fundamentales de los austriacos son: la **propiedad privada**, el **imperio de la ley** y la **limitación al poder estatal** (Huerta de Soto, 2009). Si bien su obra, de tan extensa, resulta inabarcable en un trabajo de estas características, cabe traer a colación el concepto más pertinente que estos han aportado: la cooperación social y el orden espontáneo.

“La Sociedad es acción concertada, cooperación. Es producto de un comportamiento consciente y deliberado. Esto no quiere decir que los individuos celebrarán un buen día un contrato en virtud del cual quedó fundada la sociedad humana. Las acciones que realiza la cooperación social y que de nuevo la realizan a diario no tienden a otra cosa que a cooperar y colaborar con otros para alcanzar determinados fines concretos” (Mises, 2011, p.173).

Desde un acercamiento praxeológico, y rechazando categóricamente el holismo metodológico, **Ludwig von Mises (1881-1973)** pone a la sociedad como elemento fundamental en su teoría. Para este, la sociedad es esencialmente cooperación libre entre individuos ya que “la sociedad es **división del trabajo**” (Mises, 2011, p.173), de manera que, la sociedad como ente con cuerpo propio no tiene sentido. Se basa en el principio económico que formulaba **David Ricardo** de la

división del trabajo, a través de la experiencia el hombre racionalmente cae en la cuenta de que es mayor la productividad en cooperación que en la actividad aislada. Una consecuencia lógica de la propia naturaleza humana y de las cosas, la desigual distribución de capacidades y de recursos, impulsa a la complementación. Este razonamiento que a priori puede parecer eminentemente económico tiene unas implicaciones políticas y sociológicas muy importantes. Porque cuando Mises habla de intercambio de bienes y servicios, “está pensando en el libre intercambio de juicios de valor, de proyectos de vida bajo, ese marco de división del trabajo y propiedad privada” (Zanotti, 2010, p.119).

De la misma manera, **Friedrich von Hayek (1899-1992)** también abogó por la cooperación, de hecho, su aportación más importante al pensamiento político es la del orden espontáneo. Para Hayek la libertad, lejos de ser un mero valor, constituye la fuente y condición necesaria para todos los demás. De la misma forma que lo hacían los anarquistas clásicos, Hayek define la libertad en términos negativos. A diferencia de los socialistas⁸, que entendían la libertad desde una óptica materialista como la superación de la miseria, para este, **la libertad es la ausencia de coacción**⁹. Así, se deviene la clave de la cuestión: la coacción (Corbí, 1982). La **coacción** para Hayek es la dependencia de un individuo respecto de la arbitrariedad de los demás, por ello, la libertad es “el estado en virtud del cual un hombre no se halla sujeto a coacción derivada de la voluntad arbitraria de otro o de otros” (Hayek, 1960). Por ello, una sociedad libre es una sociedad que no opera bajo la coacción y todos nuestros esfuerzos deberán estar enfocados a ordenar nuestros asuntos entorno a las fuerzas espontáneas de la sociedad en vez de en torno a la coerción (Poole, 2017). Siguiendo esta premisa Hayek define su concepto de orden espontáneo.

Para Hayek la sociedad es la relación de diversos elementos que proporciona información lo suficientemente fidedigna para crear expectativas muy cercanas a la realidad. Pero estos órdenes se pueden diferenciar en dos tipos: (a) **el orden creado o “taxis”**, en el cual una mente elabora y relaciona los elementos, una suerte de diseño inteligente; (b) **el orden espontáneo o “nomos”**, aquel que va surgiendo como consecuencia de la acción humana (Corbí, 1982), al igual que alegaba Mises. Esta idea, como apuntaba Zanotti, va más allá y se extrapola, en palabras de Rallo, la **nomocracia** consiste en un marco jurídico basado en reglas generales que trata de respetar la libertad personal garantizando la libertad de persecución de los fines; y la **teleocracia** que es un marco jurídico basado en imperativos y que obliga al individuo a perseguir fines específicos que no necesariamente coinciden con sus proyectos vitales (Rallo, 2019). En definitiva, Hayek defiende una organización en forma de nomos que refleja la espontaneidad de las interacciones

⁸ Es preciso hacer el matiz de socialismo-Estado. Entendiendo el contexto en el que se desarrolla su obra, se entiende que la preocupación de Hayek era la refutación del socialismo, tanto en términos económicos enfrentándose a la planificación, como en términos filosóficos. Pero, no sólo el socialismo, también el Estado de Bienestar, por ello, a pesar de los años goza de una aplicabilidad muy actual.

⁹ Fenómeno exclusivo de las relaciones humanas y no del ámbito material como argumentan los socialistas

humanas y permite la persecución de los fines vitales de cada individuo. Este es otro ejemplo del concepto originado en la Teoría del Dinero de Carl Menger fundador de la Escuela Austriaca, personas que sin la intención de generar un nuevo orden social intercambian para mejorar su posición (Horwitz, 2020).

Estas dos nociones son reminiscencia del *kantianismo*. De una forma similar a lo que le ocurría a John Rawls con su idea del consenso superpuesto, Mises y Hayek están buscando crear un marco generalista, una suerte de imperativo categórico, que pueda permitir la convivencia de intereses personales sin que los individuos deban renunciar a sus intereses.

“La sociedad, en definitiva, es un fenómeno intelectual y espiritual: el resultado de acogerse deliberadamente a una ley universal determinante de la evolución cósmica, a saber, aquella que predica la mayor productividad de la labor bajo el signo de la división del trabajo.” (Mises, 2011, p.175)

Lo peculiar de su imperativo sería que no sólo proviene de la razón, la capacidad del hombre de sopesar su beneficio, si no de la experiencia evolutiva del hombre, es decir, un imperativo que deviene de forma directa de la acción humana. Se puede decir entonces que es una concepción de **la justicia procedimentalista**.

3.2.4 La Teoría Anarquista, Anarquía de la Propiedad Privada o Libertarianismo

El **libertarianismo** se compromete con la libertad como principio político más fundamental, lo cual, significa tomar las propias decisiones como dueño de un propio proyecto vital. Así, las decisiones sobre el cuerpo o propiedad de un individuo recaen únicamente sobre él (CATO Institute, 2021). Además, consideran que el concepto de justicia en sí mismo conlleva límites a la coerción (Bossen, 2019). Sin embargo, dentro del libertarianismo también hay dos distinguidas corrientes: el **minarquismo**, al que pertenecerían los autores anteriormente expuestos: Nozick, Mises y Hayek y los anarcocapitalistas que serán tratados a continuación. El objetivo de los anarcocapitalistas es eliminar el estado y sustituirlo por un conjunto de comunidades políticas de carácter voluntario basadas en la libre asociación y que se encargarían de resolver los conflictos internos y afrontar amenazas externas (Rallo J. R., 2019). Esta distinción no es un desacuerdo de base, ya que los principios fundamentales e ideales son exactamente los mismos, simplemente es una cuestión de factibilidad. De forma que se puede afirmar que mientras los minarquistas son únicamente anarquistas filosóficos, los anarcocapitalistas son también anarquistas políticos.

Esta formulación puramente moral tiene un encaje perfecto con lo que proponen Hayek y Mises, y pensadores más antiguos como Bastiat, una convivencia bajo un imperativo que dota a cada individuo de un espacio moral para sus objetivos morales.

3.2.4.1 Murray Rothbard: el Divulgador del Anarcocapitalismo

Si una obra política destaca dentro de la Escuela Austriaca es sin duda alguna la teoría anarquista del americano **Murray Rothbard (1926-1995)**. Basado en la teoría lockeana, la ley natural tomista, el **padre Jesuita Juan de Mariana** y los postulados austriacos, Rothbard fue el pionero en defender y teorizar el movimiento anarcocapitalista, o anarquía de la propiedad privada.

Si bien, los anteriores austriacos defendían un Estado mínimo con postulados jurídicos generalistas y procedimentales, el rasgo principal de la teoría *rothbariana* es el rechazo a ultranza del Estado: “a lo largo de la historia y en la actualidad, siempre hubo un **agresor central, dominante y avasallador de todos estos derechos: el Estado**” (Rothbard, 2013, p.36). Así pues, al igual que Hayek y Mises defiende un orden espontáneo basado en el mercado, pero hace una defensa mucho más radical, hace un diseño de instituciones de mercado que suplirían las tareas ahora desempeñadas por el Estado (Bastos, 2004).

El primer paso lógico que da Rothbard, por lo tanto, es “difundir la desmitificación y desacralización del Estado (...) probar, reiteradamente y en profundidad, que no sólo el emperador está desnudo, sino que también lo está el Estado "democrático"; que todos los gobiernos subsisten gracias a su imperio abusivo sobre el público, y que ese imperio es lo contrario de la necesidad objetiva” (Rothbard, 2013, p.37). Partiendo de que el axioma principal del libertario es el **principio de no agresión** (Kuznicki, 2017), materializado en la propiedad privada, cualquier ataque a esta es un ataque al individuo. Rothbard considera que el Estado siempre ha actuado como ente superior a la ley moral y siempre se ha justificado su actividad criminal en base a ser el único exento de esta. Así, el libertario defiende la subyugación del estado a la ley moral sin proporcionarle dispensa alguna, idea que ya se intuía en el ensayo de Locke. Mediante la comparativa con el ladrón o delincuente, pregunta cómo puede un individuo protegerse frente al estado.

Pero esta contienda no se entiende sin entender antes la posición que ocupan los derechos naturales. Enmarcados dentro de la **Ley Natural**, tomista y escolástica, constituyen la piedra angular de la filosofía libertaria, al igual que ha sido un elemento primordial en las formulaciones de todos los teóricos del Estado. Rothbard define de la siguiente:

“La teoría de la ley natural descansa sobre la idea de que vivimos en un mundo compuesto por más de una entidad -en realidad, por un vasto número de entidades-, y que cada una tiene propiedades distintas y específicas, una "naturaleza" diferente, que puede ser investigada por la razón del hombre, por su sentido de la percepción y sus facultades mentales” (Rothbard, 2013, p.40)

Una investigación de la razón como la que hacía Locke, la Ley Natural es, por tanto, el principio rector del libertarianismo y la génesis de la refutación al utilitarismo. En ello precisamente se fundamentaba Nozick, los individuos tienen derechos (naturales) y surge la pregunta de qué se puede hacer y qué no. Tomando esta premisa, el hombre, afirma Rothbard, tiene un derecho natural a la propiedad, que en última instancia es una prolongación de este¹⁰, ya que el hombre tiene derecho a poseerse a sí mismo.

Después de exponer que es para él la Ley Natural pasa a delimitar el concepto de propiedad privada, piedra angular del anarcocapitalismo. Como se ha revisado a lo largo de este capítulo, la propiedad privada ha sido una cuestión de vital importancia. Rothbard revisita el concepto de la propiedad privada de Locke¹¹, que, a su vez, era un concepto que ya habían formulado los padres fundadores de la nación americana: **Jefferson y Madison** (Rallo, 2019). Además, ese descubrimiento racional que hace el hombre deba evaluar los medios para conseguir sus fines, que en última instancia implica el rechazo a la violencia que va en contra de lo que necesita para una vida próspera. El uso de la violencia para Rothbard es “**antihumana**”¹².

En definitiva, el pensamiento reaccionario de Rothbard es una defensa a ultranza y hasta las últimas consecuencias de algunos conceptos ya formulados anteriormente y, otros, originalmente suyos como la sustitución de la defensa, educación o justicia por empresas privadas. En síntesis, el tan demonizado pensamiento libertario no es más que un intento de proteger la dignidad humana, materializada en su libertad, y tratar de garantizar a todo individuo la consecución de sus objetivos vitales.

3.2.4.2 *Loren E. Lomasky: las Personas como “Project Pursuers”*

Es preciso traer a colación por la naturaleza de lo recientemente expuesto, la aportación del filósofo americano **Loren E. Lomasky**. En su obra *Persons, Rights and the Moral Community (1987)* introduce el concepto de las personas como seguidoras de proyectos. Para este, lo que “humaniza”, convierte al individuo en persona es el compromiso vital que uno puede hacer con un proyecto (Lomasky, 1987).

Lomasky defiende que una teoría moral debe dar cabida tanto al valor impersonal como al valor personal derivado del compromiso con un proyecto. Trata así de crear, como se ha expuesto anteriormente, una moral generalista. Dentro de este contexto, las personas como naturalmente seguidoras de proyectos, otorgamos un valor especial a los mismos y por ello, contemplamos

¹⁰ Recordemos como Locke considera la mezcla del trabajo con la propiedad una extensión del hombre.

¹¹ Véase Cap. III, punto 1.2

¹² Esta afirmación supone un acercamiento al estadio del estado de naturaleza por parte de Rothbard, que ya, como autor contemporáneo deja de utilizar el camino lógico que utilizaban los modernos. En base a eso Rothbard defiende que la creación del Estado no nace del contrato social si no de la conquista de una tribu por otra, es decir, un origen predatorio, como también lo hizo Hume.

nuestro espacio moral para su consecución. Gozar de este “**espacio moral**” significa no tener que hacer un balance entre los intereses del vecino y los míos propios, como si lo hiciera de terceras partes. Reconozco que otros, al igual que yo, tienen sus proyectos personales y por ello, estoy lógicamente obligado (no moralmente) a admitir y valorar su espacio moral, que a la vez da la razón de ser al mío propio (Blustein, 1987).

3.2.4.3 *Randy Barnett y la Estructura de la Libertad*

Sobre la tensión entre libertad y “constraint” el profesor de Georgetown **Randy Barnett (1952-actualidad)** formula su aportación teórica al libertarismo basado en una novedosa reinterpretación de la Ley Natural. Para este, la **Ley Natural** actúa de la misma manera que actúa la estructura de un edificio: restringe el movimiento, pero facilita el tránsito de las personas por él; o, cómo las leyes de la gravedad que operan independientemente de la existencia de un gobierno que las sancione. Sin embargo, este considera que al igual que existen edificios mal contruidos que acaban impidiendo ciertos movimientos de la persona, hay ordenes sociales que restringen más de lo que deberían el comportamiento de las personas.

Barnett aborda la cuestión desde una estructura lógica que él denomina “*give-if-then*” que consiste en: (a) “*given*”, dados ciertos hechos y evidencias del hombre y el mundo en el que vive; (b) “*if*”, si quiere conseguir ciertos fines; (c) “*then*”, entonces debe respetar ciertos principios, que para él devienen de la ley natural. Por ejemplo, *dada* la existencia de la gravedad, que hace que un cuerpo caiga, *si* queremos vivir felices, *entonces* será mejor no arrojarse por un puente. De la misma manera, si queremos ser personas capaces de alcanzar la felicidad y una vida próspera en sociedad, debemos **respetar una estructura social** que refleje estos **principios naturales** que no pueden ser cambiados, sino que únicamente se puede lidiar con ellos (Barnett, 2014).

Para este, se basa en los derechos naturales porque, a la vez, se basa en la naturaleza humana asumiendo que la sociedad busca alcanzar la felicidad, prosperidad y la paz como contenido mínimo. Por ello, Barnett proporciona un marco generalista que pretende dar solución a problemas endémicos de las sociedades, es decir, que existen en todas ellas y a lo largo de toda la historia. Estos problemas son, en primer lugar, el problema del conocimiento: como poner el conocimiento al servicio de los recursos, cómo averiguar los derechos naturales y elegir una matriz de reglas y cómo elegimos esa convención que es coherente con el sistema evolutivo del derecho común de la justicia. En segundo lugar, el problema del interés: cómo asegurarse de que las personas están incentivadas a actuar de forma correcta, como evitar la parcialidad y cómo acordar la compensación. En último lugar, el problema del poder: cómo sortear los errores del *enforcement* y cómo evitar el abuso de poder.

Este autor considera que la naturaleza de esos tres problemas que indaga deviene la solución: una concepción de los derechos individuales y el imperio de la ley como los principios rectores que actúan de la misma forma que lo hacen las leyes físicas y de la gravedad. Si se quiere alcanzar una situación de prosperidad en sociedad han de cumplirse. La pertinencia de esta aportación reside en el uso que hace de muchos elementos presentes en la tradición jurídica de los estados existentes y en la asunción de una naturaleza neutra del hombre, ni buena ni mala.

Después de haber analizado las aportaciones de los autores que se enmarcan en una idea más explorada hacia el anarquismo, se puede afirmar que encontramos dos grandes corrientes. En primer lugar, los defensores de una organización basada en la cooperación y el orden espontáneo, pero admitiendo la presencia de un estado, si quiera sea mínimo. Y por otro, los autores más radicales que defienden la organización libre de la sociedad sin necesidad de un Ente que controle las dinámicas interpersonales.

4 CAPÍTULO IV. MARCO TEÓRICO

4.1 Conceptualización de Libertad

La libertad sin duda ha sido y es, objeto de análisis a lo largo de la historia de la filosofía y la teoría política por la implicación que tiene sobre los individuos. La libertad es el elemento central de este trabajo, por ello, es merecedora de una profunda conceptualización en aras de clarificar el sentido de libertad que se tomará para el capítulo del análisis. Se procederá a analizar el concepto desde las formulaciones de Constant, Berlin, Arendt y demás autores referentes. **Según Charles Taylor**, respecto a las concepciones de libertad encontramos dos grandes familias: la que defiende la no-injerencia y la que defiende el control colectivo (Taylor, 1985, p.211). A efectos de poder conceptualizar el término libertad se procederá al análisis de dichas concepciones.

La formulación dicotómica de **Benjamin Constant (1767-1830)** diferencia entre la libertad de los modernos y de los antiguos. La primera la define como “*el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos*” (Constant, 1988, p.67). Por el contrario, la de los antiguos consistía en: “*ejercer colectiva pero directamente varios aspectos incluidos en la soberanía: (...) además admitían como compatible con esa libertad colectiva, la sujeción completa del individuo a la autoridad en el conjunto*” (Constant, 1988, p.68). La implicación de esta definición es, por un lado, dotar a la libertad moderna de un tinte individualista y a la antigua un tinte colectivista. Constant era un liberal y por ello, defendía la libertad de los

modernos como la autonomía del individuo y de forma más instrumental su participación en las instituciones (Suanzes-Carpegna, 1991).

La idea de libertad negativa de Constant, sienta la base para la posterior definición de **Isaiah Berlin (1909-1997)**. Berlin define la libertad negativa como la “no interferencia”, “el espacio donde un hombre puede actuar sin la obstrucción de otro”¹³ (Berlin, 1995, p.169). Respecto a la libertad positiva, Berlin la define como “el deseo de querer ser mi propio maestro” o “que las decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas externas” (Berlin, 1995, p.178). Se entiende de forma más concreta como teniendo voz en las leyes y prácticas de la sociedad en la que uno vive (Rico, 2018). Siendo dos conceptos ambiguos, Berlin a lo largo de la obra conecta la libertad negativa con la tradición liberal, llegando a la conclusión de que la libertad negativa se corresponde más con la libertad individual y un ámbito protegido de la intervención pública y que se ve amenazada por la positiva (Gutián, 2009, p.37), ya que para Berlin la positiva refiere a quién o qué controla (Taylor, 1985, p.213). El carácter pluralista de Berlin le lleva a afirmar que no goza de una prioridad léxica sobre los valores en competencia en una sociedad (Galston, 1999, p.769).

Como se venía exponiendo en el estado de la cuestión, los teóricos de la Escuela Austriaca también definieron la libertad en términos negativos, **Hayek** entendía la libertad como la independencia respecto a la arbitrariedad de los demás o ausencia de coacción (Corbí, 1982, p.50). **Von Mises** también definía la libertad como “cuando puede optar entre actuar de un modo u otro, es decir, cuando puede personalmente determinar sus objetivos y elegir los medios que estime mejores” (Mises, 2011, p.340), que, en esencia, es un medio para alcanzar la cooperación de individuos (Zanotti, 2010, p.117). Ambos autores rechazaban la idea del impedimento como límite a la libertad (Corbí, 1982).

Es decir, la libertad negativa se postula como negación de dependencia respecto de algo, vale como negación de determinación exterior o coartar la propia espontaneidad (Bueno, 1996, p.238); y, la positiva significa la potencia o poder de hacer algo por sí mismo, siendo un concepto mucho más antiguo que conduce a diferentes formulaciones (Bueno, 1996, p.239). Se procederá entonces a la explicación de otras interpretaciones sobre la libertad.

4.1.1 Otras formulaciones sobre la libertad

A diferencia de otros autores, **Hannah Arendt (1906-1975)** es de las pocas que hace la diferenciación entre *freedom* y *liberty*, y, además, sitúa esta dicotomía en el centro de sus preocupaciones teóricas (Pitkin, 1988). En *Between Past and Future* (1961), Arendt equivale la

¹³ Berlin matiza que la inhabilidad no es siempre debida a la coerción, por ejemplo, ser ciego. Por lo que, él solo considera coacción a la interferencia deliberada por parte de otra persona que impide la consecución de unos objetivos (Berlin, 1995, p.169)

participación política al concepto de *freedom*, pero no llega a afirmar que signifiquen, o sean lo mismo (Nelson, 2005, p.71). Respecto al concepto de *freedom* y su relación con la política, Arendt no pretende atacar la libertad negativa si no que critica el concepto de *inner freedom*, ya que: “*we first become aware of freedom or its opposite in our intercourse with others, not in the intercourse with ourselves*” (Arendt, 1961, p.157). Por lo que ya se intuye un carácter eminentemente político de la libertad. Además, Arendt también trae a colación otros conceptos como *liberation* o *liberties*. Siguiendo esa cita suya sobre la libertad, se entiende que es algo que acontece en el espacio de la interacción con los demás, por ello, utiliza el término liberación como condición previa a la libertad: “*in order to be free, man must have liberated himself from the necessities of life. But the status of freedom did not follow automatically upon the act of liberation*” (Arendt, 1961, p.148). Con ello reitera la idea de la libertad como suceso dentro de un cuerpo político, de hecho, matiza que no la libertad no es una consecuencia inmediata de la liberación si no que para que esta surja ha de existir un cuerpo político¹⁴ para ello (Arendt, 1961). De esta manera, se puede entender la liberación como una libertad negativa y la *freedom* como la trascendencia de la libertad positiva exitosa (Pitkin, 1988). En conclusión, la definición de libertad arendtiana no es la capacidad de elegir entre alternativas o el libre albedrío si no la capacidad de comenzar, de iniciar algo nuevo, de hacer lo inesperado, con la que todos los seres humanos están dotados por el hecho de haber nacido (d'Entrevés, 2019).

El economista y premio Nobel, **Amartya Sen (1993-actualidad)** sitúa la libertad como concepto insoslayablemente ligado a la economía. Su elaboración de la libertad se caracteriza por su estudio de la pobreza y las hambrunas y por la importancia de las capacidades para garantizar las libertades humanas sustantivas, que emanan directamente de su crítica a las versiones en disputa sobre el significado del desarrollo y la medición del éxito económico (Corbridge, 2002). La tesis fundamental de Sen es “entender el desarrollo como un proceso de expansión de las libertades reales que disfrutaban las personas (...) tanto los fines como los medios para el desarrollo como la participación en la economía o la libertad de expresión” (Álvarez, 2009, p.418). Para Sen las capacidades son un elemento posibilitador de la libertad, entendiendo capacidades como las libertades reales de las que disponen las personas para realizar sus acciones y seres potenciales (Robeyns & Fibieger Byskov, 2020). La libertad real en este sentido significa que uno tiene todos los medios necesarios para lograr ese hacer o ser si lo desea. Es decir, no se trata simplemente de la libertad formal de hacer o ser algo, sino de la oportunidad sustancial de lograrlo.

¹⁴ No todas las comunidades se caracterizan por la libertad, por ejemplo, cuando varios hombres viven juntos, pero no constituyen un cuerpo político, el factor que rige ese conjunto no es la libertad sino determinadas necesidades para la preservación vital (Arendt, 1961)

4.1.2 Críticas a la libertad negativa

Refutando a Berlin, **Charles Taylor (1931)** considera que las doctrinas de la libertad positiva se refieren a una visión de la libertad que implica esencialmente el ejercicio del control sobre la propia vida. Desde este punto de vista, uno es libre sólo en la medida en que se ha determinado efectivamente a sí mismo y a la forma de su vida, siendo un concepto de ejercicio (Taylor, 1985, p.213). Y, en general, la libertad positiva se considera como “la posibilidad o el hecho de actuar de manera que tomas el control de tu vida y caes en la cuenta de tus objetivos vitales” (Carter, 2019) y se suele asociar al colectivismo.

Para **Quentin Skinner (1940)** la adopción de la definición de libertad negativa como libertad política conlleva ciertos riesgos: el liberalismo contemporáneo, especialmente en su forma llamada libertaria, corre el peligro de barrer la arena pública de cualquier concepto que no sean los del interés propio y los derechos individuales (Skinner, 1984, p.249). Hannah Arendt también podría entrar en esta categorización dado que ella demuestra un carácter eminentemente común de la libertad en una sociedad (Arendt, 1961).

4.2 Conceptualización de Estado

Como se ha expuesto anteriormente, a lo largo de la teoría política se han sucedido diferentes entendimientos sobre el concepto de Estado. En este apartado se definirá el Estado para distintos autores para finalmente dar una definición a efectos de este trabajo.

Desde la creación del Estado Moderno en el Tratado de Westfalia en 1648, son numerosas las definiciones que se le han dado al Estado. La definición más genérica de Estado consiste en la existencia de: territorio, población y soberanía (Philpott, 2020). El elemento que distingue al Estado de cualquier otro actor es el *status* jurídico que le confiere la soberanía (Barbé, 2007, p.165). La soberanía se materializa en la supremacía sobre cualquier otra autoridad dentro de sus fronteras, y la independencia fuera de ellas (Bull, 1977, p.8).

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) definía al Estado ligado a la soberanía situándolo fuera de los límites de la moral y confiriéndole un poder absoluto (Nederman, 2019). De forma similar **Jean Bodin (1533-1596)** definía la República como “un recto gobierno de varias familias y de lo que les es común” (Meinecke, 1959, p.3), es decir, como el poder más elevado, absoluto y perpetuo sobre los ciudadanos y súbditos de una Comunidad, no justificando de esta manera el tiranicidio (Turchetti, 2018). Hobbes define al Estado como el Leviatán, quién ostenta los poderes que los individuos le han cedido y goza de soberanía plena, sobre la ley (Philpott, 2020). En cambio, Locke defendía un Estado supeditado a la ley natural y respetuoso con los derechos individuales del hombre (Locke, 1969). El empirista inglés, **David Hume (1711-1776)**, por su parte entendía el Estado como un ente de origen predatorio, pero necesario para garantizar la virtud de la justicia y la paz en una sociedad (Hume, 2011, p.73). Entre la diversidad de definiciones que se le han

dado al Estado la más común, y la que se tomará a efectos de este trabajo, es la de **Max Weber (1864-1920)** quién definió al Estado como:

*“Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es un elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo distintivo de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la **única fuente del derecho a la violencia**”* (Weber, 1979, p.83-84).

Es decir, la **soberanía** del Estado reside en su **exclusividad sobre el uso de la fuerza**, lo que permite a esta institución dirimir los conflictos y garantizar el cumplimiento de los contratos. De todas las definiciones expuestas, el Estado puede adoptar distintas formas, a efectos de este trabajo se entenderá como un Estado de carácter democrático. Para ello, se procederá a continuación a una conceptualización de la idea de democracia y los tipos que existen.

4.2.1 La Democracia

El concepto de democracia es uno de los más difíciles de definir, ya que ha sufrido lo que el politólogo italiano Giovanni Sartori definió como estiramiento conceptual. Se han tratado de albergar tantas definiciones y cuestiones dentro de su círculo que, hoy, es muy difícil concretar qué significa. Atendiendo a la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* la democracia es: “un método de toma de decisiones en grupo caracterizado por una especie de igualdad entre los participantes en una fase esencial de la toma de decisiones colectiva” (Christiano, 2018). Una definición similar da el diccionario de Cambridge: “la creencia en la libertad y la igualdad entre las personas, o un sistema de gobierno basado en esta creencia, en el que el poder está en manos de representantes elegidos o directamente del propio pueblo” (Cambridge, 2021). Para Lincoln la democracia era “*the government of the people, by the people and for the people*”, consiguiendo así entender que el significado de la democracia trata de abrazar las relaciones humanas dentro de un sistema político (Wilentz, 2015).

4.2.1.1 Qué es democracia y qué no

Philippe C. Schmitter (1936) y **Terry Karl (1947)** definían la democracia como un sistema de gobierno en el cual los gobernantes son hechos responsables de sus acciones en el dominio público por los ciudadanos, que actúan indirectamente a través de la competición y la cooperación de sus representantes elegidos (Schmitter & Karl, 1991). Exponían unas pautas para poder comprobar si un sistema es democrático o no:

- **Los Gobernantes o Rulers:** el elemento distintivo de las democracias, ocupan roles especiales y se legitiman dependiendo de cómo han accedido al poder y como se les hace responsables de sus actos.
- **El Dominio Público o Public Realm:** corresponde a la presencia del Estado en la vida del individuo, siendo este el monopolio legítimo de la fuerza respaldado por la coerción.
- **Los Ciudadanos:** condición necesaria para su existencia
- **La Competición:** regulares, bien conducidas, honestamente computadas y cumpliendo la mayoría (mitad más uno)
- **La cooperación:** deben ser capaces de articular medidas o renunciar a ciertos intereses llegar a algo común por el bien de los ciudadanos (Schmitter & Karl, 1991)

4.2.1.2 *Robert Dahl: el teórico de la Democracia*

El profesor de Yale **Robert Dahl (1914-2015)** entendía que la democracia había de sustentarse en un principio fundamental: “todos los miembros deben ser tratados (según los estatutos) como si estuvieran igualmente cualificados para participar en el proceso de toma de decisiones sobre la asociación perseguirá” (Dahl, 1998, p.36). En el desarrollo de su teoría normativa de la democrática expuso cuatro premisas necesarias para la existencia de una democracia (Maíz, 2009):

- El principio de **la igualdad intrínseca**
- El principio de la **consideración equitativa de los intereses**
- La presunción de la **autonomía personal**
- El principio categórico de la **igualdad**

Además, de la misma manera que Schmitter y Karl estipula unos **requisitos** del proceso democrático (Dahl, 1998):

- Todo miembro de la organización **expresé libremente** sus preferencias
- En el recuento esas expresiones (votos) el peso atribuido a la elección de cada individuo es **idéntica**
- La alternativa con **mayor número de votos** es declarada vencedora
- Debe reconocerse la posibilidad de que todo miembro pueda someter a votación sus preferencias
- Todo individuo debe poseer **igual información** sobre las diferentes alternativas en juegos
- Las alternativas con el mayor número de votos desplazan a las que obtienen menos número de votos
- Las decisiones de los cargos electos son **obligatorias para todos**

4.2.1.3 *Tipos de Democracia*

En primer lugar, encontramos la dicotomía entre directa y representativa. La **democracia directa** consiste en la participación más pura del individuo en las decisiones y puede funcionar a través de asambleas de ciudadanos o mediante referendos e iniciativas en los que los ciudadanos votan sobre cuestiones en lugar de hacerlo sobre candidatos o partidos (Schiller, 2016). Por el contrario, la **democracia representativa** expresa la soberanía en la elección de representantes, los cuales tienen una obligación de respuesta a las exigencias que los representados tengan (Urbinati, 2011, p.23).

En segundo lugar, se sitúa el debate entre la participación y la deliberación. La **democracia participativa** elimina o relega a un plano secundario la representación política para implementar una participación directa y extensa de los ciudadanos en la toma de decisiones (Rico, 2018, p.15). Por otro lado, la **deliberativa** se basa en el debate público y el razonamiento recíproco, y puede tener como objetivo alcanzar un consenso racional o una solución compartida, o producir mejores decisiones; pero puede limitarse a circunscribir las razones de un desacuerdo o un conflicto, con el fin de hacerlos más productivos, identificando posibles áreas de equilibrio o de compromiso (Floridia, 2013, p.2). Esta ha sido defendida por autores como Jürgen Habermas, para quien la democracia deliberativa consistía en vincular la resolución racional de conflictos políticos a prácticas argumentativas en espacios públicos, siendo la legitimidad de estos dependientes (Vallespín, 2009, p.154).

En conclusión, el concepto de democracia designa aquel sistema político que se asienta sobre la decisión de sus ciudadanos y concuerda con los elementos expuestos con anterioridad: competición, gobernantes, ciudadanos, cooperación y dominio público. A efectos del posterior análisis, se entenderá democracia como sistema de democracia representativa dado que es la más común en los Estados actuales.

4.2.2 **De la Masa y la Tiranía de la Mayoría como desviación de la Democracia**

El jurista francés **Alexis de Tocqueville (1805-1859)** en su obra **La Democracia en América** hacía un profundo análisis de la democracia, centrándose, principalmente, en el problema de la libertad (Nolla, 2010). El concepto más destacable de su obra es el de “**la tiranía de la mayoría**”. Esta consiste en un imperio moral de la mayoría que constituye una democracia, por el ejercicio de una presión moral sobre el conjunto de la sociedad (Béjar, 1995). Esta situación es un resultado directo de la necesidad del hombre de distinguirse de los demás. Queremos demostrar ser mejor y nos concentramos en el tipo de actividad que pensamos que vamos a conseguir de manera más rápido y fácil, más bienestar material. Esto aparta, en los malos sistemas, a los ciudadanos de aquello que es complejo, que no tiene un beneficio inmediato o que no ayuda a conseguir ese

objetivo (Nolla, 2015). De esta forma, la tiranía nace de la ausencia de esfuerzo hacia las cuestiones complejas, y la libertad es una de ellas. El hombre se adhiere a las opiniones sostenidas por la mayoría, en palabras de Tocqueville “*extingue poco a poco su mente y debilita su alma*” (Tocqueville, 2010, p.1159). Ello se refuerza por una manipulación de la libertad de prensa que desemboca en: “el aplastamiento inquisitorial del juicio individual por la acción del dogmatismo grupal y la consecuente incapacidad para actuar” (Béjar, 1995, p.307).

El filósofo español **José Ortega y Gasset (1883-1955)** heredaba este concepto que elaboró con posterioridad en su obra **La Rebelión de las Masas (1929)**. Ortega acuñaba el término de **hombre-masa** que describe al hombre vaciado de su historia, que cree tener todo derechos y ninguna obligación, hombre cuya vida carece de proyectos y va a la deriva, renuncia a todo proyecto vital (Ortega y Gasset, 1999). Ese hombre es potencia del mayor bien y el mayor mal, y cuando domina la vida pública, las masas se rebelan en contra de su propia esencia; en vez de obedecer quieren mandar y, como consecuencia de esto, terminan por imponer la mediocridad como modelo de vida (Alonso, 2001). Esta situación de mediocridad instaurada es la que Ortega denominó **hiperdemocracia**, una democracia en la cual el poder se halla distribuido en la sociedad, y genera degradación y deterioro cultural (Statham, 2004), una **hiperdemocracia** en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos (Ortega y Gasset, 1999, p.19). Además, esta mayoría ejerce cierta tiranía sobre la sociedad, al igual que exponía Tocqueville, Ortega alerta “*quien no piense como todo el mundo*¹⁵, *corre el riesgo de ser eliminado*” (Ortega y Gasset, 1999, p.19).

En tercer lugar, el autor **Elías Canetti (1905-1994)** en su obra **Masa y Poder (1960)** en el cual hacía un profundo estudio del concepto de las masas como fenómenos sociológicos. La masa nace del miedo más primitivo del hombre a ser tocado por lo desconocido, “sólo inmerso en la masa puede redimirse de este temor” (Canetti, 2018, p.14). Ella se caracteriza por un deseo constante de crecimiento, la igualdad imperante dentro de ella, la densidad y la dirección que sólo es alcanzable en común (Canetti, 2018, p.36). Por ello, estas masas son susceptibles de ser manipuladas por los líderes y gobernantes, es decir, por el poder. Dentro del concepto existen distintas tipificaciones, entre la que destaca la Masa de Acoso como un instrumento para “matar” al disidente (Quesada, 1988).

El concepto de masa es, en definitiva, el que subyace a la tiranía de la mayoría. La tiranía de la mayoría aparte de ser analizada con brillantez por Tocqueville fue una de las principales preocupaciones de los **Padres Fundadores de los Estados Unidos**. Ya que contemplaban la limitación del Estado frente a la teoría y a la injusticia de la otra parte (Krause, 1999). Este

¹⁵ Y claro está que ese «todo el mundo» no es «todo el mundo». «Todo el mundo» era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora «todo el mundo» es sólo la masa (Ortega y Gasset, 1999, p.19).

concepto se ha seguido estudiando a lo largo del pensamiento político, y también cabe destacar la definición de **Giovanni Sartori (1924-2017)**. Quien también analizó el concepto la tiranía de la mayoría y lo concretó a tres facetas: **(a) constitucional**, la cual refiere al derecho de oposición de las minorías en las urnas, o la concepción Madisoniana del despotismo electivo; **(b) electoral**, que designa un lado vencedor, el de la mayoría, y uno perdedor, el de la minoría; y **(c) social**, que refiere a la noción Tocquevilliana de la tiranía espiritual (Sartori, 2013, p.193, 194).

De este modo, se toma de aquí en adelante el concepto de Tiranía de la Mayoría en el sentido social de la palabra, tal y como distingue Sartori. Idea que va insoslayablemente unida a el concepto de masa analizado anteriormente, sobre todo en el sentido más Ortegiano del mismo. Para sintetizar, se puede entender la Tiranía de la Mayoría como la tiranía de espíritu ejercida por la masa y su poder emanado de su condición de colectividad.

4.3 Concepto de Sociedad Civil

Para **John Locke**, como se comprobó en el Estado de la Cuestión, la sociedad civil es una cuestión naturalista, de hecho, sus postulados al respecto servirán de base para la posterior definición de Stuart Mill (Abellán, 1995). La sociedad civil es un producto natural que se deriva del consentimiento de los miembros (Sabine, 1994, p.409). Es decir, la sociedad es un fenómeno previo a la existencia o surgimiento del Estado (Locke, 1969). Esta definición que expone Locke es herencia directa de su condición de iusnaturalista basado en la ley natural.

La definición que **Adam Smith (1723-1790)** da del concepto de sociedad civil representa una compleja mezcla de elementos morales, históricos, jurídicos, sociológicos y económicos (Boyd, 2013). Smith parte de una explicación de mano invisible, es decir, explica algo que parece ser fruto de la intencionalidad de alguien como algo surgido sin intención (Nozick, 1974). Es decir, la sociedad civil para Smith es el resultado natural del proceso de la división del trabajo y los tratos consiguiendo mutuamente la mayor parte de los bienes que necesitamos (Smith, 1994). Adoptando así dos hipótesis de conducta de los individuos: la motivación del propio interés en un sentido amplio, y, la propensión al intercambio (Colomer, 1995, p.58). En definitiva, para Smith el surgimiento de la asociación o sociedad civil es un proceso natural que acontece dentro del mercado, por ello, Smith, junto a otros autores motivados por el mercado como Ferguson, las personas tienen la capacidad de regularse sin necesidad de intervención estatal (Calhoun, 1993, p.271).

El concepto de sociedad civil para **John Stuart Mill (1806-1873)** usa un método naturalista para afirmar el desarrollo de la sociedad como algo naturalmente necesario dados los factores psicológicos del hombre (Abellán, 1995). Así, lo considera algo que acontece de forma natural y deviene sus reglas de la misma manera: “aunque la sociedad no se basa en un contrato, y aunque no se responde a ningún buen propósito inventando un contrato para deducir de él obligaciones

sociales, todo el que recibe la protección de la sociedad debe retribuir el beneficio, y el hecho de vivir en sociedad hace indispensable que cada uno esté obligado a observar una determinada línea de conducta hacia los demás” (Mill, 1966, p.96). La esencia de la idea de Mill es un punto medio entre la supremacía del Estado y la libertad total para los individuos (Abellán, 1995), es decir, un espacio para la convivencia de intereses (Mill, 1966). Por ello, Mill defendió el gobierno representativo para la sociedad como garantía de contemplar todos los intereses de una sociedad (Macleod, 2020).

Una concepción muy influyente de la idea de sociedad civil es la del pensador **Mahatma Gandhi (1869-1948)** quien, a través de la desobediencia civil y sus escritos, véase *Hind Swaraj (1919)* consiguió reformular la idea de sociedad civil, sin hacerlo de manera explícita. A través de nuevas formas asociacionales (Hoerber Rudolph & Rudolph, 2003), Gandhi expandió el horizonte del concepto sociedad civil radicalmente distinto al occidental, un concepto que exaltaba la necesidad de dejar espacio para los demás y al cultivo de las virtudes cívicas como la solidaridad (Pathak, 2008). Para Gandhi el mundo occidental se había instalado en una priorización al bienestar físico que constituía una nueva forma de esclavitud (López Areu, 2018, p.90). El Ashram materializa las facciones del concepto de Gandhi, un espacio que ampara tanto a los plebeyos analfabetos como al público alfabetizado asume la relevancia de las identidades y fusiona el ámbito de lo privado y lo público (Hoerber Rudolph & Rudolph, 2003, p.5). Al contrario que el concepto occidental de sociedad civil que por ejemplo Habermas entendía como un espacio para la deliberación racional de las ideas (Vallespín, 2009). Para Gandhi la alfabetización no era condición para formar parte de lo público y define el sentido común como opinión pública, lo que acontece en esa sociedad civil (Hoerber Rudolph & Rudolph, 2003, p.7). Esta idea se ve reforzada y expandida por su concepto de *commons* el cual ha servido de enriquecimiento a un concepto más pobre de democracia electoral (Lal, 2008). En definitiva, el concepto de sociedad civil que instituye Gandhi movido por la aspiración a ser liberados del imperio británico, formula por ello la idea de *Swaraj* como: “*el individuo libre es la unidad básica y el agregado de ellos forman la sociedad esa libertad individual es un prerrequisito sine qua non para alcanzar la libertad política responde a una pretensión de huir del materialismo y la banalidad*” (López Areu, 2018, p.90).

Charles Taylor, al hilo de su idea de libertad explicada en uno de los apartados anteriores, define la sociedad civil como un espacio que existe frente al Estado, con independencia parcial de él e incluye aquellas dimensiones de la vida social que no pueden confundirse con el Estado ni ser absorbidas por él (Taylor, 1990, p.95). Taylor aboga por una visión más societaria que estatalista de la política, siendo la sociedad civil un espacio crítico y multifacético de la acción ligado a la vida institucional (Thiebaut, 2009, p.223).

En definitiva, y a efectos de elaborar el análisis de la cuestión, la sociedad civil es el cuerpo público o *res pública*, la comunidad, que es independiente en cierto sentido del Estado. Si bien, hay autores que ligan más los dos conceptos, son conceptos distintos que pueden tener poder el uno sobre el otro. El ejemplo de Gandhi pone de manifiesto la fuerza que la sociedad civil tiene, a pesar de no tener monopolio o ciertos instrumentos y poderes exclusivos del Estado.

5 CAPÍTULO V. OBJETIVOS Y PREGUNTAS

Este Trabajo de Fin de Grado pretende estudiar y analizar, desde una perspectiva teórica y de corte moral la compatibilidad entre la libertad y el Estado; permitiendo afirmar la superioridad moral de la organización en torno a la cooperación social respecto a la organización en base al estatismo. Por consiguiente, la pregunta de investigación general que centra este trabajo es la siguiente: ¿es posible la libertad dentro del Estado? Con la intención de poner de manifiesto el difícil encaje de la libertad y el aparato estatal, se proponen los siguientes objetivos específicos:

- a. Investigar la evolución del pensamiento político respecto a la cuestión de la existencia del Estado, diferenciando entre defensores y detractores de su existencia.
- b. Conceptualizar de forma concisa los conceptos de libertad política y Estado, caracterizando sus rasgos principales y sus diferentes tipologías.
- c. Exponer el pensamiento libertario con sus principales exponentes y aportaciones.
- d. Determinar las principales amenazas a la libertad por parte del Estado democrático.
- e. Plantear la incompatibilidad por definición de la existencia del Estado y la libertad individual, materializado en la principal desviación de la democracia: la tiranía de la mayoría.

Atendiendo al objetivo general, y los consecuentes objetivos específicos, la pregunta de investigación, como ya se ha mencionado, es: ¿es posible la libertad dentro del Estado? Esta conlleva la existencia y necesidad de respuesta de unas preguntas más concretas que se enuncian a continuación:

- a. ¿Es justo, atendiendo a la libertad individual, el surgimiento del Estado?
- b. ¿Es moralmente superior una organización basada en la cooperación espontánea y libre del individuo, frente a una forma de gobierno coactiva?
- c. ¿Es la Tiranía de la Mayoría un mal endémico o inherente a la democracia?
- d. ¿Es la democracia incompatible con la libertad?

A fin de poder conducir este análisis, es preciso adoptar una hipótesis de trabajo. Por ende, se toma la siguiente hipótesis como base de esta investigación: “*la preservación de la libertad*”

como valor superior de la naturaleza humana, sólo puede conseguirse en un sistema anarquista”.

6 CAPÍTULO VI. METODOLOGÍA

La metodología de este trabajo ha consistido en un estudio riguroso de las fuentes primarias y secundarias de los autores expuestos. La metodología es eminentemente apriorística y de corte cualitativo debido a la naturaleza de la cuestión a tratar. Para las fuentes primarias se ha procurado utilizar versiones originales cuando ha sido posible, en aras de adquirir un entendimiento más cercano del pensamiento de cada autor. Las fuentes secundarias han sido la mayoría artículos de revistas académicas o libros especializados en el pensamiento del autor concreto. Se ha tratado de acudir a los académicos más destacados y especialistas en cada autor, como puede ser el caso de Eduardo Nolla en Tocqueville o Jesús Huerta de Soto en los autores austriacos. Además, se han utilizado también portales de información y divulgación de Universidades, como puede ser *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. De manera más marginal se han utilizado medios electrónicos para recoger información de ponencias de académicos.

Respecto al orden de la información, el primer paso, y a fin de contextualizar el objeto del Trabajo de Fin de Grado, ha sido la elaboración de una revisión de la literatura. Desde una lectura preliminar tratando cuestiones más abstractas, hasta llegar al puro pensamiento de los autores. A lo largo de la revisión de la literatura se ha conducido un estudio recopilatorio de las aportaciones que han hecho los grandes autores de la teoría política respecto a la cuestión del Estado, su surgimiento y sus límites. Se han ordenado estas aportaciones en base al eje de la admisión o no de la existencia Estado en las teorías. Por ello, en primer lugar, se encuentran los autores que han defendido la existencia del Estado y en la segunda parte, autores que han defendido un estado mínimo o libertarios, centrándose más en el tratamiento contemporáneo que se ha hecho del pensamiento libertario, para introducir la tesis del análisis que se centrará en un modelo alternativo.

En segundo lugar, se procedió a la elaboración de un marco teórico en el que se ha tratado de aterrizar y conceptualizar de una forma más concreta, y con una extensión limitada, los conceptos pertinentes del trabajo. Se ha tratado de exponer de forma más sencilla la tipología que sirve de base del Trabajo de Fin de Grado, por ello, las cuestiones tratadas han sido las siguientes. En primer lugar, se ha conceptualizado la idea de libertad política, tratando de reducir la abstracción que a priori puede suscitar el concepto, a una idea más concreta: la libertad negativa como libertad política. En segundo lugar, se han repasado las definiciones de Estado para dotar de una base teórica al análisis. Para la conceptualización de dicho término se ha concretado a la condición de sistema democrático por lo que ha acontecido un repaso a las definiciones de democracia

expuestas por grandes teóricos como Robert Dahl. Además, se ha procedido a definir también el concepto de la “masa” como desviación de la democracia, debido a que será fundamental para la sección del análisis y la correspondiente respuesta a la pregunta de investigación. Por último, se ha procedido a conceptualizar la idea de sociedad civil desde perspectivas muy variadas para obtener una definición enriquecida por el perspectivismo. En definitiva, la metodología ha sido teórica y de tipo cualitativo enfocada desde un punto de vista eminentemente moral.

7 CAPÍTULO VII. ANÁLISIS

El problema de la **compatibilidad entre la libertad y la existencia del Estado** ha sido una cuestión presente en el debate teórico históricamente, tal y como se ha expuesto a lo largo del estado de la cuestión. Si bien el pensamiento dominante se ha escorado siempre hacia el estatismo, su existencia implica graves amenazas a la libertad individual¹⁶. A pesar de ser una cuestión de considerable amplitud, en este apartado se tratará de analizar cuáles son esas amenazas y si es compatible la libertad con la existencia del estado, previamente caracterizado en el marco teórico. A fin de poder llegar a una conclusión, el análisis se dividirá en tres partes. En primer lugar, se hará un examen del concepto de contrato social y el consentimiento. En segundo lugar, se atenderá a la amenaza que supone la imposición de un marco condicionante de los estilos de vida que los individuos deseen adoptar y la imposibilidad de coexistencia de distintos de estos. Por último, se tratará la cuestión del orden espontáneo como alternativa a la organización en torno al estatismo.

7.1 El Problema del Poder Político y el Contrato Social

La justificación filosófico-política sobre la que se cimienta el Estado moderno, a raíz de la Revolución Francesa, es la del **contrato social**. Si bien esta idea ha sido caracterizada de diferente manera por los distintos autores: Hobbes, Locke, Rousseau o Rawls, la idea esencial es un contrato que el ciudadano firma con el Estado, en virtud del cual, cede parte de su soberanía en pro de una mayor seguridad. De alguna manera, la adhesión a este contrato por parte de muchos individuos demuestra la **propiedad normativa** del mismo: son legítimos, obligatorios o justos (D'Agostino, Thrasher, & Gaus, 2019). En definitiva, el objetivo del contrato social es demostrar que los miembros de una sociedad tienen razones para respaldar y cumplir las normas sociales fundamentales, las leyes, las instituciones y/o los principios de esa sociedad, se ocupa de la justificación pública, es decir, "de determinar si un régimen dado es legítimo y, por tanto, digno de lealtad" (D'Agostino, 1996, p.23).

¹⁶ Entendiendo por libertad ausencia de coacción. Véase la p.30, marco teórico.

Sin embargo, la teoría del contrato social lleva en sí la semilla de su propia destrucción. Debido a que no reúne el contenido mínimo de un contrato, invalidando así esta teoría, pasando a entender el acontecimiento del Estado como una imposición unilateral e ineludible.

7.1.1 De la ausencia de consentimiento o el consentimiento tácito

Si bien, el Contrato Social es un experimento mental y no goza de existencia real, es preciso aludir a la definición de contrato para poder aclarar la cuestión. Según la RAE, un contrato se define como “pacto o convenio, oral o escrito, entre partes que se obligan sobre materia o cosa determinada, y a cuyo cumplimiento pueden ser compelidas” (RAE, 2021). De esta definición se infiere un elemento determinante: **el consentimiento**, ya que son partes que se obligan. El Código Civil Español, por su parte, estipula en el Art. 1.254 que el contrato “existe desde que una o varias personas consienten en obligarse”. Se deduce pues, que el contrato aparece por la conjunción de los consentimientos de dos o más personas con la finalidad de ser fuente de obligación (Díez-Picazo & Gullón, 2012, p.19).

Es aquí donde radica la imposibilidad de la teoría del contrato social como explicación de la aparición del Estado en libertad. La primera pregunta que es preciso plantear es la siguiente: entendiendo la comunidad política como un conjunto disperso y arbitrario de ciudadanos ¿cómo esa población consigue expresarse en una licencia o autorización de que el Estado pueda coaccionar a individuos concretos? (Rallo, 2015, s.n). Es decir, la idea de contrato social parte de una **premisa colectivista**, siendo el individuo una parte más de un cuerpo social. De una forma similar a la que propone Rousseau con la voluntad general, que es una nueva voluntad con personalidad moral, la pertenencia a un Estado deja de ser una elección individual para ser la **reducción a una voluntad colectiva**. En este punto es de vital importancia hacer una puntualización: ese “**cuerpo social**” **no es una entidad ontológica** y carece de capacidad operatoria sino a través de las acciones de individuos. Ahí radica la característica de tiranía del contrato social porque refiere en última instancia a individuos que tiranizan a otros. En este sentido, el único autor que sirve de aliado para el libertarianismo, de los contractualistas expuestos¹⁷, sería Locke, ya que este sigue contemplando a los individuos y sus derechos.

Además de partir de una premisa colectivista, **no cumple con el elemento fundamental** para la existencia de un contrato. Si el elemento determinante para la existencia de un contrato es el consentimiento, entonces, el Estado es una imposición. Como bien apuntaba Hume, el origen del Estado es predatorio (Hume, 2011), y, por consiguiente, avalado por la coacción. Así, el Estado constituye **un sistema que absorbe al individuo**. Este nace inserto en él por pura **contingencia geográfica**. Se confirma entonces, como una servidumbre que se perpetua a lo largo del tiempo

¹⁷ Véase “Teorías Contractualistas: del Origen del Estado, la Ley Natural y el Contrato Social – Locke en p. 9 y 10.

(Calvo López, 2018), ya que la pertenencia pasa de generación en generación por el mero hecho de situarse en una demarcación geográfica. En este sentido es pertinente destacar el apunte que hace Kari Palonen sobre los conceptos de la **teoría política**, presentando **la debilidad de ser estáticos** y por ende incapaces de explicar ciertas realidades históricas (López Areu, 2020, p.34). En este sentido, el contrato social se vuelve algo asimilable al contrato de esclavitud de segunda generación que se daba en Roma, un “contrato” en virtud del cual, el esclavo de segunda generación al no huir demostraba su consentimiento. El individuo no tiene opción real de someterse voluntariamente a un sistema con unas reglas, sino que se da por hecho esta conforme. Esto conduce a la justificación que se ha dado históricamente al contrato social: el **consentimiento tácito**.

Se asume que, un individuo que nace inserto en un sistema, al vivir en él y **“beneficiarse” de las “ventajas”**, **está conforme con ello o se deviene algún tipo de obligación exigible**. A este respecto, es pertinente traer a colación la refutación que hace Nozick a esta cuestión¹⁸. Este pone el ejemplo de una comunidad de vecinos en la que hay 364 vecinos, aparte de usted, que crean un programa de radio emitido en un altavoz a todo el vecindario (Nozick, 1974, p.93). Después de 138 días de escucha, llega su turno, ¿estaría obligado a hacerlo? Se ha “beneficiado” ocasionalmente, una risa alguna vez o alguna canción que le ha gustado, pero eso no es causa de obligación. Puede ser que ese individuo sea perciba que 364 días de programa no valen dar un día entero suyo, y es perfectamente legítimo. Preferiría no tener el programa, a tener que perder un día de su vida en hacer de locutor.

Este ejemplo es extrapolable a la idea del contrato social: ¿cómo pueden los demás crear una obligación sobre un individuo regalando “beneficios”? La justificación de que el individuo se beneficia del Estado, y por ende está conforme a su existencia es del todo falaz. Esto se debe a que muchos de los beneficios que proporciona el Estado son **inevitables**, si al programa de radio podemos quitar el volumen, en el Estado no se pueden evitar ciertos servicios¹⁹ (Nozick, 1974, p.94). De esta manera, si un individuo que se halla absorbido en un sistema preferiría dedicar todo su trabajo o dinero a una cosa, en vez de disfrutar de ciertos servicios públicos y estar sometido a distintas obligaciones, ¿por qué está obligado a ello? Se asume que los beneficios son mayores que los costes de las obligaciones que se derivan, **pero ello no ha de cumplirse siempre**, es una asunción simplista²⁰. En definitiva, y cómo argumenta Nozick: *“one cannot, whatever one’s*

¹⁸ Expuesta por John Rawls en *Justice and Fairness*

¹⁹ Además, los bienes y servicios que proporciona el Estado y se considera que es necesario que lo haga son bienes no privativos, es decir, en los que el hecho de que alguien los disfrute no conlleva el impedimento a que otro lo haga.

²⁰ En este sentido, es importante establecer una relación con el problema del cálculo económico de los pensadores austriacos. Mises se dio cuenta de que el cálculo económico entendido como todo juicio estimativo sobre el resultado de los distintos cursos o alternativas de acción que se abren al actor exigía disponer de una información de primera mano (Huerta de Soto, 1994, p.21). Por ello, lo que un individuo

purposes, just act so as to give people benefits and then demand (or seize) payment” (Nozick, 1974, p.95)

Por último, cabe destacar, que el contrato social parte de unas **hipótesis idealistas**, por lo que, a lo que un individuo podría acordar en unas condiciones ideales, no da legitimidad a que otro le coarte en condiciones realistas (Huemer, 2013, p.37). Es decir, la firma del contrato social busca una seguridad personificada en el Estado, pero, en un Estado ideal. De la misma forma que Nozick denuncia la injusticia comparativa de **“el peor sistema de naturaleza” con “el mejor Estado posible”** (Nozick, 1974, p.11), el Estado que se presenta como objeto del contrato social es un Estado perfecto. Por ello, ante las numerosas desviaciones que tiene el Estado, véase ineficiencia, corrupción o abuso de poder, quizá el consentimiento no sería el mismo. Esta idea conduce inexorablemente al siguiente apartado en el que se tratará la imposibilidad de escapar del sistema.

7.1.2 De la Imposibilidad de escapar del Sistema Estatal

En segundo lugar, el problema que plantea el poder político es **la imposibilidad de huir de ese sistema**. Retomando la dinámica contractual que se exponía en el apartado anterior, al igual que no hay consentimiento para ser sometido a ciertas reglas o autoridad, no existe la posibilidad de optar por no participar. No sólo se trata de un sistema que absorbe al individuo en términos de pertenencia, sino que tampoco deja espacio a **la opción de desligarse de él**. Es decir, por el mero hecho de vivir en una localización geográfica, el individuo es insertado en un sistema, en una comunidad, y no hay opción de no vivir en ella. Además, se derivan una serie de obligaciones que el individuo nunca ha consentido. Por ejemplo, una persona no puede dejar de pagar impuestos por no estar de acuerdo con ello, porque inmediatamente el Estado puede hacer uso de la fuerza.

Al caso, es pertinente exponer la parábola política de Michael Huemer. Un pequeño pueblo que sufre un problema evidente de crimen y en el que nadie parece hacer nada al respecto. Sin embargo, un vecino decide empezar un programa anticrimen en el que apresa a los ladrones y les reforma. Pasadas unas semanas, este hace ronda por las puertas de los vecinos exigiendo pagos de 100 dólares por su programa anticrimen, que tantos frutos está dando. El **vecino que se niegue a pagar su cuota será categorizado como un peligroso criminal** y, por consiguiente, tratado como los demás (Huemer, 2013, p.3, 4). Esta parábola que expone Heumer, describe con gran precisión la imposibilidad de escapar del sistema. Quién considerara realizar su proyecto de vida

pagaría por esos bienes o beneficios públicos depende de la información sobre el valor, en el momento en que no se tiene precio (porque el Estado ejerce monopolio) no hay otra manera de establecer el valor. Así siempre queda abierta la puerta del argumento de que un individuo se beneficia más de lo que paga porque no es físicamente calculable.

fuera del sistema en el que se encuentra absorbido, sería categorizado de criminal o incumplidor de la ley y, por ello, castigado.

Asimismo, el contrato social en este sentido presenta otra importante carencia además del consentimiento: **la cláusula de rescisión**. No sólo el individuo se halla impedido de vivir fuera del Estado, sino que, aunque hubiera acordado entrar en su servidumbre, no podría nunca romperla. En conexión con lo mencionado anteriormente, si las hipótesis sobre las que firma el contrato son idealistas, el individuo bajo unas condiciones de realidad y desviación del Estado no tendría ningún mecanismo para no ser sometido. Carece de sentido la cesión de soberanía sin opción de recuperarla. En este sentido es pertinente destacar la idea que tiene Locke sobre el contrato, el cual no puede violar los derechos naturales ni *motu proprio* (Locke, 1969). Es decir, el hombre al estar subyugado a la ley natural no tiene el derecho de violar su derecho a la vida consintiendo a un Estado que pueda extralimitarse.

Si bien, un Estado democrático contempla la decisión como método de control, o en su defecto, instrumento para hacer efectiva esta idea, es del todo ineficiente en sí mismo. Esta idea se retomará en el siguiente apartado.

En conclusión, el problema del poder plantea la amenaza que supone el surgimiento predatorio y arbitrario del Estado frente a la libertad individual. Un sistema justificado históricamente por el contrato social, teoría que alberga la contradicción ya que elimina el elemento determinante de un contrato: el consentimiento. Además, peca a todas luces de ser colectivistas, reduciendo la elección individual a parte de un todo arbitrario. Por último, este “contrato” deriva en unas obligaciones que pesan como cadenas sobre el hombre, incapaz de liberarse de ellas por la coacción que ejerce el Estado sobre él. En el siguiente apartado, se conectará esta idea con la coacción que ejerce la mayoría sobre el individuo, y cómo este no tiene ninguna posibilidad real de influir en ese sistema del que se haya siervo.

7.2 El Problema de la Democracia y Tiranía de la mayoría

La democracia, tal y como ha sido conceptualizada en el marco teórico, se entiende como un método de toma de decisiones caracterizado por algún tipo igualdad entre sus miembros a la hora de tomar esas decisiones (Christiano, 2018). Así la democracia, como sistema político trata de **convertir preferencias dispersas en una voluntad única**. Por esta misma razón, el Estado democrático, por sus consecuencias, supone una gran amenaza a la libertad individual. Mientras el liberalismo busca la coexistencia de valores individuales distintos, la democracia hace una reducción unitaria de todos esos valores a uno sólo (Rallo, 2019, s.n). He aquí donde radica el problema. En su esencia, el Estado democrático busca el **sometimiento de los individuos al estilo de vida de la mayoría**. Así, entra en conflicto con el derecho fundamental a la libertad, la libertad de elegir cómo vivir, desaparece el espacio moral al que el individuo inherentemente tiene derecho

(Lomasky, 1987). En este sentido, Locke se presenta como un aliado perfecto para los libertarios, ya que, como ellos, considera que hay ciertos derechos individuales fundamentales que ningún gobierno, aun siendo elegido democráticamente podría violar (Sandel, 2009). En esencia, esta idea halla su cimiento en la propuesta moral de Lomasky, **los individuos han de tener su espacio moral para perseguir sus proyectos en libertad** (Blustein, 1987). De esta manera, la democracia constituye un claro impedimento para ello.

7.2.1 De las Minorías Persistentes y la Ausencia de Espacio Moral

Si no existe voluntad del individuo para someterse a la mayoría no existe soberanía estatal (Rallo, 2015, s.n). Así, la democracia pasa inexorablemente por una situación de tiranía de la mayoría en detrimento de los proyectos individuales de cada persona. Es decir, **un colectivo minoritario se ve obligado a vivir de acuerdo con ciertos valores y proyectos vitales que no concuerdan con el suyo personal, por el simple hecho de haber sido elegidos por una mayoría**²¹ (Pacuit, 2019). A estos grupos se les ha denominado minorías persistentes, las cuales siempre salen perdiendo en las votaciones (Christiano, 2018). La elección mayoritaria justifica entonces la imposición de una alternativa, sobre una minoría, que puede no ser tan pequeña respecto a la mayoría vencedora, que está radicalmente en contra de la alternativa elegida. Como no existe un sistema que permita ordenar las preferencias de los individuos de forma objetiva, la voluntad general prevalece tiranizando a la minoría, aunque esa sea un sólo individuo (Barnett, 2014, p.43). La democracia parece haberse convertido en la justificación para el sometimiento o limitación de las libertades individuales por la voluntad general. El hecho de no ser elegida por cada uno de los individuos hace que sea ilegítima la coacción a individuos concretos. En ese sentido, Stuart Mill apuntaba el peligro de que el más fuerte concentre todo el poder, entendiendo el más fuerte como la opinión más votada (Jacobs, 1993, p.307). De forma anterior, Tocqueville ya exponía este problema: “con ese sistema [refiriéndose a la democracia] los ciudadanos salen un momento de la dependencia para señalar a su amo y vuelven a entrar en ella” (Tocqueville, 2010, p.1156).

A este respecto, el teórico de la democracia Robert Dahl invierte la idea de tiranía (Krouse, 1982) y tacha el debate de falso: “si la mayoría no está habilitada a actuar así, queda privada de derechos que le son inherentes; y si lo está, priva a la minoría de los derechos que les son inherentes a ésta. A mi entender se trata de un falso dilema” (Dahl, 1992, p.206). Dahl considera que si la mayoría efectivamente ejerciera esa opresión sobre la minoría estaría erradicando los elementos necesarios para el proceso democrático (Dahl, 1992, p.206). Para este, la poliarquía supone la pluralidad que evita que exista una voluntad general unificada (McGann, 2004, p.56). Sin embargo, la crítica de Dahl a la tiranía de la mayoría falla cuando entra en juego la variable de la imposibilidad de escapar del Estado. Cómo se exponía con anterioridad, el individuo se halla atrapado en el juego

²¹ Una mayoría que basta con ser más del 50+1.

democrático y no encuentra opción de desligarse de él, por lo que aunque se garanticen los derechos democráticos del proceso en sí, la libertad sigue estando amenazada.

La cuestión de la tiranía expuesta cobra mayor importancia y supone una mayor amenaza a la libertad individual cuando se entiende que la mayoría no es una entidad sino un conjunto de individuos que carecen de agencia. No gozan de sustancia ontológica y por ello, la tiranía de la mayoría es una ficción matemática, lo que lo hace más grave aún ya que es la tiranía de individuos sobre individuos.

7.2.1.1 La Tiranía y la Cuestión de los Impuestos

A raíz de lo expuesto en este capítulo, es preciso analizar un ejemplo a fin de clarificar. La idea de los impuestos es una de las grandes materializaciones de esa tiranía. Los impuestos son, como bien su nombre indica, una imposición, es decir, si el ciudadano no lo paga es tratado como un criminal y por ende perseguido. Existen porque son generalmente aceptados por los individuos de la sociedad, sin embargo, también hay corrientes que defienden la inmoralidad de estos. Robert Nozick exponía los impuestos como una forma de esclavitud:

“Taxation of earnings from labor is on a par with forced labor (...) taking the earnings of n hours labor is like taking n hours from the person; it is like forcing the person to work n hours for another’s purpose” (Nozick, 1974, p.169)

Aceptando la tesis de que **los impuestos son esclavitud**, porque el hombre trabaja un número determinado de horas y no percibe el beneficio de ese trabajo, se puede considerar que el hombre sujeto a los impuestos trabaja para los demás. Si podía sonar demasiado etérea la cuestión de la democracia como imposición de un estilo de vida, aquí se hace patente. Si la mayoría ha elegido o acepta la existencia de los impuestos, esa minoría, aunque sólo fuera un individuo, se ve **obligado a dedicar ciertas horas en beneficio de otros**.

En España, a 2021 el impuesto sobre la renta de las personas físicas (IRPF) contemplaba una imposición de 30%, 40% y 47% a los tres últimos tramos²² (Agencia Tributaria, 2021). Esto implica que de todas las horas que invierte un individuo en trabajar, hay un 40% de esas horas que no trabaja para él mismo sino para los demás. Por lo que, si la mayoría decide subir cada vez más el IRPF a las personas con rentas más altas, esas personas tienen la capacidad de decidir cuantas horas esas personas han de trabajar para ellos. En su esencia, los impuestos y las subidas de estos por acuerdo democrático **suponen la limitación de la libertad individual, y cualquier discrepancia individual supone una disfunción de ese sistema**.

²² Contando sólo con el IRPF estatal, al que habría que sumar la imposición por CCAA resultando un porcentaje más alto.

7.2.1.2 *De las garantías frente al Estado y su ineficiencia*

Ante esta situación, históricamente se han previsto mecanismos e instrumentos para tratar de dotar de una mayor seguridad al individuo. Estos son el estado de derecho y la separación de poderes. A este respecto, el profesor Anthony de Jasay considera que “los límites autoimpuestos al poder soberano pueden **desarmar la desconfianza, pero no proporcionan ninguna garantía de la libertad y la propiedad más allá de las que ofrece el equilibrio entre el Estado y la fuerza privada**” (de Jasay, 1998, p.137). Es decir, estos conceptos suponen un auto límite del Estado consigomismo pero, no un control externo.

El **principio de separación de poderes** presenta un problema en su naturaleza. En el siglo XVIII, la separación de poderes fue aclamada como un baluarte contra el abuso del poder del Estado y la amenaza de la tiranía (Kavanagh, 2016, p.221). La idea que presentaba Montesquieu de la división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (Montesquieu, 1906) nacía con el objetivo de servir de límite al poder del Estado y garantía del estado de derecho. Sin embargo, la separación de poderes no es una garantía fuerte dado que establece la separación de los poderes de un mismo ente, es decir, de **distintos miembros de un mismo cuerpo**. De hecho, se contempla la necesidad de supervisión entre una rama y otra (Pierce, 1989, p.318). Si bien, sería necesaria una función de coordinación entre los poderes, una vez iniciada esa interacción no hay garantías de que no pueda excederese. Sería el equivalente a ponerse un cinturón de castidad y guardar la llave en el bolsillo, “con su llave siempre al alcance de la mano, un cinturón de castidad, en el mejor de los casos, **provocará un retraso antes de que la naturaleza siga su curso**” (de Jasay, 1998, p.137). De hecho, históricamente se han visto las ineficiencias de este sistema, más recientemente, Bruselas alertaba a España sobre la amenaza del poder judicial. Estos hechos ponen de manifiesto, que la separación de poderes no se muestra ineficiente solamente en el plano teórico sino también en el empírico.

A este respecto es preciso también traer a colación la aportación de **Karl Loewenstein (1891-1973)** quien consideraba que las libertades habrían de ser supraconstitucionales “en el sentido de que no pudieran ser derogadas en ningún caso al amparo de las limitaciones de orden legal que la mayoría de las Constituciones escritas prevén *a posteriori*” (Casanova, 1965, p.83). Si bien en la mayoría de órdenes constitucionales se requiere una cierta mayoría para proceder a ello, esa mayoría no es otra cosa que la mayoría institucionalizada, es decir, los representantes de la mayoría.

Además, tratar la tiranía de la mayoría únicamente como un fenómeno puramente decisorio, sería incurrir en el reduccionismo. Este concepto presenta una importante faceta de espíritu que es

preciso analizar, a fin de entender la profunda amenaza que la mayoría supone para la libertad individual.

7.2.2 De la Masa, los Saberes Prácticos y la Tiranía de Espíritu

La idea de tiranía de la mayoría era formulada por primera vez, como se expuso en el estado de la cuestión y marco teórico, por **Alexis de Tocqueville** cuando en su obra analiza la coexistencia de la soberanía popular y la libertad individual (Horwitz, 1966, p.293). Para este la masa nace a partir de un **alejamiento de los individuos de los saberes prácticos**: “cuando la afición a los goces materiales se desarrolla en uno de esos pueblos más rápidamente que la cultura y que los hábitos de la libertad, llega un momento en que los hombres son como arrastrados fuera de sí mismos” (Tocqueville, 2010, p.903). Es decir, se alejan de los saberes más apriorísticos para centrarse en las actividades que le han de diferenciar de los demás, generando una apatía política (Béjar, 1995, p.306). Así, el hombre, ante la falta de tiempo se **adhiera a la opinión mayoritaria, una opinión que se dice haber nacido de la reflexión y el estudio de los individuos pero que realmente no es así**, simplemente nace de la progresiva adopción por parte de los individuos creyendo que es un ideal fundamentado (Nolla, 2015, s.n). Nace de la **“conformidad social”** política (Béjar, 1995, p.307).

Las implicaciones de esta situación son alarmantes, porque como se exponía en el apartado anterior, no es exclusivamente una cuestión decisoria, sino que tiene **una dimensión moral** importante. En palabras de Tocqueville, “si el despotismo llegase a establecerse en las naciones democráticas de nuestros días, tendría otros caracteres: sería más extenso y más suave y degradaría a los hombres sin atormentarlos” (Tocqueville, 2010, p.1150). Es precisamente esa conformidad la que hace que la tiranía se vaya forjando **de forma silenciosa** sobre la sociedad. Lo opinión dominante, de forma sutil llega a convertirse en “el aplastamiento inquisitorial del juicio individual por la acción del dogmatismo grupal” (Béjar, 1995, p.307). Es decir, la tiranía no sólo se materializa en la imposición de un estilo de vida sino también de ciertos **imperativos morales**.

La personificación de tal tiranía, actualmente, tal y como vaticinó Tocqueville, es la **corrección política**. La corrección política ha instaurado en la sociedad moderna la intolerancia e inquisición (Giroux, 1995, p.139) y ha declarado ciertos temas como prohibidos (Cockburn, 1991, p.30). “La obsesión por la igualdad, desde lo políticamente correcto se inicia como un discurso legítimo contra la discriminación social y acaba **transformándose en un opresivo corsé intelectual que acaba deformando la comprensión de la realidad**” (Barraicoa, 2001, p.53). De esta manera, la tiranía se convierte en una **tiranía de espíritu**, en la cual no está permitido pensar nada que no entre dentro del imaginario aceptado por la colectividad. En la actualidad son muchos las

cuestiones calificadas de intocables y que exponen al individuo que se posicione contrariamente al linchamiento.

La corrección política como tiranía de la mayoría, viene condicionada por la **característica de masa** que, como defiende Ortega y Gasset, se infunde en el hombre moderno, “el hombre sin nobleza” (Ortega y Gasset, 1999). La idea de muchedumbre y masa orteguiana, es rescatada por Elías Canetti quién describe la genealogía de las masas y elabora la idea **de masa de acoso**. Esta es esencialmente la masa que lleva a cabo la inquisición tiránica, la masa de acoso “sale a matar y sabe a quién quiere matar. Con una decisión sin parangón avanza hacia la meta; es imposible privarla de ella. Basta dar a conocer tal meta basta comunicar quién debe morir para que la masa se forme” (Canetti, 2018, p.66). Actualmente, la masa protege ese *estabilshment* intocable, esa opinión generalizada, la masa necesita una dirección (Canetti, 2018, p.36), y la que encuentra en el mundo moderno es el dogmatismo. Así, **todo el que se oponga a los dogmas ha de perecer**, es el enemigo.

En definitiva, la tiranía de la mayoría va mucho más allá de la imposición de un estilo de vida y la consiguiente erradicación del espacio moral del individuo, sino que alude también a un sentido más profundo, a la tiranización del pensamiento individual. Así, el problema que plantea esta situación es la difícil solución. Si bien en el S. XX la limitación de la libertad de expresión podía venir de un gobierno autoritario, como bien muestra la historia, la tiranía actual es difusa, es casi imposible de atajar. Planteaba Tocqueville que el caso de una tiranía de uno o unos pocos, bastaría con cambiar de gobernante para solucionar el problema. Al ser una tiranía difusa y sutil la solución se presenta infinitamente más compleja.

7.2.3 De la Anomia y el Relativismo resultante de las Masas

Debajo de esa idea de masa y tiranía, de esa conformidad social que da lugar a un “consenso” u opinión dominante, reside un **cierto nihilismo**. Debajo de ello está la nada, el individuo no reflexiona, simplemente se adhiere y actúa en consecuencia. Esta situación advierte el peligro de entrar en una dinámica de relativismo absoluto en el cual los individuos disponen de vía libre a la limitación progresiva del espacio individual. **Si la mayoría en un momento dado decidiera limitar un derecho, por ejemplo, el derecho de asociación, por el mero hecho de elegirlo o de consensuarlo, podrían limitarlo**. A lo que, se apuntaba en el apartado anterior, si bien existen unos mecanismos de limitación para ellos, estos se vuelven a escudar en la mayoría siendo un proceso circular. De esta manera, no sólo el individuo se halla obligado a seguir un camino que puede no corresponderle personalmente, sino que es susceptible de una progresiva limitación en virtud de la decisión mayoritaria.

El poder de este relativismo reside en el Estado, ya que este fenómeno refiere a la soberanía popular. Con lo cual, el individuo queda totalmente sujeto a la arbitrariedad de la masa, a la coacción *hayekiana*.

A continuación, se da paso a la tercera y última parte del análisis en la cual se trata de elaborar la propuesta austriaca como alternativa a la coacción estatal.

7.3 La Única Posibilidad: frente a la coacción, la cooperación

Por todo lo anteriormente expuesto, se deviene que **el Estado como forma coactiva no es compatible con la libertad individual**. La imposición de pertenencia a un Estado y la tiranía de una alternativa moral sobre todas las demás, son algunas de las características que ponen de manifiesto la ineficiencia, en términos morales, del Estado. Así, el **orden espontáneo, que acontece como consecuencia de la cooperación de los individuos en libertad, es la única alternativa con capacidad de proteger el espacio moral de cada uno**.

La tesis que fundamenta este trabajo es la imposibilidad de coexistencia entre la libertad individual y la soberanía popular. Como defiende el profesor Jesús Huerta de soto “es imposible organizar la sociedad en torno al estatismo” (Huerta de Soto, 2014, s.n). La teoría del orden espontáneo que formulan por primera vez los escoceses y elaboraron los austriacos es la única capaz de asumir la arbitrariedad e impredecibilidad del hombre. La complejidad de las relaciones humanas llama a la necesidad de una perspectiva praxeológica, la cual es imposible dentro de estatismo.

7.3.1 De las Instituciones Sociales y el Orden Espontáneo

En contraposición con la teoría contractualista, el **origen evolutivo** es la única forma de organización que nace en respeto a la libertad es el orden espontáneo. Si el Estado nace a través de la violencia, el orden espontáneo nace de la cooperación voluntaria de los individuos. Una de las grandes aportaciones a la teoría económica y política de la escuela austriaca es la del origen natural de las instituciones sociales. Carl Menger fue el primero que, en referencia a la cuestión del dinero, apuntaba a la coordinación espontánea y descentralizada de los individuos (Menger, 2009). Así, la tesis fundamental es “**el surgimiento espontáneo y evolutivo de las instituciones sociales a partir de la propia concepción subjetiva de la acción y de la interacción humanas**” (Huerta de Soto, 1994, p.22). Una línea que ya habían seguido otros teóricos como Montesquieu o los escoceses. Adam Smith apuntaba al origen de la sociedad civil como eminentemente moral (Smith, 2002), los hombres generan una serie de sentimientos empáticos que le impulsan a cooperar entre ellos. Así, progresivamente se va generando un orden determinado por las preferencias e intercambios de los hombres.

En relación a esta cuestión es preciso atender a una de las críticas que se le hace con frecuencia al libertarismo. En muchas ocasiones ha sido categorizado de tomar una perspectiva demasiado individualista, en el sentido del individuo aislado y atomizado. Sin embargo, el origen evolutivo de la sociedad, refuta esta idea. El libertarismo se basa precisamente en el hombre en sociedad, pero en una sociedad que no nace de la violencia sino de la interacción. Tomando la idea expuesta de los escoceses y como apunta Rothbard: “**el proceso de intercambio capacita a los hombres para elevarse desde el aislamiento primitivo a la civilización**” (Rothbard, 1995, p.70).

En definitiva, la idea fundamental que cimienta al orden espontáneo de la sociedad como única posibilidad compatible con la libertad individual es la de la sociedad como institución natural. Es decir, la sociedad civil aparece por medio de las interacciones naturales y la coordinación que generan los intercambios, y posteriormente, el Estado la expropia. En el caso del dinero, que apuntaba Menger, puede parecer que el Estado es necesario para su existencia, sin embargo, no es más que otro monopolio expropiado por el Estado, al igual que la educación o las carreteras. La esencia es la misma, la sociedad no necesita del Estado para existir, es más, en palabras de Rodríguez Braun: existe a pesar del Estado y no gracias a él (Rodríguez Braun, 1999).

7.3.2 Del Espacio Moral, los proyectos individuales y el *nomos*

En esencia, “la sociedad es únicamente el resultado de la yuxtaposición de interacciones de los distintos individuos (...) y carece en sí de un propósito orgánico al que todos deban subordinar su vida” (Rallo, 2019, p.104). La tesis, expuesta en el apartado anterior, que sostienen los austriacos es la sociedad como institución que nace de la acción humana, al igual que otras instituciones como por ejemplo el dinero (Huerta de Soto, 1994, p.198). De ello se deviene que no existen preferencias exógenas dadas, si no que las preferencias son producto de la interacción (Barnett, 2014, p.30). Así, siendo la propuesta austriaca **puramente praxeológica**, es **capaz de garantizar el espacio moral de cada individuo**, porque no es obligado a formar parte de ningún proyecto ulterior.

De esta forma, el orden espontáneo se caracteriza por una **moral generalista**, como defiende Lomasky, la moral ha de dar cabida al valor derivado del compromiso a un proyecto vital (Lomasky, 1987). Así mismo, Hayek tildaba como buena sociedad aquella basada en un marco jurídico generalista capaz de proteger los proyectos individuales de cada cual (Rallo, 2019, p.105). Siendo el orden espontáneo capaz de preservar una situación de ausencia de coacción, el Estado **trata de modificar las preferencias de todos los individuos** (Barnett, 2014, p. 42). Volviendo al ejemplo que se exponía en el capítulo anterior²³, la persona que considerara que no entra dentro de su proyecto vital trabajar un número de horas en favor de los demás, tendría su espacio y

²³ Ver página 46: “*La Tiranía y la Cuestión de los Impuestos*”

libertad de no formar parte de ese proyecto. O como exponía Nozick, la libertad de decidir que 364 días de radio no le compensaban por ese día que habría de perder haciendo de locutor (Nozick, 1974, p.93).

En definitiva, el Estado es la centralización de la violencia, de modo que el orden social basado en el Estado esta basado en última instancia en la violencia. Así, el orden espontáneo supone una alternativa pacífica, en la que no es que no existan conflictos, sino que la violencia no está centralizada ni legitimada.

7.3.3 El Problema del Conocimiento de Hayek y el Dinamismo Humano. La Imposibilidad Teórica de la Libertad dentro del Estado

Como continuación del apartado anterior, el único sistema capaz de garantizar el espacio moral de los individuos es una organización descentralizada o no coactiva. En este sentido, Hayek expone la principal ventaja del orden espontáneo frente al orden organizado u orden social: el **problema del conocimiento** (Barnett, 2014, p.47). Como se ha explicado, el orden espontáneo nace de un “proceso en constante evolución, resultado de la interacción de millones de seres humanos, pero que no ha sido ni nunca podrá ser diseñado consciente o deliberadamente por ningún hombre” (Huerta de Soto, 1994, p.91). Esto se debe al presupuesto humano más irreductible: la acción humana (Mises, 2011, p.23); esta se entiende como una característica esencial y eminentemente creativa de todo ser humano y como el conjunto de facultades coordinadoras que son las que espontáneamente hacen posible el surgimiento, el mantenimiento y el desarrollo de la civilización” (Huerta de Soto, 1994, p.41).

Dada la naturaleza del hombre, el problema del conocimiento en lo que respecta a la organización social cobra especial importancia. **Organizar una sociedad en torno al estatismo es teóricamente imposible porque es incompatible con el dinamismo intrínseco del ser humano.** Hayek es el primero en apuntar esto en su artículo *The Use of Knowledge* (1945), en el cual expone la dificultad de un ente centralizado de sintetizar toda la información económica para producir medidas que se ajusten a la realidad (Ammous, 2018, p.117). Hayek alega que el problema de tratar de construir un orden económico racional, es imposible concentrar toda la información ya que esa información es el producto de la síntesis de preferencias subjetivas de los individuos reflejada en los precios (Hayek, 1945, p.519).

Esta premisa es extrapolable a la cuestión moral del Estado, es teóricamente imposible que el Estado consiga condensar toda la información de las preferencias morales de los individuos creando una alternativa que se adapte a tal dinamismo²⁴. Si Hayek definía la libertad como el

²⁴ Una idea que también es teóricamente imposible tal y como expone Kenneth Arrow. En su “Teorema de la imposibilidad” expone la incapacidad de agrupar más de tres preferencias conteniendo la esencia de todas ellas y cumpliendo una serie de requisitos como: dominio no restringido, eficiencia de Pareto, independencia de alternativas relevantes o ausencia de un dictador (Morreau, 2019). Por cuestiones de

estado de no-sujeción a la arbitrariedad de los demás (Hayek, 1960, p.1), la libertad dentro del Estado no es posible porque el Estado reduce arbitrariamente todas las preferencias y proyectos a uno, que dista inmensamente de la naturaleza del orden.

En definitiva, la única forma de organización capaz de gestionar el dinamismo de las relaciones humanas en libertad es el orden espontáneo. En primer lugar, porque permite la coexistencia de proyectos vitales individuales prescindiendo así de la violencia y la coacción. En segundo lugar, porque la organización en torno al estatismo es del todo ineficaz y ante la imposibilidad de tratar la diversidad, inevitablemente ha de imponer.

7.3.4 Una Propuesta Anarcocapitalista

En base a los postulados filosófico expuestos a lo largo de este capítulo se propone una sociedad organizada sin necesidad de recurrir a la violencia: **el anarcocapitalismo**. El anarcocapitalismo o anarquismo de propiedad privada “es una teoría de la **sociedad sin Estado en la que el mercado proporciona todos los bienes y servicios públicos, como la ley y el orden**” (Libertarianism.org, 2021). Un tipo de anarquismo que se halla más alineado con el anarquismo individualista²⁵ dado que no se opone a toda autoridad, como si lo hacían Faure y Malatesta, sino únicamente a la autoridad del Estado.

Dado que el anarcocapitalismo se basa en un sistema económico capitalista, requiere mercados, propiedad y estado de derecho (Libertarianism.org, 2021). En primer lugar, el mercado es la base fundamental porque es el espacio donde se desarrolla el presupuesto irreductible del comportamiento del hombre: **la acción humana** (Mises, 2011, p.23). La acción humana entendida como “una conducta consciente, movilizad voluntad transformada en actuación, que pretende alcanzar precisos fines y objetivos; es una reacción consciente del ego ante los estímulos y las circunstancias del ambiente” (Mises, 2011, p.15). Esta no es otra cosa que la función empresarial, está la “ejerce cualquier persona que actúa para modificar el presente y conseguir sus objetivos en el futuro” (Huerta de Soto, 2005, p.41). Así, el mercado es imprescindible para el orden espontáneo porque es donde se generan corrientes coordinadoras naturales que devienen del comportamiento natural del hombre. Por consiguiente, ese mercado que pone de manifiesto la capacidad creadora e innovadora del hombre (Huerta de Soto, 1994), es capaz de dar respuesta a las necesidades de estas sin tener que acudir a un ente coactivo que las provea.

extensión y profundidad no se abordará esta cuestión con mayor detalle, pero es sin duda otra gran objeción que ha de hacerse al sistema democrático.

²⁵ Aunque comparte conceptos con otros anarquistas como Proudhon que defendía el orden en la anarquía (Marshall, 2008) o Bakunin con la naturalidad de la libertad cooperativa (Hutchings & Frazer, 2016, p.263). Para más detalle ver páginas 17, 18 y 19.

7.3.4.1 *Del Imperio de la Ley, la Protección Individual y la Propiedad Privada*

El principio rector del anarcocapitalismo es el **respeto a la propiedad privada**. En este sentido, Locke es un gran aliado para la fundamentación anarcocapitalista. Este entendía la propiedad como una extensión del hombre resultado de haber sido mezclada con su trabajo (Locke, 1969), que en última instancia refiere al derecho y obligación natural del hombre a conservarse. Por ello, el libertarismo sitúa a la propiedad privada como elemento central de respeto al individuo, como esa conservación de la persona. El mercado por tanto es capaz de proveer la seguridad de esta. El anarcocapitalismo tiene como principio fundamental el **Principio de No Agresión** (NAP)²⁶, y este principio, buscando una solución a la necesidad de ley y orden, se protegería a través de soluciones privadas que diferentes entes en el mercado ofrecerían. Es posible **descomponer la ley y orden en un conjunto de servicios discretos**: (a) producción de normas, protección (disuasión de las violaciones de las normas), (b) detección (captura de los violadores de las normas), (c) adjudicación (determinación de la culpabilidad) y (d) castigo (Libertarianism.org, 2021). Estos servicios los monopoliza el Estado y son financiados a través de la coacción institucional. De la misma manera que el sujeto los paga y el Estado los da, la lógica se traslada al mercado.

En este sentido es pertinente traer a colación la explicación de Nozick de las *protective associations*²⁷ entidades a las que los individuos, bajo una lógica de mercado, **se someten voluntariamente para garantizar el cumplimiento de los contratos a los que se adhiere con otros individuos** (Nozick, 1974). En consonancia con la tesis de Bruce Benson quien afirma que las instituciones privadas pueden proporcionar incentivos sólidos para la elaboración y aplicación eficaz de la ley (Benson, 2019). Además, esta idea es mucho más democrática que el Estado, ya que, si incurriera en malas prácticas, el individuo no tendría más que someterse a otra asociación. En definitiva, esta idea no es más que la coordinación natural de los intereses individuos, la cooperación espontánea.

7.3.4.2 *De la Utopía, la Anarquía como hecho y los Fallos del Estado*

En definitiva, desde una aceptación de la condición real del hombre y acogimiento al dinamismo inherente a sus relaciones, el anarcocapitalismo supone una propuesta de radical preservación de la libertad. Ha sido criticada en numerosas ocasiones acusada de ser utópica e idealista. Sin embargo, la anarquía es una dinámica que **se da de facto** en otros aspectos sociales. La anarquía se da en las relaciones internacionales ya que no hay ninguna autoridad coercitiva ejerciendo su poder sobre los Estados soberanos (Barbé, 2007) y también se da en las relaciones interpersonales,

²⁶ NAP por sus siglas en inglés: *Non-Agression Principle*.

²⁷ Véase el apartado sobre Robert Nozick en la página 16

siendo por ejemplo la educación una convención que regula las mismas sin un ente coactivo. Estos ejemplos hacen intuir la realidad de la anarquía en la realidad humana y por ello, aleja la falacia de la anarquía como caos.

Así mismo, en términos de utopía, **el Estado ha demostrado ser el sistema más utópico de todos**. Si bien se justifica en la erradicación de ciertos problemas sociales como la pobreza o la violencia, su existencia no ha hecho que estos desaparezcan. La violencia que se da de forma marginal en las relaciones interpersonales se sigue dando dentro del Estado, y la pobreza sigue siendo una característica de los Estados modernos. Es más, el Estado es el principal agente y promovedor de la violencia, ya que históricamente ha entrado en contiendas con otros Estados arrastrando a su población y actualmente sigue siendo un agente de conflictos.

En definitiva, si bien la anarquía no se ha dado de forma real, la experiencia que se tiene de ella en otros ámbitos sirve de prueba de que **efectivamente funciona**, a diferencia del Estado que no ha conseguido erradicar todavía muchas de las cuestiones y problemas que lo justifican.

8 CAPÍTULO VIII. CONCLUSIÓN

En síntesis, este trabajo de fin de grado ha tratado de demostrar la imposibilidad teórica de la libertad dentro del Estado desde un enfoque eminentemente moral y apriorístico. La idea que subyace este trabajo es una defensa radical de la libertad. Las palabras de Dostoyevski resuenan en nuestras conciencias con inevitable actualidad debido al modelo dominante de Estado moderno. Un Estado que supone el principal enemigo a la libertad individual, y, por consiguiente, al desarrollo de las personas privándolas del valor más fundamental de la vida humana.

Justificado por la ficción del contrato social, el Estado se presenta como una imposición de servidumbre sobre los individuos, como si de esas palabras del escritor ruso “*Quedarán admirados de nosotros y nos tendrán por dioses porque, al ponernos al frente de ellos, habremos aceptado la carga de la libertad y de su gobierno*” se tratará.

En primer lugar, el contrato social peca de ser colectivista, reduciendo el espacio moral de cada individuo a un componente más de un colectivo. Además, y como se ha argumentado a lo largo del trabajo, ese cuerpo social que pretende ser contrayente no es más que una ficción matemática dado que el único ente ontológico con conciencia moral y capacidad de agencia es el individuo. Por consiguiente, el contrato social se reduce a la imposición de un individuo sobre otro. En este sentido, se ha demostrado que al no existir ningún tipo de consentimiento el individuo se haya sujeto a una serie de obligaciones ilegítimas, siendo el contrato social asimilable al contrato de servidumbre y perpetuado en las generaciones.

En segundo lugar, el consentimiento tácito se ha demostrado incorrecto y coactivo. Un individuo no puede prestar servicios, no solicitados, o regalando “beneficios” y luego reclamar una obligación contra él. La provisión de bienes y servicios sin contrato previo de los individuos no deriva ninguna obligación. Además, la asunción de que un individuo se “beneficia” de esas prestaciones por el mero hecho de vivir en un lugar geográfico carece de fundamento. En base a la formulación económica de la Escuela Austriaca, se llega a la conclusión de que, en una situación de ausencia de mercado, como es la del monopolio estatal, es teóricamente imposible que se del cálculo económico y por lo tanto, no se puede garantizar que un individuo se esté realmente beneficiando. Por último, esta idea ha quedado reforzada con la idea de la imposibilidad de escapar del sistema. En base a la obra de Huemer, no hay lugar a ninguna objeción del individuo que no esté conforme con vivir bajo determinado sistema dado que es perseguido si no acata las mencionadas obligaciones

Habiendo caracterizado al Estado objeto de este trabajo como un Estado democrático, se entiende la tiranía de la mayoría como siguiente obstáculo a la libertad individual de las personas. La agregación matemática de las preferencias de muchos individuos no ha de legitimar bajo ningún concepto la imposición de un estilo de vida sobre los que no están conformes. Si bien la idea de imponer un estilo de vida puede sonar apocalíptica o exagerada, a fin de aclarar se ha referido a la cuestión de los impuestos. Siendo aceptados por la mayoría generan una situación en la que el individuo se encuentra trabajando una serie de horas en beneficio de los demás. El individuo no está conforme con ello no puede hacer ningún tipo de objeción. El asunto es más siniestro aún cuando se entiende en conexión a la carencia de entidad ontológica del colectivo. Si no existe un colectivo, son propiamente los individuos los que están esclavizando a los demás. En esencia, los impuestos implican la imposición de un estilo de vida sobre los que se hallan atrapados en el sistema: el estilo de vida de trabajar unas horas determinadas por obligación y en beneficio de otro.

En ese sentido, se ha analizado la ineficiencia de los mecanismos de control a esta situación previstos históricamente. En primer lugar, se ha expuesto que la separación de poderes rebaja la desconfianza frente a las instituciones, pero no supone una forma real de control dado que son poderes que forman parte de la misma institución a la que se pretende poner freno. Por otro lado, se ha ahondado en la idea de la tiranía de la mayoría como algo más profundo y espiritual que la mera matemática. La tiranía de la mayoría consiste en su esencia, como presenta Tocqueville, en una tiranía de espíritu que acaba desembocando en el aplastamiento inquisitorial del juicio individual. Una amenaza de una dimensión moral inexorable. Una situación que no sólo amenaza a la libertad de expresión, valor fundamental de una sociedad libre, sino en un sentido mucho más profundo al espacio moral de los individuos que se hayan impedidos a la hora de desligarse de un proyecto colectivo.

Por último, en contraposición a las críticas hechas al Estado se presenta la alternativa del orden espontáneo como único garante de la libertad. Basado en la fundamentación filosófica y económica de la escuela austriaca de pensamiento se ha demostrado que el orden que los individuos generan de forma espontánea a través de sus relaciones interpersonales y de intercambio es el único que no aplasta la esfera individual y permite la coexistencia de estilos de vida. Frente a la reducción coactiva de los valores a un valor democrático, la anarquía de propiedad privada permite la coexistencia de tantos valores como individuos integren la sociedad. Para su demostración se ha expuesto: el origen natural de la institución social que es la sociedad; el espacio moral que permite; el problema del conocimiento y la imposibilidad teórica de organizar una sociedad entorno al estatismo. De forma seguida, se ha expuesto la alternativa anarcocapitalista, una sociedad basada en el orden espontáneo que genera el mercado libre y que se organiza en torno a las relaciones libres entre personas y no en torno a la violencia y la coacción. Además, ante las acusaciones de utopía o idealismo, el anarcocapitalismo se presenta como una alternativa totalmente realista capaz de gestionar el dinamismo humano. Así, la anarquía se presenta como un hecho en otros aspectos como en las Relaciones Internacionales reguladas por una serie de convenciones e incluso en las relaciones interpersonales reguladas por la educación

En este sentido, esta alternativa todavía requiere una investigación más profunda y ciertas especificaciones que abren una línea de investigación para el futuro. Para que el anarcocapitalismo sea una opción viable es preciso resolver ciertos problemas que plantea a nivel teórico como por ejemplo la especificación de la titularidad del NAP o determinación de conceptos clave como agresión. Por consiguiente, hay un campo muy amplio para la investigación futura. De hecho, dentro del propio pensamiento libertario se encuentran corrientes como el Minarquismo que defiende la existencia del Estado con el único fin de garantizar el cumplimiento de contratos derivados de los problemas mencionados anteriormente.

En definitiva, la libertad es el valor fundamental de la dignidad humana y por ello ha de ser una preocupación central en la teoría política y la conciencia de la sociedad moderna. Si bien los acontecimientos del Siglo XX pusieron de manifiesto la terrible situación en la que deriva su privación, los tiempos actuales urgen a una mayor protección y preocupación por este valor ante una idea de Estado que cada vez se hace más grande. El Estado no sólo se ha mostrado como un garante ineficaz y utópico de la libertad, sino que se ha demostrado el principal enemigo de esta. Por ello, los nuevos tiempos han de guiarse por el faro de la libertad y buscar alternativas que la protejan y protejan a los individuos que buscan llevar a cabo sus respectivos proyectos morales. La anarquía de propiedad privada o anarcocapitalismo se prueba como único sistema capaz de copar con el dinamismo de las relaciones humanas y garantizar la libertad de acción de todos ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. (1995). Capítulo I. El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas de Derecho natural: 1600-1750. En F. Vallespín, & F. Vallespín (Ed.), *Historia de la Teoría Política* (Vol. 2, págs. 13-69). Madrid: Alianza.
- Abellán, J. (1995). John Stuart Mill y el liberalismo. En F. Vallespín, *Historia de la Teoría Política* (págs. 339-396). Madrid: Alianza.
- Agencia Tributaria. (2021). *Retenciones*. Obtenido de Agencia Tributaria.
- Almond, G. A. (1977). Political Theory and Political Science. *The American Political Science Review*, 60(4), 869-879. Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/1953762>
- Alonso, G. (2001). La rebelión de las masas. Pronóstico de una realidad desafiante. *Revista de Estudios Ortegaianos*(2), 273-279.
- Álvarez, J. F. (2009). Capacidades, Libertades y Desarrollo: Amartya Kumar Sen. En R. M. (Compilador), *Teorías Políticas Contemporáneas* (2ª ed., págs. 417-433). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Ammous, S. (2018). *El Patrón Bitcoin* (6ª ed.). (M. Vaquero Granados, Trad.) Barcelona: Ediciones Deusto.
- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press.
- Bakunin, M. (1871). *No me hago libre verdaderamente más que por la libertad de los otro*. Biblioteca Virtual Universal. Obtenido de <https://biblioteca.org.ar/libros/153829.pdf>
- Barbé, E. (2007). *Relaciones Internacionales* (3ª ed.). Madrid: Tecnos.
- Barnett, R. E. (1977). Whithter anarchy? Has Robert Nozick justified the state? (P. Press, Ed.) *Journal of Libertarian Studies*, 1(1), 15-21. Obtenido de https://cdn.mises.org/1_1_3_0.pdf
- Barnett, R. E. (2014). *The Structure of Liberty. Justice and the Rule of Law* (2nd ed.). New York: Oxford University Press.
- Barraicoa, J. (2001). Lo Políticamente Correcto. Una Revolución Semántica. *Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano*, 391, 51-62.
- Bastos, M. A. (2004). El Reaccionario Radical: el pensamiento político de Murray N. Rothbard. *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 3(1), 111-124. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38030106>
- Béjar, H. (1995). Alexis de Tocqueville: La democracia como destino. En F. Vallespín, & F. Vallespín (Ed.), *Historia de la Teoría Política* (Vol. 3). Alianza.
- Benson, B. (2019). *Justicia sin Estado* (2ª ed.). Madrid: Unión Editorial.
- Berlin, I. (1995). *Liberty*. (H. Hardy, Ed.) Oxford: Oxford University Press.
- Bertram, C. (2020). *Jean Jacques Rousseau*. (E. N. Zalta, Editor) Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/rousseau/>
- Blustein, J. (1987). Matchbooks, Rights and Personal Values. *Cross Currents*, 37(2), 320-323.

- Bok, H. (2018). *Baron de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy : <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/montesquieu/>
- Bossen, B. v. (2019). *Libertarianism*. (E. N. Zalta, Editor) Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy : <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/>
- Boyd, R. (2013). Adam Smith on Civility and Civil Society. *The Oxford Handbook of Adam Smith*. doi:10.1093/oxfordhb/9780199605064.013.0022
- Broadie, A. (2007). *The Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Birlinn Limited.
- Broadie, A. (2017). *Scottish Philosophy in the 18th Century*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/scottish-18th/>
- Bruner, J. P. (2018). Locke, Nozick and the state of nature. *Philosophical Studies*, 177, pages705–726. doi:<https://doi.org/10.1007/s11098-018-1201-9>
- Bueno, G. (1996). *El Sentido de la Vida*. Oviedo: Pentalfa.
- Bull, H. (1977). *The Anarchical Society*. London: Macmillan.
- Butler, E. (2018). *Ayn Rand. An Introduction*. Washington DC: Institute of Economic Affairs.
- Calhoun, C. (1993). Civil Society and the Public Sphere. *Public Culture*, 5(2), 267-280. Obtenido de <https://calhoun.faculty.asu.edu/sites/default/files/publications/articles/calhouncivilsocietyandthepublicsphere.pdf>
- Calvo López, S. (2018). *El Problema de la Autorid Política y el Contrato Social*. Obtenido de Instituto Juan de Mariana: <https://juandemariana.org/ijm-actualidad/analisis-diario/el-problema-de-la-autoridad-politica-y-el-contrato-social/>
- Cambridge. (2021). *Democracy*. Obtenido de Cambridge Dictionary: <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles/democracy>
- Canetti, E. (2018). *Masa y Poder*. Madrid: Alianza.
- Cappelletti, A. (1983). *Prehistoria del Anarquismo*. Madrid: Queimada.
- Carter, I. (2019). *Positive and Negative Liberty*. Obtenido de Positive and Negative Liberty: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/>
- Casanova, J. G. (1965). La idea de constitución en Karl Loewenstein. *Revista de Estudios Políticos*, 139, 73-98.
- CATO Institute. (04 de 01 de 2021). *What is a Libertarian?* . Obtenido de Libertarianism.org: <https://www.libertarianism.org/what-is-a-libertarian>
- Christiano, T. (2018). *Democracy*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/democracy/>
- Clark, J. (1958). What Is Anarchism? *Nomos*, 19, 3-28. Recuperado el 21 de Noviembre de 2020, de J: <https://www.jstor.org/stable/24219036?seq=1>
- Colomer, J. M. (1995). Capítulo I: Ilustración y Liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas. En F. Vallespín, & F. Vallespín (Ed.), *Historia de la Teoría Política* (Segunda ed., Vol. 3, págs. 11-97). Madrid: Alianza.

- Constant, B. (1988). De la Libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos. En B. Constant, & M. L. Mejía (Ed.), *Del Espíritu de Conquista* (M. A. López, Trad., págs. 65-93). Tecnos.
- Copleston, F. (2004). *Historia de la Filosofía* (Vol. IX: De Maine de Biran a Sartre). Barcelona: Ariel.
- Copleston, F. (2004). *Historia de la Filosofía*. (V. V. Hume, Ed., & A. Domenech, Trad.) Barcelona: Ariel Filosofía.
- Copleston, F. (2004). *Historia de la Filosofía* (Vol. I: Grecia y Roma). Barcelona: Ariel.
- Corbí, J. (1982). La Filosofía Política de F. A. Hayek. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 49(1), 49-60. Recuperado el 11 de 2021, de <https://roderic.uv.es/handle/10550/54248>
- Corbridge, S. (2002). Did you struggle to get access to this article? This product could help you. *Progress in Development Studies*, 2(3), 183–217. doi:<https://doi.org/10.1191/1464993402ps037ra>
- D'Agostino, F. (1996). *Free Public Reason: Making It Up As We Go Along*. New York: Oxford university Press.
- D'Agostino, F., Thrasher, J., & Gaus, G. (2019). *Contemporary Approaches to the Social Contract*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/contractarianism-contemporary/>
- Dahl, R. (1992). *La Democracia y sus Críticos*. (L. Wolfson, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Dahl, R. (1998). *On Democracy*. Yale University.
- de Jasay, A. (1998). *The State*. Indianapolis: Liberty Fund.
- del Águila, R. (2009). La inclasificable teoría política de Hannah Arendt: poder, acción y juicio. En R. M. (compilador), *Teorías Políticas Contemporáneas* (2ª ed., págs. 13-26). Valencia: Tirant lo Blanch.
- d'Entreves, M. P. (2019). *Hannah Arendt*. (E. N. Zalta, Editor) Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arendt/>
- Díez del Corral, L. (1985). Aristocracia, libertad y democracia, según Tocqueville. *Formación intelectual y actualidad de Tocqueville* (págs. 33-38). Fundación Juan March. Obtenido de <https://www.march.es/conferencias/anteriores/?p2=3&p3=4965>
- Díez-Picazo, L., & Gullón, A. (2012). *Sistema de Derecho Civil* (10ª ed., Vols. II, Tomo I). Madrid: Tecnos.
- Dostoyevski. (2011). *Los Hermanos Karamázov*. (H. d. Vidal, Trad.) Madrid: Alianza.
- Echeverría, J. P. (1995). Rousseau y la idea de comunidad política. *Isegoría*(11). doi:<https://doi.org/10.3989/isegoria.1995.i11.257>
- Ferguson, A. (1782). *Essay on the History of Civil Society* (5th ed ed.). London: T. cadell. Obtenido de https://oll-resources.s3.us-east-2.amazonaws.com/oll3/store/titles/1428/Ferguson_1229_EBk_v6.0.pdf
- Fetscher, I. (1995). La Ilustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu, Rousseau. En H. d. Política, & F. Vallespín (Ed.), *Fernando Vallespín* (Vol. 3, págs. 97-163). Madrid: Alianza.

- Fiala, A. (2018). *Anarchism*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/anarchism/>
- Florida, A. (2013). Participatory Democracy versus Deliberative Democracy: Elements for a Possible Theoretical Genealogy. Two Histories, Some Intersections. *7th ECPR General Conference* (págs. 1-53). Bordeaux: ecpr.
- Frankel, B. (1976). Robert Nozick's Anarchy, State, and Utopia. *Theory and Society*, 3(3), 443.
- Galimidi, J. (2020). Persona y fundamento en el Leviatán de Hobbes. *Areté: Revista de Filosofía*, 32(2), 351-393. doi:10.18800/arete.202002.004
- Gallo, E. (1987). La Tradición del Orden Social Espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith. *Revista Libertas*, IV(6).
- Galston, W. (1999). Value Pluralism and Liberal Political Theory. *American Political S*, 93(4), 769-778. Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/2586111>
- Gauthier, D. (1969). *The Logic of Leviathan*. New York: Oxford University Press.
- Giroux, H. A. (1995). Teaching in the Age of "Political Correctness". *The Educational Forum*, 59(2), 130-139. Obtenido de <https://doi.org/10.1080/00131729509336380>
- Grofman, B., & Feld, S. L. (1988). Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective. *The American Political Science Review*, 82(2), 567-576. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/1957401>
- Guitián, E. G. (2009). Pluralismo versus Monismo: Isaiah Berlin. En R. M. (compilador), & R. Maíz (Ed.), *Teorías Políticas Contemporáneas* (2ª ed.). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Hamowy, R. (1968). Adam Smith, Adam Ferguson, and the Division of Labour. *Economica*, 35(139), 249-259. doi:<https://doi.org/10.2307/2552301>
- Hayek, F. A. (1945). The Use of Knowledge. *The American Economic Review*, 35(4), 519-530. Obtenido de <https://www.cato.org/sites/cato.org/files/articles/hayek-use-knowledge-society.pdf>
- Hayek, F. A. (1960). *Los Fundamentos de la Libertad* (9ª ed.). (J. V. Secorún, Trad.) Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (1978). *Camino de Servidumbre*. (J. Vergara, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán* (Segunda ed.). (A. Escohotado, & C. Moya, Edits.) Madrid: Editora Nacional.
- Hoerber Rudolph, S., & Rudolph, L. (2003). The Coffee House and the Ashram: Gandhi, Civil Society and Public Spheres. *Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politic*, 15. Obtenido de <http://www.sai.uni-heidelberg.de/abt/SAPOL/HPSACP.htm>
- Horwitz, M. J. (1966). Tocqueville and the Tyranny of the Majority. *The Review of Politics*, 28(3), 293-307. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/1405588>
- Horwitz, S. (2020). *Austrian Economics: An Introduction*. Washington D.C: CATO Institute.
- Huemer, M. (2013). *The Problem of Political Authority*. London: Palgrave Macmillan.
- Huerta de Soto, J. (1994). *Estudios de Economía Política* (2ª ed., Vol. I). Madrid: Unión Editorial.

- Huerta de Soto, J. (2005). *Cálculo económico y Función Empresarial* (3ª ed.). Madrid: Unión Editorial.
- Huerta de Soto, J. (2009). The Essence of the Austrian School. *IEA Economic Affairs*. Obtenido de <https://doi.org/10.1111/j.1468-0270.2009.01892.x>
- Huerta de Soto, J. (2014). *Jesús Huerta de Soto - Liberalismo frente a anarcocapitalismo*. Obtenido de Instituto Juan de Mariana: <https://www.youtube.com/watch?v=g7pykiMzGes&t=715s>
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. (E. F. Miller, Ed., & C. M. Ramírez, Trad.) Madrid: Trotta.
- Hutchings, K., & Frazer, E. (2016). Anarchist ambivalence: Politics and violence in the thought of Bakunin, Tolstoy and Kropotkin. *European Journal of Political Theory*, 18(2). doi:10.1177/1474885116634087
- Instituto Xoan de Lugo. (2021). *¿Qué es la Escuela Austriaca?* Obtenido de Instituto Xoan de Lugo: <https://xoandelugo.org/que-es-la-escuela-austriaca/>
- Jacobs, S. (1993). John Stuart Mill on the Tyranny of the Majority. *Australian Journal of Political Science*, 28(2), 306-321. doi:10.1080/00323269308402243
- Kavanagh, A. (2016). 11. The Constitutional Separation of Powers. En D. Dyzenhaus, & M. Thorburn, *Philosophical Foundations of Constitutional Law* (págs. 221-239). Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198754527.001.0001
- Kramnick, I. (1972). On Anarchism and the Real World: William Godwin and Radical England. *The American Political Science Review*, 66(1), 114-128. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/1959281>
- Krause, S. (1999). The Politics of Distinction and Disobedience: Honor and the Defense of Liberty in Montesquieu. *Polity*, 31(3), 469-499. doi:<https://doi.org/10.2307/3235250>
- Kropotkin, P. (1970). *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*. New York: Dover. Recuperado el 21 de Noviembre de 2020, de <http://libcom.org/files/Kropotkin%20-%20Kropotkin's%20Revolutionary%20Pamphlets%20-%20A%20Collection%20of%20Writings%20by%20Peter%20Kropotkin.pdf>
- Krouse, R. W. (1982). Polyarchy & Participation: the Changing Democratic Theory of Robert Dahl. *Polity*, 14(3), 441-463. doi:10.2307/3234535
- Kuznicki, J. (2017). *What you should know about the Non-Aggression Principle*. Obtenido de Learn Liberty.org: <https://www.learnliberty.org/blog/what-you-should-know-about-the-non-aggression-principle/>
- Lal, V. (2008). Gandhi, Citizenship and the Idea of a Good Civil Society. Obtenido de <http://southasia.pre.ss.ucla.edu/wp-content/uploads/sites/45/2016/07/gandhi-citizenship.pdf>
- Landenson, R. F. (1978). Nozick on law and the state: a Critique. *Philosophical Studies*, 34(4), 437-444. doi:10.1007/bf00364708
- Langan, J. (1977). Rawls, Nozick and the search for social justice. *Theological Studies*, 38(2), 346-358. Recuperado el 12 de 2020, de <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000760931&lang=es&site=ehost-live&scope=site>

- Libertarianism.org. (2021). *Encyclopedia: Anarcho-Capitalism*. Obtenido de Cato Institute: <https://www.libertarianism.org/topics/anarcho-capitalism>
- Libertarianism.org. (2021). *Tocqueville, Alexis de (1805–1859)*. Obtenido de Libertarianism.org: <https://www.libertarianism.org/topics/tocqueville-alexis-de-1805-1859>
- Lloyd, S., & Sreedhar, S. (30 de April de 2018). *Hobbes's Moral and Political Philosophy*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/hobbes-moral/>
- Locke, J. (1969). *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Aguilar.
- Lomasky, L. E. (1987). *Persons, Rights and the Moral Community*. New York: Oxford University Press.
- López Areu, M. (2018). *Pensamiento político y modernidad en la India: Tagore, Gandhi, Ambedkar, Nehru*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- López Areu, M. (2020). La teoría política ante el desafío de un mundo multipolar. *Revista de Estudios Políticos*, 188, 13-40. doi:<https://doi.org/10.18042/cepc/rep.188.01>
- Macleod, C. (2020). *John Stuart Mill*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/mill/>
- Maíz, R. (2009). Teoría Normativa y Empírica de la Democracia en Robert Dahl. En R. Maíz, & R. Maíz (Ed.), *Teorías Políticas Contemporáneas* (2ª ed., págs. 163-191). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Marshall, P. (1984). *William Godwin*. New Haven: Yale University Press.
- Marshall, P. (2008). *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Harper Perennial.
- Maximoff, G. (1964). *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*. London: The Free Press.
- McElroy, W. (2000). The Schism Between Individualist and Communist in the Nineteen Century. *Journal of Libertarian Studies*, 15(1), 97-123.
- McGann, A. J. (2004). Tyranny of the Supermajority. *Journal of Theoretical Politics*, 16(1), 53-77.
- Meinecke, F. (1959). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Menger, C. (1874). *Principios de Economía Política*. Obra de Dominio Público. Obtenido de <http://www.esflspain.org.server.studentsforliberty.org/wp-content/uploads/2015/09/principios-de-economia-politica.pdf>
- Menger, C. (2009). *The Origins of Money*. (C. Foley, Trad.) Auburn, Alabama: Ludwig Von Mises Institute. Obtenido de https://cdn.mises.org/On%20the%20Origins%20of%20Money_5.pdf
- Mill, J. S. (1966). *A Selection of His Works*. (J. M. Robson, Ed.) Macmillan.
- Miller, D. (2002). The Justification of Political Authority. En D. Schmidtz, & D. Schmidtz (Ed.), *Robert Nozick* (págs. 10-30). Cambridge: Cambridge University Press.

- Mises Institute. (2021). *¿Qué es la economía austriaca?* Obtenido de Mises Institute: <https://mises.org/es/%C2%BFqu%C3%A9-es-la-econom%C3%ADa-austriaca>
- Mises, L. V. (2011). *La Acción Humana: Tratado de Economía* (10ª ed.). (J. H. Soto, Ed., & J. R. Albiol, Trad.) Madrid: Unión Editorial.
- Montesquieu. (1906). *El Espíritu de las Leyes* (Vol. I). (S. García del Mazo, Trad.) Madrid: Hijos de M. G. Hernández.
- Morreau, M. (2019). *Arrow's Theorem*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy : <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/arrows-theorem/>
- Nagel, T. (2013). En R. Nozick, *Foreword by Thomas Nagel* (págs. 11-14). New York: Basic Books.
- Nederman, C. (2019). *Niccolò Machiavelli*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/machiavelli/>
- Negro Pavón, D. (1966). El Liberalismo de Alexis de Tocqueville y de John Stuart Mill. *Resumen extracto de la tesis leída para la colación del grado de doctor en Ciencias Políticas*, (págs. 117-154).
- Nelson, E. (2005). Liberty: One or Two Concepts Liberty: One Concept Too Many? *Political Theory*, 33(1), 58-78. doi:<https://doi.org/10.1177/0090591704268179>
- Neuhouser, F. (1993). Freedom, Dependence, and the General Will. *The Philosophical Review*, 102(3), 363-395. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/2185902>
- Nisbet, R. (1974). The Pursuit of Equality. *The Public Interest*, 35, 103.
- Nolla, E. (2010). Introducción. En A. d. Tocqueville, *La democracia en América* (E. Nolla, Trad., págs. 27-115). Trotta.
- Nolla, E. (2015). La democracia como problema. Alexis de Tocqueville. *Tocqueville: su vida, su obra, su tiempo*. Madrid: Fundación Juan March. Obtenido de <https://www.march.es/actos/100367/>
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Ortega y Gasset, J. (1999). *La Rebelión de las Masas*. Barcelona: Austral.
- Pacuit, E. (2019). *Voting Methods*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/voting-methods/>
- Pàmies Segura, J. (2017). *La Economía Clásica: Principios de Finanzas Públicas*. Obtenido de Instituto Juan de Mariana: <https://juandemariana.org/ijm-actualidad/analisis-diario/la-economia-clasica-principios-de-finanzas-publicas/>
- Pathak, S. K. (2008). Gandhi and Civil Society. *The Indian Journal of Political Science*, 69(2), 269-278. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/41856415>
- Philip, M. (2017). William Godwin. (E. N. Zalta, Ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/godwin/>
- Philpott, D. (22 de June de 2020). *Sovereignty*. Obtenido de Stanford Eyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/sovereignty/>

- Philpott, D. (2020). *Sovereignty*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/sovereignty/>
- Pierce, R. (1989). Separation of Powers and the Limits of Independence. *William & Mary Law Review*(365).
- Pitkin, H. F. (1988). Are Freedom and Liberty Twins? *Political Theory*, 16(4), 523-552. doi:<https://doi.org/10.1177/0090591788016004001>
- Poole, W. (2017). Hayek on the Road to Serfdom. *The Journal of Private Enterprise*, 32(1), 11-28.
- Posner, R. A. (1979). Utilitarianism, economics and legal theory. *The Journal of Legal Studies*, 8(1), 103-140. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/724048>
- Proudhon, P. J. (1840). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. (A. G. Pinilla, Trad.) The Anarchist Library. Obtenido de <https://es.theanarchistlibrary.org/library/pierre-joseph-proudhon-que-es-la-propiedad>
- Quesada, R. E. (1988). Canetti, vanguardista en la teoría de las masas. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 34(134), 195-201.
- RAE. (2021). *Contrato*. Obtenido de Real Academia Española: <https://dle.rae.es/contrato>
- Rallo, J. (2015). *Democracia y Liberalismo*. Obtenido de Students for Liberty: https://www.youtube.com/watch?v=133tPgP_Ldo&t=227s
- Rallo, J. R. (2019). *Liberalismo: los 10 principios básicos del orden político liberal*. Barcelona: Planeta.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la Justicia*. (M. D. González, Trad.) México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Reichert, W. O. (1967). Toward a new understanding of anarchism. *Western Political Quarterly*, 204, 856-865. Obtenido de <https://doi.org/10.1177/106591296702000403>
- Requejo, F., & Gonzalo, E. (2009). John Rawls: logros y límites del último Liberalismo político tradicional. En R. M. (compilador), & R. Maíz (Ed.), *Teorías Políticas Contemporáneas* (págs. 92-133). Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Rico, C. (2018). Representación, Participación y Modelos de Democracia. *Revista General de Derecho Constitucional* (. Obtenido de <http://hdl.handle.net/11531/25384>
- Riley, P. (1978). The General Will before Rousseau. *Political Theory*, 6(4), 485–516. Obtenido de <https://doi.org/10.1177/009059177800600404>
- Robeyns, I., & Fibieger Byskov, M. (2020). *The Capability Approach*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/capability-approach/>
- Rodríguez Braun, C. (1994). Introducción. En A. Smith, *La Riqueza de las Naciones* (C. Rodríguez Braun, Trad.). Madrid: Alianza.
- Rodríguez Braun, C. (1999). *A Pesar del Gobierno. 100 críticas al intervencionismo con nombres y apellidos*. Madrid: Unión Editorial.
- Rothbard, M. (2017). Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State. En E. P. Stringham, & E. P. Stringham (Ed.), *Law, Anarchy and the*. Routledge.

- Rothbard, M. N. (1995). *La Ética de la Libertad*. (M. V. Salas, Trad.) Madrid: Unión Editorial.
- Rothbard, M. N. (2013). *Hacia una Nueva Libertad: Manifiesto Libertario* (1ª ed.). (L. Kofman, Trad.) Madrid: Unión Editorial.
- Rousseau, J. J. (1980). Sobre las Ciencias y las Artes. En J. J. Rousseau, *Del Contrato Social y Discursos* (M. Armiño, Trad.). Madrid: Alianza.
- Sabine, G. H. (1994). *Historia de la Teoría Política* (3ª ed.). (V. Herrero, Trad.) Mexico DF: Fondo de Cultura Económica.
- Sampson, G. (1978). Liberalism and Nozick's 'Minimal State'. *Mind New Series*, 87(345), 93-97. Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/2253363>
- Sandel, M. J. (2009). *Episode 04: This Land is my Land*". Obtenido de Harvard University. Justice: What's The Right Thing To Do?: <https://www.youtube.com/watch?v=MGyygiXMzRk&t=131s>
- Sartori, G. (2013). The Theory of Democracy Revisited. En R. Blaug, & J. Schwarzmantel, *Democracy. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Scanlon, T. (1976). Nozick on Rights, Liberty, and Property. *Philosophy & Public Affairs*, 6(1), 3-25. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/2265059>
- Schiller, T. (2016). *Direct democracy*. Obtenido de Britannica: <https://www.britannica.com/topic/direct-democracy>
- Schmitter, P., & Karl, T. (1991). What Democracy Is... and Is Not. *Journal of Democracy*, 1-15.
- Shklar, J. N. (1987). Political theory and the rule of law. En A. Hutchinson, & P. Monahan (Edits.), *The rule of law: Ideal or ideology* (págs. 1-16).
- Skinner, Q. (1984). The Paradoxes of Political Liberty. *The Tanner on Human Values* (págs. 227-250). Harvard University. Obtenido de https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/skinner86.pdf
- Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones*. (C. Rodríguez Braun, Ed., & C. Rodríguez Braun, Trad.) Alianza. Obtenido de <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/1Independencia/Imag/1776-AS-LRN.pdf>
- Smith, A. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*. (K. Haakonssen, Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Statham, R. (2004). Ortega y Gasset's "Revolt" and the Problem of Mass Rule. *Modern Age*, 46(3), 219-226.
- Students for Liberty. (2020). *Economía de Liber Mercado: Sobre Adam Smith*. Obtenido de Students for Liberty: <https://studentsforliberty.org/eslibertad/blog/sobre-adam-smith/>
- Suanzes-Carpegna, J. V. (1991). La monarquía en el pensamiento de Benjamín Constant (Inglaterra como modelo). *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*(10), 121-138. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1050928>
- Taylor, C. (1985). 8 - What's wrong with negative liberty. *Philosophical Papers*, 211-229. Obtenido de <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173490.009>
- Taylor, C. (1990). Modes of Civil Society. *Public Culture*, 3(1), 59-118.

- Thiebaut, C. (2009). Charles Taylor: Democracia y Reconocimiento. En R. M. (Compilador), *Teorías Políticas Contemporáneas* (págs. 211-233). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Tocqueville, A. d. (2010). *La Democracia en América*. (E. Nolla, Trad.) Madrid: Trotta.
- Tuckness, A. (6 de October de 2020). *Locke's Political Philosophy*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/locke-political/>
- Turchetti, M. (2018). *Jean Bodin*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/bodin/>
- Urbinati, N. (2011). Representative Democracy and its Critics. En S. Alonso, J. Keane, & W. Merkel (Edits.), *The Future of Representative Democracy* (págs. 23-40). New York: Cambridge University Press.
- Uzgalis, W. (1 de May de 2018). *John Locke*. Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke/>
- Vallespín, F. (2009). Teoría del Discurso y Acción Comunicativa en Jürgen Habermas. En R. M. (Compilador), *Teorías Políticas Contemporáneas* (págs. 135-163). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Vallespín, F. (2009). Teoría del Discurso y Acción Comunicativa en Jürgen Habermas. En R. M. (Compilador), *Teorías Políticas Contemporáneas* (págs. 135-162). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Waldron, J. (1989). John Locke: Social Contract versus Political Anthropology. (C. U. Press, Ed.) *The Review of Politics*, 51(1), 3-28. Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/1407442> .
- Weber, M. (1979). *El Político y el Científico*. (R. Aran, Trad.) Madrid: Alianza.
- Wiborg, S. (2010). Political and Cultural Nationalism in Education. The ideas of Rousseau and Herder concerning national education. *Comparative Education*, 36(2), 235-243. Obtenido de <https://doi.org/10.1080/713656607>
- Wilentz, S. (2015). The Gettysburg Address. En S. Conant (Ed.), *The Gettysburg Address: Perspectives on Lincoln's Greatest Speech* (págs. 53-54). New York: Oxford University Press.
- Zagorin, P. (2009). *Hobbes and the Natural Law*. New Jersey: Princeton University Press.
- Zanotti, G. J. (2010). La Filosofía Política de Ludwig Von Mises. *Procesos de MErcado: Revista Europea de Economía Política*, 2(2), 109-145.