

# Demoktesis: propiedad, derechos individuales y democracia en *Anarquía, Estado y utopía* de Robert Nozick<sup>1</sup>

*Demoktesis: Property, rights, and democracy in Robert Nozick's Anarchy, State and Utopia*

Felipe Schwember Augier<sup>2</sup>

## RESUMEN

Demoktesis es una de las tantas historias hipotéticas de *Anarquía, Estado y utopía*. Con ella Nozick quiere demostrar no solo que un Estado mayor al Estado mínimo no puede surgir sin violar los derechos de nadie sino, además, hacer una crítica a la democracia contemporánea. El núcleo de la crítica consiste en sostener que el funcionamiento de la democracia supone la pérdida progresiva de la propiedad que cada uno tiene naturalmente sobre sí mismo. Para Nozick, esto hace de la democracia un régimen distópico, asimilable a la esclavitud. En el presente trabajo intentaremos fijar el sentido y alcance de esta crítica. Se sostendrá, primero, que, en rigor, ella se debe entender dirigida sólo contra ciertas concepciones particulares de la democracia; segundo, que la crítica es exagerada porque dichas formas de democracia promueven muchas de las libertades que Nozick defiende. Se concluirá que la crítica de Nozick a tales formas de democracia se explica en buena medida por su renuencia a admitir ciertas idealizaciones de las que parten los defensores de la democracia aludidos en demoktesis. Esta renuencia conduce al problema más general de la validez de las historias hipotéticas y, con ello, al problema de la justificación de los principios que sirven de inspiración a tales historias.

**Palabras clave:** Nozick, utopía, distopía, democracia, derechos naturales.

## ABSTRACT

Demoktesis is one of the many hypothetical histories in *Anarchy, State and Utopia*. Here, Nozick not only aims to show that more than a minimum state can only emerge at the cost of violating some citizen's rights, but he also intends to put forward a criticism of contemporary democracy. The core of this criticism is the claim that democracy entails a progressive loss of self-ownership. In Nozick's view, this makes democracy a dystopic regime, akin to slavery. In this article I will attempt to pin down the meaning and the reach of this last criticism. I will claim, first, that it should be understood as aimed only against certain conceptions of democracy; and second, that this criticism is overstated, since these very forms of democracy promote many of the liberties defended by Nozick. I will conclude that Nozick's criticism against these forms of democracy can be explained to a great extent by his reluctance to admit certain idealizations made by the defenders of democracy in demoktesis. This reluctance

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte del proyecto Fondecyt (Chile) n° 1160982, titulado "Crítica y recepción de las utopías y del utopismo en el liberalismo libertario y en el liberalismo socialdemócrata del siglo XX: Popper, Hayek, Nozick y Rawls".

<sup>2</sup> Universidad Adolfo Ibáñez. Avenida Padre Hurtado, 750, Viña del Mar, Región de Valparaíso, Chile. E-mail: felipe.schwember@uai.cl

has consequences on the more general issue of the methodological pertinence of hypothetical histories and, with it, on the problem of the justification of the principles by which those histories are inspired.

**Keywords:** Nozick, utopia, dystopia, democracy, natural rights.

## Introducción

La tesis fundamental de *Anarquía, Estado y utopía*<sup>3</sup> es que el Estado mínimo es el único Estado moralmente admisible. Nozick intenta probar esta tesis argumentando que esa forma de Estado es la única compatible con el principio kantiano que ordena tratar a los individuos como fines y no como meros medios. Bajo este supuesto, y asumiendo que la filosofía política proscribiera solamente las formas más graves de instrumentalización, Nozick procede a desarrollar una teoría de los derechos naturales que, entiende, refleja dicho principio (Nozick, 1988, p. 43). Según esta teoría, salvo el respeto de los derechos naturales de otros, ningún individuo tiene más obligaciones políticas y jurídicas que aquellas en las que expresamente ha consentido. Esta idea —que refleja el viejo principio *volenti non fit iniuria*, al que consiente no se le hace injusticia— sirve de inspiración a todo el libro y Nozick la desarrolla en múltiples direcciones para defender la necesidad del Estado mínimo. Dicho desarrollo tiene lugar al hilo de diferentes metáforas, experimentos mentales y narraciones hipotéticas, de las cuales tres son particularmente importantes. La primera historia —dirigida contra un tipo particular de anarquista, el anarquista individualista— narra el surgimiento ficticio del Estado a partir de un estado de naturaleza lockeano y su finalidad es mostrar la compatibilidad al menos teórica entre dicho surgimiento y el respeto de los derechos individuales. La tercera historia explota las posibilidades utópicas del principio libertario que afirma que nadie tiene más obligaciones que aquellas en las que consiente. La idea aquí es que una sociedad desarrollada al amparo de un Estado mínimo permitiría el florecimiento de todos los estilos de vida imaginables y, con ello, la posibilidad de que cada uno viva con total libertad según su propia concepción de la vida buena mientras permita a los demás hacer lo mismo.

La segunda historia —que puede considerarse la contrapartida de la primera— tiene como finalidad comprobar si un Estado más que mínimo podría surgir de una situación que no supusiera la transgresión de los derechos de nadie. Esta historia, titulada “Demoktesis”, está dirigida contra los defensores del Estado más que mínimo y su desenlace, como cabría esperar, es negativo: no hay modo de establecer un Estado mayor al Estado mínimo sin transgredir los derechos naturales. En el supuesto, presumiblemente, de que constituye el único modelo de sociedad que puede seriamente competir con el Estado mínimo, Nozick se sirve además de la historia de demoktesis

para realizar una crítica a un tipo particular de Estado más que mínimo, la socialdemocracia contemporánea. En consecuencia, con el relato de demoktesis Nozick trata no tanto de probar que no existe *ninguna* historia hipotética que pudiera describir la génesis moralmente admisible de algún Estado mayor al Estado mínimo, como de ilustrar la imposibilidad de conjugar el respeto a los derechos individuales con la instauración de una democracia.

En el presente trabajo nos detendremos en la segunda historia, el relato de demoktesis, con el propósito, fundamentalmente, de determinar el sentido y alcance de la crítica de Nozick a la democracia. Para ello nos detendremos primero en el concepto de propiedad sobre sí mismo (*self-ownership*) que sirve de punto de partida al relato: demoktesis describe la progresiva pérdida de la propiedad sobre sí mismo —esto es, el derecho para decidir acerca de sí mismo— a causa de su paulatina transferencia al conjunto de la sociedad. En seguida nos referiremos al concepto de democracia de que se sirve Nozick para elaborar su relato. Para deslindarlo distinguiremos entre dos posibles formas de clasificar los gobiernos que se encuentran implícitas en *ASU*. Una toma como criterio de clasificación el alcance de las potestades del poder político y la otra los diferentes sujetos en que puede recaer la soberanía. Sobre la base de estas dos distinciones sostendremos que, en estricto rigor, no puede entenderse la crítica contenida en demoktesis como una crítica a la democracia *per se*, sino como una crítica dirigida contra cierta forma particular de democracia. Más precisamente, sostendremos que la crítica de Nozick alcanza a ciertas concepciones de la democracia —representadas en forma paradigmática por Rousseau y Rawls— según la cual los derechos individuales son resultado de un acuerdo o negociación (hipotético) llevado a cabo por los individuos al momento de determinar los principios de convivencia mutua.

Concluiremos, primero, que, pese a los aciertos de su crítica, las objeciones de Nozick a la democracia resultan exageradas según los mismos principios del libertarismo. Nozick, de modo provocativo, establece un paralelo entre el régimen democrático y la esclavitud. Dicho paralelo, sumado a la descripción de la utopía libertaria como aquella en que cada uno es perfectamente dueño de sí, invita a considerar el relato de demoktesis —y con ello, a la democracia— como la distopía de *ASU*. Sin embargo, sostendremos que, bien entendido, los principios de la particular concepción de la democracia que Nozick rechaza, promueven el reconocimiento de muchos de

<sup>3</sup> En lo sucesivo abreviada por sus iniciales en inglés como *ASU*. Las obras de autores clásicos como Locke o Kant se las cita del modo canónico. Las citas de *ASU* están tomadas de la edición castellana, que se adopta con algunas correcciones.

los derechos que el mismo libertarismo defiende, y que en esa medida la crítica de Nozick resulta injusta. Concluiremos, por último, que los excesos de esta crítica arrancan de la resistencia de Nozick — como la de muchos otros autores libertarios o anarcocapitalistas— a conceder ciertas idealizaciones de que parten los defensores de dicha forma de democracia. Esta renuencia conduce a una competencia entre las diferentes historias hipotéticas de las teorías en pugna, competencia que no puede resolverse sin acometer el problema más general de la justificación de los principios sustantivos sobre los que tales teorías descansan.

## Demoktesis: democracia y propiedad sobre sí mismo

Al final de la segunda parte de *ASU*, Nozick ofrece un peculiar relato con el propósito de explorar la posibilidad de que un Estado mayor al Estado mínimo pudiera surgir como consecuencia de la celebración de una serie de acuerdos cerrados con un fin diferente de la instauración de ese mismo Estado. Este relato, llamado “demoktesis”, se desarrolla al hilo del único supuesto que podría conducir de un Estado mínimo a un Estado más que mínimo en un universo libertario como el de Nozick: la progresiva cesión de los derechos que cada uno tiene sobre sí mismo.

Al comienzo de *ASU*, Nozick ha presentado los lineamientos generales de la teoría iusnaturalista que servirá de base para el desarrollo posterior de la obra. Según esa teoría, los individuos gozan de ciertos derechos naturales y alienables que les facultan para obrar y hacer con su vida lo que quieran mientras permitan a los demás hacer otro tanto<sup>4</sup>. Nozick ilustra esta concepción deontológica de los derechos mediante la siguiente imagen:

*Una línea (o un hiperplano) circunscribe un área de espacio moral alrededor de un individuo. Locke sostiene que esta línea se determina por los derechos naturales de un individuo los cuales limitan la acción de los otros (1988, p. 65).*

Como esta potestad sobre sí mismo no tiene ningún límite intrínseco y permite a los individuos incluso venderse como esclavos, la teoría de los derechos naturales de Nozick se puede resumir diciendo que cada individuo es propietario de su pro-

pia persona y puede, en consecuencia, decidir soberanamente sobre sí mientras deje a los demás hacer otro tanto. Esto es lo que se conoce como la tesis de la propiedad sobre sí mismo (o, en inglés, “*self-ownership*”), que sirve de pivote a la teoría de la justicia de Nozick. Las consecuencias no paternalistas de esta tesis quedan ilustradas en los siguientes pasajes:

*Una persona, voy a suponer, puede decidir hacerse a sí misma cosas que traspasarían los límites que rodean al espacio moral de su persona si fueran hechas por cualquier otra sin su consentimiento (Nozick, 1988, p. 66).*

Un poco más abajo añade:

*Igualmente, puede dar permiso a otro para hacerle estas cosas (incluyendo aquellas que le serían imposibles hacerse a sí misma). El consentimiento voluntario abre la frontera para cruzar. Locke, por supuesto, sostendría que hay cosas que otros no pueden hacerle a usted, ni aun con su permiso, a saber: aquellas cosas que usted no tiene derecho a hacerse a sí mismo [...] Mi posición no paternalista sostiene que alguno puede decidir (o permitir a otro) hacerse a sí mismo cualquier cosa, salvo que haya adquirido la obligación ante cualquier tercero de no hacerlo o no permitirlo (Nozick, 1988, p. 67).*

Pudiera parecer que Nozick se muestra excesivamente confiado cuando supone que si la historia de demoktesis falla en describir un tránsito limpio desde el Estado mínimo al Estado más que mínimo, entonces cualquier otra historia alternativa también lo hará. Sin embargo, esta suposición resulta verosímil, pues —y en virtud de su teoría de los derechos naturales—, el único modo de transitar de la primera forma de Estado a la segunda es que los individuos transfieran en uno o varios actos los derechos de propiedad que tienen sobre sí mismos a otros. El origen de la autoridad política —y en esto Nozick no se aleja tampoco mucho de Locke<sup>5</sup>— es, a fin de cuentas, el consentimiento y, en el mejor de los casos (o en el peor, según se lo quiera ver), lo que podría ocurrir es que ciertas transferencias dispersas se unificaran en pocas personas dando entonces inesperadamente origen al Estado más que mínimo. Y este es precisamente el camino que sigue la narración de Nozick, camino, por lo demás, que, *mutatis mutandi*,

<sup>4</sup> Para una exposición general de la teoría de los derechos de Nozick, cf. Wolff (1991), Friedman (2011) y Hunt (2015). De este último autor se pueden consultar las páginas 192-196 acerca del relato de demoktesis.

<sup>5</sup> Coincidencia que tiene que ver con la concepción que cada uno tiene de la política. Así, por ejemplo, para Nozick “[l]a filosofía política se ocupa únicamente de ciertas formas en que las personas no pueden usar a los demás; primordialmente: agresión física contra ellos” (*ASU*, p. 44). Locke, por su parte, explica que considera que “el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público” (II, §3). Cf. también Nozick (1981, p. 503, 2001, p. 281-282).

recorrió al principio de la obra para demostrar la posibilidad hipotética del Estado mínimo.

Así las cosas, la narración de demoktesis parte de la posibilidad de desgajar la propiedad —tanto sobre sí mismo como sobre los bienes externos— en distintas facultades o, al menos, en una serie de derechos de menor extensión. El punto de partida, más específicamente, se encuentra en el hecho de que “las personas no conciben la propiedad como poseer una cosa, sino como poseer derechos (quizás conectados con una cosa) que son teóricamente separables” (1988, p. 272). En virtud de esta separabilidad, por ejemplo, dice Nozick, una persona puede reservarse el derecho a decidir quién entra en su casa y cómo se disponen las cosas dentro de ella, mientras vende a otra el derecho de decidir de qué color se la puede pintar por fuera. Algunos pueden tener derecho a imponer ciertas restricciones sobre el uso de una cosa en virtud de la venta que de dicho derecho le ha hecho su dueño original. Por la misma razón, otros pueden tener derecho a usar una cosa durante un período de tiempo mientras que el propietario original conserva el mismo derecho para usarla en algún otro momento, y así. Los ejemplos podrían multiplicarse, evidentemente. Baste señalar que en un principio todos tienen la propiedad íntegra sobre sí mismos y que en una sociedad libertaria podría ocurrir que los individuos empezaran a ceder a cualquier título parte de esos derechos a otros, del mismo modo que pueden hacer cesión de sus derechos sobre sus cosas. Y es la venta o cesión de esos derechos sobre sí mismos la que podría eventualmente conducir a un Estado más que mínimo.

No es necesario detenerse en los entresijos de la historia. La idea es que múltiples acuerdos van sucesivamente desgranando la propiedad que originariamente tiene cada uno sobre sí en diferentes derechos de menor extensión. Los sucesivos intercambios van tornando además cada vez más difusa su titularidad. Así, por ejemplo, una persona tiene derecho a decidir cómo se debe vestir alguien; otro tiene derecho a decidir qué sustancias puede consumir; otro aún tiene derecho a prohibirle la realización de ciertos trabajos, y así. Esas personas a su vez venden o ceden esos derechos a otros, que a su vez los vuelven a transferir, de suerte que al cabo de un tiempo se vuelve extremadamente difícil determinar quién puede hacer qué en virtud de la autorización de quién.

Es de suponer también que haya algunos —aunque no muchos, dice Nozick— que caigan en la esclavitud después de vender todos sus derechos sobre sí mismos. Es de suponer también que se produzca una concentración de acciones en manos de unos pocos que ejercen caprichosamente sus derechos sobre muchos. Es de suponer, por último, que algunos constituyen sociedades que establecen un límite a la cantidad de acciones que se pueden adquirir sobre una misma persona de modo de evitar tales concentraciones odiosas. En cualquier caso, la dispersión de acciones conduce a un estado de cosas altamente ineficiente. Continuamente se suceden asambleas para decidir diferentes asuntos de diferentes personas y, con ello, surge la ocupación especial de representante de accionistas. Con todo, la dispersión se agrava a tal pun-

to que ningún individuo ostenta un gran poder sobre todos los demás. Por el contrario, “casi todos deciden sobre sí, y éstos deciden sobre casi todos. El *alcance* de los poderes que los otros tienen sobre un individuo no se reduce; el cambio está en quién los tiene” (1988, p. 275). Se convoca entonces una “gran convención de consolidación” para poner remedio a esta dispersión. La solución consiste en la instauración del principio “una persona, un voto”, cualquiera sea el asunto que se discuta, solución que no resulta particularmente inquietante en la medida en que arraiga la idea de que al ser todos “propietarios de todos, nadie es propietario de ninguno” (1988, p. 276). En este punto Nozick cita el famoso pasaje en que Rousseau, haciendo referencia al contenido del pacto social, afirma que “dándose cada cual a todos no se da a nadie y como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que uno le otorga sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene” (2000, p. 39). Con ello arribamos al Estado más que mínimo, a “demoktesis”, el régimen que consiste en la “propiedad del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” (Nozick 1988, p. 280). En él, todos deciden por todos y sobre todo: las sustancias que es lícito consumir, las relaciones sexuales que será lícito mantener, los bienes que se podrán importar, la oportunidad para defenderse y/o atacar, etc.

De esta forma, y por medios que resultan legítimos desde la perspectiva libertaria, los individuos llegan inintencionalmente a un “Estado moderno, con su vasta panoplia de poderes sobre sus ciudadanos” (1988, p. 280); llegamos, en suma, legítimamente al Estado democrático... de no ser por los cabos sueltos que en la narración se deja respecto de dos grupos: los niños y los descontentos.

En ambos casos la dificultad que presentan estos grupos es la misma: puede haber personas en demoktesis que no hayan cedido parte alguna de la propiedad sobre sí mismos o que hayan cedido solo una parte insignificante de ella. Dado que los demás no tienen “acciones” sobre ellos, que no son ni parcial ni totalmente sus propietarios ¿cuál podría ser la fuente de la autoridad que pretenden imponerles? Nozick repasa aquí algunos de los argumentos de Locke en favor de la autoridad paternal y en favor del carácter contractual de la autoridad política. El propósito es averiguar si acaso es posible, de conformidad con las premisas libertarias, extender la autoridad del Estado más que mínimo sobre los niños, los jóvenes y los adultos descontentos que no han hecho cesión alguna. El problema, entiende Nozick, es que los argumentos de Locke son, por lo que respecta a la autoridad paternal, aporéticos y por lo que respecta a la autoridad política, insatisfactorios. En el caso del segundo argumento —que es el que más interesa aquí—, la dificultad estriba en saber si acaso el consentimiento tácito puede servir de justificación a la autoridad política. Nozick está pensando seguramente en el argumento que Locke desarrolla en respuesta a la eventual objeción que plantea en el §100 del *Segundo tratado*: si acaso puede decirse que la autoridad que pesa sobre los hombres que han nacido bajo un gobierno ya constituido

les ha sido impuesta libremente o no<sup>6</sup>. Locke, como se sabe, sostiene que esta situación no es óbice a su propia teoría y que, además, puede entenderse que bajo ciertas circunstancias los individuos han dado tácitamente su consentimiento a la autoridad política bajo cuya jurisdicción se encuentran (II, §119). Nozick, por su parte, desecha tajantemente esta posibilidad cuando afirma en un pasaje de la narración de demoktesis que el consentimiento tácito “no vale ni el papel en que no está escrito” (1988, p. 277).

La imposibilidad de contar con el consentimiento de los descontentos impide el surgimiento lícito del Estado más que mínimo o, más exactamente, impide que tal Estado pueda extender legítimamente su autoridad a todos los individuos de su territorio. Lo más lejos, por tanto, que se puede llegar en dirección a demoktesis respetando las premisas libertarias de la libre asociación, es un Estado democrático que, por parafrasear a Nozick, semejaría “una rebanada de queso suizo, con linderos internos y externos” (1988, p. 63) en cuyos huecos reinaría la *ancorpía*, esto es, el régimen bajo el que se encuentran los individuos que no poseen acciones de nadie ni son tampoco propiedad de nadie más que de sí mismos; los individuos que, en fin, participan y se relacionan con el Estado democrático del modo y en la medida que libremente decidan.

La narración culmina así con la confirmación de lo que el lector de *ASU* ya sabía: no es posible arribar limpiamente a demoktesis a partir de las premisas libertarias. Por eso, al final de la narración, se insinúa que los descontentos son simplemente obligados a permanecer en el Estado democrático sobre la base de distintas justificaciones, ninguna de las cuales es compatible con dichas premisas.

Con todo, el lector aún podría preguntarse si no existe alguna variación del relato que conduzca lícitamente al Estado democrático. Después de todo, en la primera parte de la obra, y confrontado con el mismo problema, Nozick idea una narración que, entiende, permite lícitamente prescindir del consentimiento del independiente (el anarquista individualista) a la hora de instaurar el Estado mínimo. ¿No existe esa posibilidad en el tránsito del Estado mínimo al Estado más que mínimo? En el relato de la primera parte de la obra, Nozick cree que pueden legítimamente prohibirse ciertas formas de justicia privada a cambio de una compensación al independiente. Si esa compensación es posible, entonces —concluye el argumento— no se le ha infligido daño al independiente. ¿No podría, de igual modo, haber compensación para los descontentos en demoktesis? Siguiendo la línea argumental de Nozick, podría responderse diciendo que, aunque existe compensación suficiente para el independiente (el anarquista individualista), no la hay para el descontento (libertario). La razón, podría especularse, radica en que en el primer caso se afecta un derecho particular —el derecho

a hacerse justicia—, mientras que en el segundo se afectan todos los derechos de un individuo simultáneamente, de suerte que no hay modo de darle ninguna compensación satisfactoria. Además, podría añadirse, el independiente que insiste en hacerse justicia por su propia mano pone en riesgo a los demás, mientras que los descontentos con el Estado más que mínimo no ponen en riesgo a nadie con su renuencia (1988, p. 63 y ss).

Como fuere, nada más finalizar el relato de demoktesis, Nozick ofrece otro relato en que describe la situación de un esclavo cuya dominación se ve progresivamente suavizada tanto por las reglas a que el ejercicio de la esclavitud es sometido como por la creciente cantidad de amos que sucesivamente le poseen. Su idea es realizar una comparación entre la esclavitud y la democracia contemporánea, para en seguida desafiar al lector a trazar la línea divisoria entre ambas. Y ciertamente, la ingeniosa narración de demoktesis hace que esa no sea una tarea fácil.

## Los alcances de la crítica libertaria a la democracia: ¿la democracia como distopía?

El propósito de la historia de demoktesis y del relato del esclavo es, en último término, poner de manifiesto la estrecha relación que para Nozick existe entre la democracia y la pérdida de la libertad individual. En este sentido, poco importa que la primera relación describa un avance limpio (por lo que al respeto de los derechos individuales concierne) hasta el umbral del Estado democrático y la segunda parta derechamente de un estado de sujeción. En ambas los individuos han perdido la capacidad de decidir soberanamente acerca sobre sus propias vidas porque otros poseen derechos de propiedad sobre ellos. De este modo, la tesis fundamental que Nozick procura ilustrar mediante la comparación es que la democracia es también una forma tiránica de gobierno, que anula las condiciones para el ejercicio de la propiedad sobre sí mismo. La única diferencia entre la democracia y otras formas de dominación estriba en el número de yugos que pesan sobre la cerviz de los dominados. El hecho de que sea uno, muchos o todos los que deciden por y sobre mí no quita —esta es la tesis— que no sea yo el que lo haga y que, por consiguiente, me deba considerar un esclavo. Y si la total y completa posesión de sí corresponde a la situación utópica, ideal, por la que Nozick aboga en la tercera parte del libro, la posesión colectiva que en una democracia todos tienen sobre todos describe entonces la distopía de la falta total de libertad y autonomía. La democracia es, por tanto, la distopía del mundo libertario.

<sup>6</sup> Más precisamente, en el §100 Locke plantea el problema que conduce a su teoría del consentimiento tácito en los siguientes términos: “Es imposible en Derecho que haya hombres que hagan eso [i.e., asociado e iniciado un gobierno *ab novo*] porque, habiendo nacido todos los hombres bajo un gobierno, tienen por fuerza que estar sometidos al mismo, y, por tanto, no gozan de libertad para instituir otro nuevo”.

Más allá de su evidente afán polémico<sup>7</sup>, resulta inevitable preguntarse por el concepto de democracia de que se sirve Nozick para hacer la comparación entre democracia y esclavitud. Aun cuando fuera cierto que ningún Estado mayor al Estado mínimo es moralmente justificable, de ahí no se seguiría que todos ellos fueran igualmente malos. Es razonable suponer que habrá algunos Estados-más-que-mínimos peores que otros, aun desde la perspectiva libertaria. Por ejemplo, y por lo que concierne al respeto de las libertades individuales, es de esperar que un Estado despótico sea peor que una monarquía constitucional y que un Estado totalitario sea peor que cualquier otra forma de gobierno imaginable. Nozick en su comparación tiende a nivelar estas diferencias que habría sido justo resaltar, especialmente en el caso de la democracia. Pero, por otra parte, esta nivelación es significativa porque revela, a fin de cuentas, que lo que le importa no es tanto la forma del gobierno como la extensión de sus competencias o atribuciones. De ahí que para sopesar sus críticas a la democracia sea conveniente reparar en esta diferencia implícita en la argumentación de Nozick entre “forma de gobierno” y “alcance de las competencias del gobierno”. Al tenerla a la vista, queda claro que la defensa del Estado mínimo no es en realidad una defensa de un forma particular de gobierno, sino un alegato en favor de la limitación de las competencias del Estado.

Siguiendo entonces el hilo argumental de ASU, y partiendo de una situación hipotética de anarquía, es posible identificar tres tipos de Estados de acuerdo a la extensión de sus competencias: ultra-mínimo, mínimo y más que mínimo. Puesto que la obra procura ofrecer una defensa del Estado mínimo, Nozick no necesita referirse a los diferentes Estados más que mínimos. Le basta con demostrar que todos son moralmente inadmisibles. Con todo, pueden introducirse matices en esta categoría, pues es posible identificar distintos tipos de Estados-más-que-mínimos: Estado subsidiario, Estado de bienestar,

etc., hasta llegar a una economía centralmente planificada que vendría a coincidir con el Estado totalitario, que por sus características podría constituir una clase aparte (Figura 1).

En el relato de demoktesis, Nozick contrapone la democracia al Estado mínimo. Pero ¿dónde se ubica la democracia en esta clasificación? ¿No puede acaso haber democracia tanto en el Estado mínimo como en el Estado más que mínimo (en cualquiera de sus formas)? El hecho de que, al menos teóricamente, algunas formas de democracia sean compatibles con el Estado mínimo o que algunas de las otras formas tradicionales de gobierno (monarquía, aristocracia) también lo sean, demuestra que la clasificación de Nozick sigue un criterio distinto a aquella en virtud de la cual se habla de democracia, esto es, aquel criterio que clasifica los gobiernos por el número de individuos que ejercen la autoridad política.

Pero si la democracia puede combinarse tanto con el Estado mínimo como con el Estado más que mínimo (o, a la inversa, si el Estado mínimo puede darse bajo otras formas de gobierno, como la monarquía o la aristocracia) ¿por qué Nozick la convierte en el blanco de sus críticas en el relato de demoktesis?

Para responder esta pregunta, esbozemos antes otra clasificación. Supongamos que, atendiendo al conjunto de derechos que quedan bajo la deliberación democrática, puede ofrecerse una clasificación trimembre de las concepciones no utilitaristas de la democracia. A la primera llamémosla “democracia lockeana”, no porque con ello se quiera insinuar que Locke haya sido un partidario de la democracia sino, tan solo, porque con ella se quiere reflejar la concepción que comúnmente inspirada en Locke según la cual existen derechos pre-contractuales cuya protección se quiere asegurar mediante la asociación política (Cf., por ejemplo, Locke, II, §§3, 87, 88 y 124). Por razones parecidas, llamemos a la segunda forma de democracia, “democracia kantiana”. En conformidad con ella, existen ciertos

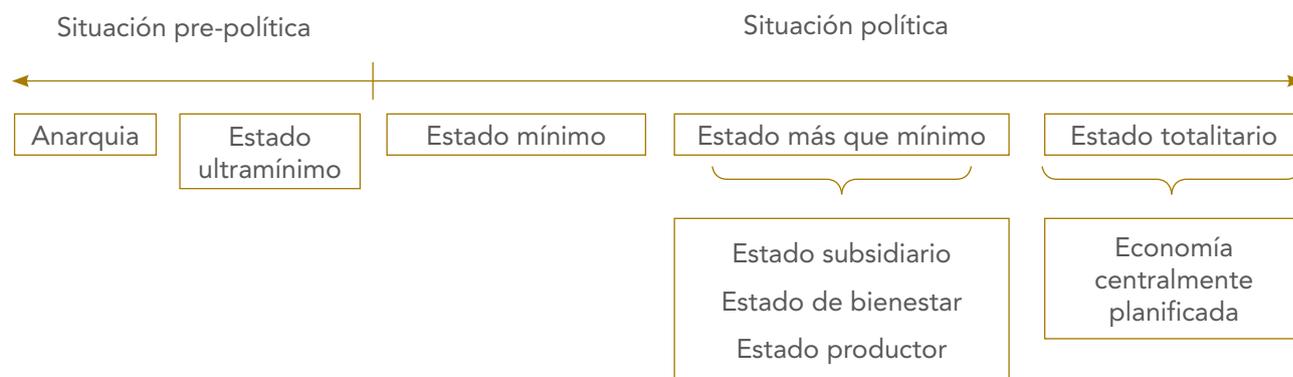


Figura 1. Tipos de Estado de acuerdo a la extensión de sus competencias.

Figure 1. Types of States according to the scope of their authority.

<sup>7</sup> En buena medida todo ASU es una provocación al consenso socialdemócrata contemporáneo. Como afirma Rodilla, ASU “es un alegato provocativo dirigido a sacudir convicciones políticas y morales cuya validez se da por obvia. Y ciertamente no es otra la finalidad a que en último término apunta todo discurso práctico: llevar a alguien a revisar lo que daba ingenuamente por sentado” (2005, p. 147).

derechos naturales (entre ellos la propiedad) que, como en el caso anterior, no están sujetos a regateo de ninguna especie. La finalidad del Estado es protegerlos (Kant, AA VI, p. 256). Sin embargo, y en virtud de los deberes que se siguen de la asociación política, la autoridad debe socorrer a los pobres, a los desamparados y, en general, a aquellos que no pueden valerse por sí mismos (Kant, AA VI, p. 325-326). Llamemos, por último, “democracia deliberativa” a la concepción, inspirada en Rousseau, según la cual los derechos son resultado de un acuerdo bajo ciertas condiciones ideales de negociación o de deliberación que garantizan la imparcialidad de los contratantes.

En esta clasificación, el alcance de las atribuciones del Estado es creciente porque el objeto de las deliberaciones también lo es. En la democracia lockeana (que también podríamos llamar “libertaria”), el ámbito de competencia del Estado empieza allí donde terminan los derechos individuales. Si los derechos llenan el espacio moral —como gusta decir a Nozick (ASU, p. 233)— entonces resulta pertinente preguntarse qué es exactamente lo que el soberano (en el caso de la democracia, la mayoría) puede decidir con respecto a los asuntos políticos, si es que a acaso puede decidir algo, más allá de los asuntos relacionados con la protección de los derechos individuales (por ejemplo, la determinación de los castigos, el régimen penitenciario, los procedimientos judiciales y el curso de las relaciones exteriores).

Otro tanto ocurre con la “democracia kantiana”, con la diferencia de que aquí el Estado podría alcanzar un tamaño algo mayor, creciendo hasta el Estado subsidiario: podrían establecerse impuestos para sufragar programas de socorro a los menesterosos y, en fin, aliviar la situación de aquellos que padecen necesidad.

En el caso de la democracia deliberativa, en cambio, el ámbito de decisión es mucho mayor porque, como afirma Rousseau, al momento de explicar el contenido del contrato social:

*Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad: porque, en primer lugar, al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás [...] cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo (2000, p. 39).*

La democracia es compatible con un Estado mínimo bajo condiciones muy precisas. Lo que ilustra la historia de

demoktesis es la pérdida progresiva de la libertad individual por el continuo traspaso de los derechos de propiedad sobre mi persona a todos los demás (la “enajenación” de la que habla Rousseau). Ese traspaso —esta es la moraleja de la historia— conduce a una tiranía y, más precisamente, a una tiranía de la mayoría. Así las cosas, la democracia, ya no solo como forma de gobierno sino como procedimiento de decisión en general, solo sería compatible con el proyecto libertario de Nozick si su aplicación no supusiera disponer de los derechos de otros. Dicho de otro modo, la democracia es compatible con el libertarismo si y solo si los derechos individuales no son parte de la negociación democrática. Esto implica que de todas las formas de democracia aquí distinguidas, la única compatible con el Estado mínimo —y con el libertarismo estricto de Nozick, por tanto— es la democracia lockeana. La democracia deliberativa, por el contrario, en el que cada uno decide acerca de todos los demás, que a la vez deciden acerca de uno, es, no solo incompatible con el Estado mínimo, sino, más aún, análoga a la tiranía.

En consecuencia, la distopía libertaria de Nozick no es la democracia *simpliciter*, sino la democracia de inspiración rousseauiana en la que, dicho crudamente, lo mío y lo tuyo —por utilizar la expresión kantiana— es determinada mediante un contrato.

## Propiedad sobre sí mismo, esclavitud y voluntad general

Pero, podría objetarse, la reconstrucción que hace Nozick de la democracia en el relato de demoktesis no hace justicia al concepto de voluntad general que sirve de pivote a la teoría política de Rousseau —el único teórico de la democracia aludido en demoktesis— o a los demás pensadores que, *mutatis mutandi*, pueden alinearse con él. Después de todo, el concepto de “voluntad general” opera sobre la base de ciertas idealizaciones que garantizan la universalidad e imparcialidad de los acuerdos, del mismo modo que, por ejemplo, la teoría de la justicia de Nozick —como tantas otras obras de filosofía normativa— recurre a distintas idealizaciones para defender la licitud del Estado mínimo (por ejemplo, un estado de naturaleza lockeano en que se suelen honrar los acuerdos, existe un mercado más o menos funcional, servicios privados e imparciales de justicia, etc.).

Pero si, como entienden Rousseau y Nozick, la democracia es el régimen en que todos son propietarios de todos, de suerte que ninguno lo es de nadie en particular<sup>8</sup> ¿en qué medida estas idealizaciones podrían contribuir a trazar la línea divisoria entre democracia y esclavitud? Tal como

<sup>8</sup> Cf., por ejemplo, el siguiente pasaje: “Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen todas a una sola: a saber, la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad: porque, en primer lugar, al darse cada uno todo entero, la condición es igual para todos, y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás [...] cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 2000, p. 39).

reconstruye Nozick el concepto de democracia, el que un individuo fuera en tal régimen amo o esclavo dependerá de la contingencia de quedar en el partido mayoritario o minoritario, respectivamente. Pero sin perjuicio de que las facciones pueden ir variando según el asunto que se discuta (quien adhiere a la opinión mayoritaria en un caso puede quedar del lado de la minoría en otro), en un régimen democrático —tal como Rousseau lo concibe— la minoría no queda sin más sujeta a las decisiones de la mayoría, pues la voluntad general no consiste simplemente en los deseos de esta última. Al momento de explicar la voluntad general, Rousseau afirma que “lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une: porque en esta institución cada uno se somete necesariamente a las condiciones que impone a los demás” (2000, p. 56). De esta explicación se sigue que la “generalidad” de la voluntad consiste en la posibilidad de que los intereses de los individuos sean unificados, y que tal unificación significa que uno no quiera para los demás sino lo que podría querer también para sí. En consecuencia, el contenido de la voluntad general no puede ser un interés particular —por ejemplo, ejercer un dominio arbitrario sobre los demás hombres— ni el mero interés de una mayoría —someter a una determinada minoría a su servicio, pongamos por caso— porque ese interés no podría ser consentido por *todos* los miembros de la sociedad. Solo una vez que una decisión satisface ese requisito, puede decirse de ella que representa la voluntad general. Por este motivo, en una sociedad democrática que sigue el principio de la voluntad general, no hay quien pueda emitir un mandato tiránico sin que a su vez este le alcance. No hay, desde ese punto de vista, ni amos ni órdenes arbitrarias, pues todo lo que disponen los que mandan les alcanza también a ellos.

En consecuencia, y pese algunas ambigüedades imputables al propio Rousseau<sup>9</sup>, el concepto de “voluntad general” es normativo y no meramente descriptivo y, en consecuencia, prohíbe *a priori* los mandatos arbitrarios y, muy particularmente, los mandatos arbitrarios de la mayoría. Eso explica, por ejemplo, que Rousseau diga que “la *voluntad general* es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública”, que el voto de la mayoría no siempre coincide con la voluntad general y que, en ese caso, éste representa un interés meramente

privado<sup>10</sup>; por eso puede ocurrir, además, que la voluntad general esté de parte de una minoría y, en fin, que un individuo, en tanto particular, tenga una voluntad particular contraria o diferente de la que tiene como ciudadano (2000, p. 42). Dado que en este último caso no se trata más que de un individuo que quiere imponer su voluntad particular al resto —y en ese medida, utilizarlos— tiene sentido decir entonces que el cuerpo social puede “obligarlo” a ser libre (2000, p. 42).

Un ejemplo inequívoco de la concepción normativa de la voluntad general se encuentra en la teoría de la justicia como imparcialidad de Rawls<sup>11</sup>. En virtud de ciertas restricciones epistémicas —que Rawls denomina “el velo de la ignorancia”—, los contratantes son inducidos a razonar de modo imparcial, esto es, según reglas universales y abstractas que todos podrían aceptar. En consecuencia, bajo tales condiciones hipotéticas, en que nadie conoce su posición social, ni su religión, ni su raza, etc., la adopción de leyes opresoras o que perjudican sistemáticamente a una minoría son inaceptables para todos los contratantes. Después de todo, podría ocurrir que, una vez levantadas dichas restricciones, los individuos se encontraran con que forman parte de la minoría que querían sojuzgar<sup>12</sup>. Gracias al velo de la ignorancia, por tanto, la voluntad de individuos racionales y mutuamente desinteresados deviene una salvaguarda contra la tiranía. Por ese motivo, bajo la lógica de la justicia como imparcialidad, la lógica de amo y esclavo a la que alude Nozick no sólo desaparece sino que resulta imposible<sup>13</sup>.

Pero no solo eso. La perspectiva universalista de la teoría como imparcialidad permite consagrar muchas de las libertades que el mismo Nozick u otros libertarios defienden. Rousseau precisamente entiende que el desafío a que debe hacer frente la filosofía política es la de dar con una forma de asociación “que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 2000, p. 38).

Rawls, por su parte, después de enunciar el primer principio de justicia, el principio que ordena que “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás” (Rawls, 2003, p. 67), explica que:

<sup>9</sup> Cf., por ejemplo, Rousseau (2000, p. 132): “del cálculo de votos se saca la declaración de la voluntad general”.

<sup>10</sup> “... la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública; pero no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud” (Rousseau, 2000, p. 52). Cf. también Rousseau (2000, p. 52-53): “con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra al interés privado, y no es más que la suma de voluntades particulares; pero quitad de estas mismas voluntades los más y los menos que se destruyen entre sí, y queda por suma de las diferencias la voluntad general” (cf. Rousseau, 2000, p. 132).

<sup>11</sup> No creo que sea exagerado situar a Rawls del lado de Rousseau, especialmente después de que él mismo quisiera que sus lectores relacionaran “la justicia como imparcialidad, con el punto culminante de la tradición contractualista en Kant y Rousseau” (Rawls, 2003, p. 237).

<sup>12</sup> Respecto del velo de la ignorancia, su función, naturaleza, etc., se puede consultar con gran provecho Barry (2001, 349 y ss.).

<sup>13</sup> No está demás recordar las siguientes palabras de Rousseau (2000, p. 32): “Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia todo. Semejante denuncia es incompatible con naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones y el privar a su voluntad de toda libertad. En fin, es una convención vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta, y por otro una obediencia sin límites”.

*[E]s esencial observar que las libertades básicas se dan a través de la enumeración de tales libertades. Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho (Rawls, 2003, p. 68).*

Por este motivo, aunque sea cierto que desde las premisas libertarias no se pueda arribar al Estado democrático que aquí hemos llamado “deliberativo”, la consideración de las idealizaciones sobre las que se construye el concepto de “voluntad general” sugieren que, confrontado con la necesidad de escoger alguna forma de gobierno diferente del Estado mínimo, lo más racional para un libertario (o para un anarcocapitalista) sería, aunque fuere por motivos puramente estratégicos, preferir la democracia a cualquier otra. Para comprobarlo basta con redescubrir los regímenes políticos tradicionales en clave libertaria: la monarquía es el régimen en que uno solo tiene la propiedad de y sobre todos (esta sería, por ejemplo, la concepción de Robert Filmer que Locke se empeñó en refutar; también —aunque por razones diferentes— sería la forma de gobierno de Hobbes); la aristocracia es el régimen en que unos pocos tienen la propiedad de todos los demás y, por último, la democracia es... demoktesis, el régimen en que todos tienen la propiedad de todos<sup>14</sup>.

En la monarquía y en la aristocracia, el o los gobernantes, según el caso, tienen la propiedad sobre los gobernados y pueden, en consecuencia, disponer arbitrariamente de ellos. En la democracia sin embargo no, pues ella es la única de todas las formas de gobierno en que el soberano queda obligado por sus propias decisiones. Así las cosas, y desde la misma perspectiva libertaria, lo más racional es someterse a un régimen democrático, en el que, dicho en términos libertarios, no solo soy objeto de la propiedad de otros sino también propietario<sup>15</sup>. La democracia, por tanto, no es la mejor candidata para protagonizar la distopía libertaria.

Con esto podemos aventurar una respuesta a la pregunta anterior acerca de por qué Nozick dirige sus ataques contra la democracia que aquí hemos llamado “deliberativa”: si es posible demostrar que ella, que constituye la competidora más seria del Estado mínimo, es una forma de tiranía, entonces —y con vistas al disfrute de la propiedad sobre sí mismo— no queda, fuera del anarquismo, más alternativa que el Estado mínimo. Dicho de otro modo, si la democracia representativa puede ser una distopía, entonces no resulta necesario detenerse en todas las otras distopías posibles, y la única utopía no anarquista posible será el estado mínimo.

## Conclusiones

Pero ¿basta con todo lo anterior para disipar los reparos de Nozick contra la democracia deliberativa? Desde la perspectiva libertaria es posible imaginar dos objeciones contra la argumentación precedente, objeciones que por su parte remiten al problema más amplio de los principios sobre los que descansa una filosofía política.

La primera objeción posible es que, pese a reconocer las libertades que Rawls menciona, la democracia implica, en principio, una limitación al reconocimiento pleno, irrestricto, de la propiedad y de la libertad para disponer de ella. Al respecto, por ejemplo, el propio Rawls afirma:

*Por supuesto que las libertades que no estuviesen en la lista, por ejemplo, el derecho a poseer ciertos tipos de propiedad (por ejemplo, los medios de producción) y la libertad contractual, tal como es entendida por la doctrina del laissez-faire, no son básicas, y por tanto no están protegidas por la prioridad del primer principio (2003, p. 69)<sup>16</sup>.*

Esta posición se explica, a su vez, por la tendencia del contractualismo que sirve de inspiración a la democracia deliberativa, a considerar los bienes —el “excedente de cooperativo”, por emplear la expresión de Rawls— como si estos fueran originariamente comunes y debieran ser luego repartidos<sup>17</sup>. El argumento de Wilt Chamberlain y la observación de Nozick de que Rawls trata las cosas como si éstas cayeran como maná del cielo, pretenden impugnar precisamente esa aproximación contractualista<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Siguiendo este mismo razonamiento aún podría añadirse que la anarquía lockeana es la situación en que cada uno es perfectamente dueño de sí mismo. Nozick pretende que además ese es también el caso bajo un Estado mínimo. Esta idea es, asimismo, la que le sirve de inspiración para la formulación de su utopía libertaria en la tercera parte de la obra.

<sup>15</sup> Entre los anarcocapitalistas, Hoppe ha defendido la monarquía en desmedro de la democracia. La razón estriba en lo que Hoppe denomina la “alta preferencia temporal” y en los pretendidos efectos “decivilizadores” que de dicha preferencia se seguirían. Cf. Hoppe (2004, p. 55-87).

<sup>16</sup> Respecto de la propiedad, cf. también de Rawls (2006, p. 335). Cf. Respecto de este asunto, no está tampoco demás recordar el pasaje en que Rousseau (2000, p. 57) afirma que: “todo hombre puede disponer plenamente de lo que de sus bienes y de su libertad le han dejado esas convenciones”.

<sup>17</sup> “Originariamente comunes” es dos sentidos: porque ab initio todo es de todos, o porque, los bienes devengan comunes en tanto son el resultado del trabajo conjunto de incontables personas.

<sup>18</sup> Esta es una objeción frecuente entre los anarcocapitalistas: Por ejemplo, Hoppe (2004, p. 148): “El lema “Un hombre, un voto” y el “libre acceso” a los gobiernos democráticos supuso que cualquier persona y sus propiedades se ponían a disposición de los demás”.

El segundo problema tiene que ver con los criterios para escoger entre diferentes ficciones, experimentos mentales y/o historias hipotéticas. Nozick podría aún replicar que la democracia, en su realidad empírica, no funciona del modo en que lo pretenden los partidarios de las diversas formas de voluntad general<sup>19</sup>; que demoktesis, y no la negociación original que Rawls tiene en mente, refleja el funcionamiento real de las democracias (pues demoktesis es una negociación democrática sin velo de la ignorancia); que la ausencia de restricciones epistémicas significa, en último término, que la operatividad de la democracia depende de que las mayorías se hagan valer, bien directamente, bien a través de representantes, y que esta afirmación no puede hacerse sino en desmedro de las minorías.

El problema con esta réplica es que, de ser cierta, su divergencia con Rousseau, con Rawls o con cualquier otro autor que quepa incluir en este grupo, estribaría en la renuencia de Nozick a considerar los momentos normativos e ideales del contrato social y/o de la voluntad general. Esta renuencia fácilmente lleva a considerar la democracia como un régimen de mera sujeción de las minorías. Puesto que también podría explicarse el desacuerdo entre Nozick y sus detractores en los mismos términos —es decir, como la renuencia de estos últimos a considerar las idealizaciones de las que parte Nozick<sup>20</sup>—, esta posible réplica nos conduce al problema más general de la función y validez de las historias hipotéticas, esto es, al problema de porqué podría resultar necesario adoptar, aunque fuere de modo provisional, ciertas hipótesis, premisas y/o idealizaciones como punto de partida de un razonamiento práctico en lugar de otras. Puesto que tales idealizaciones reflejan los principios nucleares de una posición política (por ejemplo, la prioridad de la libertad, la urgencia de la igualdad, etc.), la competencia entre diferentes historias hipotéticas remite, por tanto, a la elección más fundamental entre principios. Pero ¿cómo se justifican a su vez los principios? Rawls, por ejemplo, intenta lidiar con este problema a través de lo que denomina el “equilibrio reflexivo” (Rawls, 2003, p. 32). Nozick, en cambio, —y es muy consciente de ello (Nozick, 1988, p. 11)— no ofrece un fundamento de los derechos naturales lockeanos que sirven de punto de partida del libertarismo que allí profesa<sup>21</sup>. Sólo adelanta ciertas intuiciones morales que podrían servir para tal propósito como, por ejemplo, que la vida solo tiene sentido cuando se permite a cada uno vivir la suya según su propio juicio. Tales intuiciones le servirán de punto de partida para elaborar algo más tarde un complejo sistema ético en *Explicaciones filosóficas* (Nozick, 1981, p. 399 y ss.). Dado que, sin embargo, Nozick renunciara expresamente a conectar los argumentos de ambas obras, no puede entenderse que dicho sistema sirva de fundamento a los derechos naturales libertarios (Cf. Nozick, 1981, p. 498). Al comienzo de *ASU*, y después de advertir que la obra “no ofrece una teoría precisa del fundamento moral de los derechos individuales” (1988, p. 11),

Nozick manifiesta su esperanza de que ella sirva de estímulo a otros para completar lo que él dejó inconcluso. En este sentido, las historias hipotéticas de *ASU* aún están a la espera del émulo que dé justificación cabal a los principios que les sirven de inspiración.

## Referencias

- BARRY, B. 2001. *Teorías de la justicia*. Barcelona, Editorial Gedisa, 432 p.
- FRIEDMAN, M. D. 2011. *Nozick's Libertarian Project. An Elaboration and Defense*. London, Continuum Studies in Political Philosophy, 224 p.
- KANT, I. 1910-1917. 1923-1972. *Kants Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Bände I - VII. Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer. Bände VII-XXVIII, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter.
- LOCKE, J. 2002. *Segundo tratado sobre el gobierno civil un ensayo acerca del verdadero origen alcance y fin del gobierno civil*. Madrid, Alianza Editorial, 288 p.
- HOPPE, H.-H. 2004. *Monarquía, democracia y orden natural. Una visión austriaca de la era americana*. Madrid, Ediciones Gondo, 372 p.
- HUEMER, M. 2013. *The Problem of Political Authority. An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*. New York, Palgrave Macmillan, 365 p.
- HUNT, L.H. 2015. *Anarchy, State, and Utopia. And Advanced Guide*. Oxford, Willey Blackwell, 240 p.
- NAGEL, T. 1981. Libertarianism without Foundations. In: J. PAUL (ed.), *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*. Oxford, Blackwell, p. 191-205.
- NOZICK, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford, Basic Books, 400 p.
- NOZICK, R. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, Harvard University Press, 784 p.
- NOZICK, R. 1988. *Anarquía, Estado y utopía*. México, Fondo de Cultura Económica, 330 p.
- NOZICK, R. 2001. *Invariances*. Cambridge, Harvard University Press, 432 p.
- RAWLS, J. 2003. *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 549 p.
- RAWLS, J. 2006. *El liberalismo político*. Barcelona, Editorial Crítica, 2006, 448 p.
- RODILLA, M.A. 2005. *Leyendo a Rawls*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 352 p.
- ROUSSEAU, J.J. 2000. *Del contrato social*. Madrid, Alianza Editorial, 360 p.
- WOLFF, J. 1991. *Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State*. Cambridge, Polity Press, 184 p.

Submitted on June 17, 2016

Accepted on August 1, 2016

<sup>19</sup> Un ejemplo de esta crítica, frecuente entre los libertarios, se puede encontrar en Huemer (2013, especialmente en el capítulo 4).

<sup>20</sup> Un ejemplo de esta unilateralidad se puede encontrar en los análisis en Hoppe (2004).

<sup>21</sup> Desde la publicación del artículo de Nagel (1981), este se ha convertido en un lugar común acerca de Nozick