

# La abolición de la política. La tensión entre democracia y la utopía libertaria de R. Nozick\*

*The Abolition of Politics. The Tension Between Democracy and Robert Nozick's Libertarian Utopia*

Felipe Schwember †

*Faro - Universidad del Desarrollo, Santiago de Chile*

Eduardo Fuentes Caro

*Instituto de Filosofía, Facultad de Psicología y Humanidades*

*Universidad San Sebastián, Santiago de Chile*

*eduardo.fuentes@uss.cl*

**Resumen:** La democracia ha sido objeto de numerosas críticas por parte de distintos autores libertarios. En el presente trabajo nos detendremos en la que formula Robert Nozick en *Anarquía, Estado y utopía* y que apunta al carácter en último término liberticida de dicha forma de gobierno. Al respecto sostendremos dos cosas: primero, que la plausibilidad de dicha crítica descansa en ciertos supuestos controvertidos acerca de la representación política, supuestos que, sorprendentemente, Nozick comparte con Rousseau; en segundo lugar, que la fuerza de la crítica de Nozick depende que una cierta concepción del pueblo que hace superflua no solo la democracia en general, sino la reflexión acerca de la libertad política en general.

**Palabras clave:** libertarianismo, democracia, representación, utopía, pueblo.

**Abstract:** Democracy has been the subject of criticism by numerous libertarian authors. This paper focuses on the critique proposed by Robert Nozick in *Anarchy, State, and Utopia*, which argues that this form of government ultimately leads to the destruction of liberty. In this regard, two arguments will be presented: first, that the plausibility of this critique rests on certain controversial assumptions about political representation —assumptions that, surprisingly, Nozick shares with Rousseau; and second, that the strength of Nozick's critique relies on a particular conception of the people, one that renders not only democracy but also reflection on political freedom as a whole superfluous.

**Keywords:** libertarianism, democracy, utopia, representation, people.

---

\* Un par de semanas después de enviar este artículo, Felipe Schwember falleció repentinamente. Este trabajo representa una línea de investigación que estábamos empezando a desarrollar juntos. Dedico este artículo a su memoria y su legado tanto académico como personal.

## I. Introducción

El 2021 Pablo Stefanoni publicó el libro “¿*La rebeldía se volvió de derecha?*”, cuya tesis principal es que las derechas “reaccionarias” en el último tiempo han adoptado formas rebeldes y contestarias –otrora patrimonio de la izquierda– para volver popular su agenda. Basta mirar el panorama político actual, especialmente en países como EE.UU., Argentina o Chile, para confirmar dicha tesis. Particularmente significativo ha sido el auge de los movimientos libertarios, quienes a las formas disruptivas suman una actitud al menos ambivalente para con la democracia. El ejemplo más relevante es, sin duda, Javier Milei y su partido *La Libertad Avanza* en Argentina, quien llegó al poder a fines del 2023. Al otro lado de la cordillera, en Chile, se han fundado varios partidos y movimientos políticos libertarios, los que cuentan con un actual candidato a la presidencia. En consecuencia, la pregunta por la compatibilidad del libertarianismo y la democracia no tiene un interés puramente teórico, sino que puede arrojar luces sobre estos nuevos sucesos políticos.<sup>1</sup>

Notablemente, la teoría filosófica libertaria parece no estar interesada en la cuestión de la forma de gobierno.<sup>2</sup> Un ejemplo de ello, y tal vez el más conspicuo, lo ofrece Robert Nozick en *Anarchy, State, and Utopía* (*ASU*), cuya argumentación se endereza exclusivamente a mostrar que el único Estado moralmente lícito es el Estado mínimo, omitiendo cualquier reflexión ulterior acerca de la forma de gobierno. Cabría pensar que la rigurosidad con que Nozick se ciñe a la demostración de esa tesis lo dispensa de dicha reflexión y, sobre todo, de tener que dilucidar cuál es la forma ideal de gobierno desde la perspectiva libertaria. Después de todo, si el Estado debe ser mínimo y, en consecuencia, las potestades de la autoridad política muy limitadas, parece natural concluir que el régimen de gobierno es un asunto secundario, cuando no superfluo.

No obstante, la cuestión de la forma de gobierno desde una perspectiva libertaria es un asunto menos trivial de lo que *prima facie* cabría suponer. La idea de que la predilección por el Estado mínimo —i.e., el Estado cuyas funciones se limitan a la seguridad interna y externa y al ejercicio de la función jurisdiccional— debe lógicamente conducir a una suerte de *escepticismo* o incluso de *indiferencia* respecto del problema de la mejor forma de gobierno, parece desmentida, en primer lugar, por la actitud más bien *recelosa*, cuando no derechamente hostil que los autores libertarios suelen adoptar hacia la democracia: si se echa un vistazo a sus trabajos, se puede comprobar que el desinterés que en ellos se exhibe por las formas de gobierno en general es parcialmente compensada por las reflexiones críticas acerca de la democracia en particular.<sup>3</sup> Aunque, en lo fundamental, el grueso de estas críticas recoja o repita algunas de las objeciones tradiciona-

les contra dicha forma de gobierno (como, por ejemplo, la ignorancia o irracionalidad del votante) –véase Brennan (2018) y Caplan (2025)– una de ellas, completamente original del libertarianismo, alude al carácter liberticida de la democracia. Más específicamente, esta crítica apunta a la presunta incompatibilidad entre la democracia como régimen de gobierno y el ejercicio de la libertad individual. Nozick ilustra el sentido de esta crítica mediante la historia hipotética de *Demoktesis*, que presenta al final de la segunda parte de *ASU*. El hecho, además, de que remate dicha historia con otra, la del esclavo, confirma que, desde la perspectiva libertaria, *la extensión de la democracia es inversamente proporcional a la posibilidad del ejercicio de la libertad individual*.

Es esta tesis libertaria la que, en segundo lugar, desmiente de modo más claro e inapelable el carácter aparentemente trivial del argumento libertario en favor del Estado mínimo, por lo que a la forma de gobierno respecta. En este trabajo nos detendremos en la objeción contra la democracia contenida en esta tesis —que es la que a fin de cuentas explica los recelos que este régimen de gobierno despierta entre los autores libertarios— con el objeto de impugnarla o controvertirla. Para ello nos enfocaremos, primero, en su versión más desarrollada y más influyente: la elaborada y defendida por Robert Nozick en *ASU*. Al reconstruir el razonamiento de Nozick podremos no solo fijar el sentido de los argumentos libertarios contra la democracia, sino también explicar la razón por la cual Nozick cree que pueden ser presentados como parte de una utopía minarquista.

Luego procederemos a formular dos críticas a la tesis libertaria. La primera tiene que ver con el concepto de democracia por el que se orienta Nozick para desarrollar su propia crítica. A este respecto sostendremos dos cosas. Primero, que los defectos de la democracia que Nozick denuncia se explican, paradójicamente, por su rousseaunismo. Por sorprendente que pueda parecer, tales denuncias se explican por las coincidencias que, en la historia de *Demoktesis* y el cuento del esclavo, demuestra tener con Rousseau acerca de la representación. Esta coincidencia nos permitirá formular la siguiente objeción a la tesis libertaria: esta presupone un concepto demasiado estrecho de democracia, que deja fuera de su consideración a la democracia representativa y que, por lo mismo, tiene poco o nada que ver con la vida política de las democracias occidentales “realmente existentes”.<sup>4</sup> Sostendremos, dicho de otro modo, que la señalada estrechez vuelve impropio el paralelo que Nozick intenta establecer entre democracia y esclavitud.

Una vez despejadas las cuestiones relativas al concepto de democracia presupuesto en *ASU*, ofreceremos nuestra segunda crítica: la razón última de los recelos de Nozick contra la democracia se puede explicar por la imposibilidad de afirmar, con arreglo al

derecho natural libertario, la existencia de un pueblo cuyo gobierno y libertad deban ser instaurado y preservada, respectivamente, por todos aquellos que lo conforman. Dos razones sustentan esa crítica. Primero, la asunción que parece recorrer todo el pensamiento libertario de que las libertades individuales y las libertades políticas tienen una diferencia de grado, pero no de especie. Segundo, su idea de que, por definición, no hay asuntos que deban necesariamente ser tratados de modo conjunto por los miembros de una comunidad política. Así las cosas, la democracia representativa no puede aparecer a ojos de los libertarios más que como un aparatoso mecanismo por el que los individuos procuran resolver un problema que, en rigor, no tienen en primer lugar por qué enfrentar.

## **II. De la utopía libertaria a la distopía democrática**

Al comienzo de *ASU*, Nozick ofrece un conjunto de reflexiones que pretenden servir de fundamento provisional o, más exactamente, *conjetural*, a la teoría de los derechos naturales que defiende en la obra y en los que basa su propia teoría política. Tales derechos, dice Nozick, reflejan “el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines, no simplemente medios” (1988, p. 43). En virtud de tal principio, por tanto, y considerando su aplicación exclusivamente al ámbito de la filosofía política, debe entenderse, entonces, que “[l]os individuos son inviolables” en el preciso sentido de que no pueden ser instrumentalizados sin su propio consentimiento. Por ese motivo, los derechos naturales libertarios pueden entenderse como, “[u]na línea (o un hiperplano)” que “circunscribe un área de espacio moral alrededor de un individuo” y cuya frontera solo puede ser abierta por medio del consentimiento. Puesto que el “consentimiento voluntario abre la frontera para cruzar”, cada uno “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).

Obviamente, la afirmación de que existen derechos naturales negativos como los descritos requiere de una justificación, que el filósofo estadounidense intenta esbozar antes de embarcarse en la refutación del “anarquista individualista” (i.e., del anarcocapitalista). Aunque el mismo Nozick advierte que dicha justificación es tentativa, es suficiente para identificar el motivo por el cual defiende la existencia de tales derechos: su reconocimiento es una condición necesaria de la posibilidad del sentido de la vida de cada uno. Por eso, después de decir que “conjetura” que la respuesta al problema del fundamento de los derechos naturales libertarios “se halla conectada con esa noción

elusiva y difícil: el significado de la vida”, Nozick afirma que “[e]l que una persona modele su vida de conformidad con un plan general es su modo de dar sentido a la vida” (1988, p. 60).

No necesitamos discutir esta tesis aquí.<sup>5</sup> Digamos simplemente que la idea de Nozick es que la posibilidad de escoger el tipo de vida que cada uno quiere llevar es una condición necesaria de su sentido, y que, por consiguiente, se priva a una persona de la posibilidad de llevar una vida significativa si se le impide vivir según sus propias elecciones. Si esto es cierto, los derechos naturales libertarios encuentran su justificación en el hecho de que garantizan a cada uno la posibilidad u oportunidad de vivir su propia vida de acuerdo con las propias elecciones. En tal caso, la tesis esbozada por Nozick sería muy fuerte, pues supondría que la negación o impugnación de los derechos naturales libertarios equivaldría a socavar la posibilidad del sentido de la vida de los individuos o, lo que es lo mismo, a abogar por una política del sinsentido.

Esta argumentación permite presentar la teoría política libertaria bajo la forma de una utopía, y eso es precisamente lo que hace Nozick en la tercera parte de la obra. Para ello explota una idea que ya está implícita en la argumentación precedente: si la justicia consiste en que la vida de cada uno no sea más que el resultado de las decisiones que cada uno toma sobre sí, entonces el régimen político ideal será aquel cuyas reglas permiten que la vida de cada uno sea el fiel reflejo de dichas decisiones. En el fondo esta interpretación del precepto “dar a cada uno” inspira la redescritción de Nozick del *dictum* socialista “de cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad” bajo la versión libertaria “de cada quien como escoja, a cada quien como es escogido” (Nozick, 1988, p. 163).

Pero ¿cuál sería el conjunto de reglas que permiten establecer la conexión más estrecha posible entre la vida de una persona y las elecciones que hace? O, dicho de otro modo, ¿cuál es el régimen institucional que mejor asegura que los efectos de una acción recaigan única y exclusivamente sobre quien la ha ejecutado? Obviamente la respuesta será que aquel que garantiza que cada individuo solo pueda decidir únicamente por sí y para sí. Las reglas de la teoría del *título válido* o del *justo título* de ASU aseguran, por ejemplo, que ese es el caso por lo que respecta a la propiedad e intercambio de bienes y servicios: cada uno tiene derecho a lo que ha adquirido justamente, bien mediante una primera adquisición (o adquisición originaria), bien mediante un intercambio voluntario (o adquisición derivativa); quienquiera que esté en posesión de un bien por una razón diferente de estas dos (i.e., sin justo título) debe compensar.

La teoría del justo título recoge la intuición original de Nozick y permite advertir

que, conforme con ella, la institución que mejor satisface las exigencias de la justicia es el mercado: en él cada uno decide únicamente por sí y para sí, acerca de lo suyo, y tiene prohibido decidir por y para los demás. Las reglas del mercado, dicho de otro modo, tienen un carácter paradigmático y por eso la utopía de Nozick está concebida a partir de reglas formales en analogía con las reglas de un mercado: las comunidades que “ofertan” distintos tipos de vida “compiten” por la adhesión voluntaria de sus miembros, que cuentan entonces con la oportunidad de elegir entre todas ellas.<sup>6</sup>

El carácter paradigmático atribuido al mercado como institución social permite advertir dos particularidades del libertarianismo. La primera es que en una sociedad ideal todas las decisiones serían decisiones particulares, tal como ocurre en un mercado. Y las decisiones conjuntas en ella solo serían posibles al modo en que lo son en una sociedad comercial, en que cada socio tiene una parte o participación (por acciones, por ejemplo) del total. No serían en ningún caso, por tanto, decisiones conjuntas acerca de bienes o cosas indivisibles. De esta peculiaridad se sigue, entonces, la segunda: en una sociedad ideal no existe nada que deba ser necesariamente poseído en común o de modo indivisible por sus miembros.

Las dos peculiaridades anteriores son una consecuencia del hecho de que, desde la perspectiva libertaria, la sociedad ideal es aquella en la que no existen decisiones que, por fuerza o necesidad, sean conjuntas y en que, en consecuencia, el modelo de organización social es el mercado. Esto permite adivinar las razones por las cuales la democracia despierta las sospechas de los libertarios: esta supone decisiones conjuntas sobre cuestiones que necesariamente son comunes o atañen simultáneamente a todos los miembros de la comunidad. Desde esta perspectiva es posible afirmar que, tanto por su funcionamiento como por las condiciones que supone, la democracia, como mecanismo de decisión, se encuentra en las antípodas del ideal institucional del libertarianismo.

En la medida en que la democracia constituye una alternativa a los mecanismos individuales de decisión (que, a falta de un mejor término, podemos, con alguna licencia, designar indistintamente como “mecanismos de mercado”), cabe pensar en una sociedad que sea opuesta a la sociedad libertaria ideal, es decir, en una sociedad en que todos los mecanismos de coordinación fueran democráticos. Esa hipotética sociedad sería la contrapartida de la sociedad libertaria: todos escogerían sobre todo y por todos. En tal caso, podría decirse que, si la sociedad ideal es la libertaria, entonces que la sociedad organizada bajos los principios opuestos a los suyos sería la peor sociedad imaginable. Podría afirmarse, dicho de otro modo, que la sociedad *perfectamente* democrática cons-

tituye el espejo distópico en que la utopía libertaria contempla su propio reverso. Ante la utopía libertaria, la distopía democrática.

### III. El relato de *Demoktesis* y el cuento del esclavo: la democracia como distopía

Nozick presenta las dificultades de la democracia de cara al ejercicio de la libertad individual en el relato hipotético titulado *Demoktesis*. Dicho relato se enmarca en una refutación más amplia de los argumentos más frecuentes en favor del Estado mayor al Estado mínimo. En ese contexto, Nozick se hace una pregunta muy pertinente, dada la justificación que él mismo ha dado del Estado mínimo en la primera parte de la obra: ¿podría ocurrir que un Estado mayor al Estado mínimo surgiera de modo no intencionado en una sociedad escrupulosamente libertaria?

En la primera parte de la obra Nozick ha ofrecido una refutación del “anarquismo individualista” por medio de una (intrincada) argumentación, que apunta a mostrar que, sin violar ninguna de las reglas de dicho anarquismo, el Estado podría surgir de modo no intencionado a partir de los esfuerzos individuales de sus miembros por procurarse seguridad y justicia. El relato de *Demoktesis* es la contrapartida de ese argumento: responde al mismo tipo de pregunta, pero formulada ahora respecto del Estado más que mínimo.

Para resolverla Nozick, muy ingeniosamente, tira del único hilo que, al menos en apariencia, podría conducir a ese resultado: los intercambios recíprocos de derechos que cada uno tiene sobre sí mismo. La idea que subyace al relato de *Demoktesis* —y, en realidad, a toda la obra, así como al libertarianismo en general— es que cada uno puede disponer de sí en virtud de la libertad natural de que disfruta. En varios pasajes Nozick ilustra la naturaleza y alcance de esta libertad por medio de la propiedad: el poder que tiene cada uno sobre sí mismo es tan amplio como el que tiene un propietario sobre cualquiera de sus bienes.<sup>7</sup> Nozick lleva esa analogía con la propiedad lo suficientemente lejos como para afirmar que, en virtud de la potestad que cada uno tiene sobre sí mismo, los individuos incluso pueden venderse como esclavos, si así lo desean.<sup>8</sup> Pero para el relato de *Demoktesis* no es necesario suponer que las cosas llegarán a tanto. De hecho, de cara al atractivo del argumento que está explorando, resulta mejor suponer que “hay cuando mucho, solo unos pocos esclavos completos” (Nozick, 1988, p. 273). El resto de las personas transfieren a otros solo algunos derechos sobre sí mismos, a cambio de alguna contraprestación o transferencia equivalente. Esas transferencias son el motor del

relato de *Demoktesis* que, como vemos, saca partido al hecho de que los derechos de propiedad sobre la propia persona son, como los que se tienen sobre las cosas, susceptibles de división o disgregación. Dada la extensión de la propiedad que cada uno tiene sobre sí mismo, estos derechos pueden ser de la más variada índole. Por ejemplo, entre otros:

Éstos incluyen el derecho a decidir qué ocupación tendrán para ganarse la vida; el derecho a determinar qué tipo de vestimenta usarán; el derecho de determinar con cuál de aquellos que están dispuestos a casarse con ellas, se casarán; el derecho a determinar dónde vivirán; el derecho a determinar si fumarán marihuana; el derecho a decidir qué libros leerán, de todos aquellos que otros están dispuestos a escribir y publicar, etcétera. (Nozick, 1988, p. 272)

Los sucesivos intercambios disgregarían la propiedad que cada contratante tiene originalmente sobre sí mismo entre sus múltiples contrapartes. En *Demoktesis* hay pocos esclavos completos porque no es la regla general que alguien ceda todos sus derechos sobre sí mismo a una sola persona; lo normal es que transfieran solo algunos de ellos a otros, que por su parte hacen lo mismo en su favor. Pero de igual modo la consecuencia que esas transferencias tienen es que la propiedad que cada uno tiene sobre sí mismo se torna cada vez más difusa y que, en consecuencia, resulta cada vez más difícil determinar quién tiene autoridad para decidir qué cosa puede hacer cada uno. Dicho de otro modo, las sucesivas transferencias van dando lugar, en virtud del mismo ejercicio de la libertad individual, a una situación en que todos van adquiriendo autoridad sobre todos los demás. Ciertamente, en este escenario podría ocurrir que unos pocos concentren una gran cantidad de derechos sobre muchos, y que los ejerzan caprichosamente; del mismo modo, podría ocurrir que, para evitar ese ejercicio, se constituyeran sociedades que establecen límites a la cantidad de “acciones” que sus miembros pueden tener sobre una misma persona. De hecho, para la argumentación de Nozick, este último caso es el más interesante. Si los intercambios sobre los derechos de propiedad que cada uno tiene sobre sí mismo condujeran de modo no intencionado, pero sistemático, a una monarquía o a una oligarquía —a *Monoktesis* o a *Oligoktesis*, la propiedad de uno sobre todos o de unos pocos sobre muchos, respectivamente—, el desarrollo de la historia no sería adecuado para demostrar los inconvenientes de la democracia. Por lo demás, la monarquía o la oligarquía solo pueden ser racionalmente justificados por medio del consentimiento de sus gobernados (véase a este respecto, por ejemplo, Suárez, *Defensa de la fe*, III, II, 1-20). La democracia constituye el contrapunto de la utopía minarquista no porque Nozick prefiera la oligarquía o la monarquía, sino porque la democracia constituye, a la postre, el principio de justificación racional de dichas formas de gobierno y porque, como tal, es la única que puede disputar al libertarismo

la apelación directa al consentimiento de los gobernados como fundamento moral del poder político (véase Schwember, 2024). Por esta razón, si Nozick logra demostrar que el Estado mínimo, independientemente de la forma de gobierno que adopte, es mejor que la democracia de cualquier Estado más que mínimo (i.e., asegura más eficazmente la libertad), entonces puede verse dispensado de tener que refutar las otras formas de gobierno que puedan adoptar los Estados más que mínimos.

La apuesta de Nozick es que la superioridad del Estado mínimo por sobre la democracia (de cualquier Estado más que mínimo) se puede probar por las dificultades que entraña la titularidad compartida o conjunta de los derechos de propiedad sobre las personas. Antes de examinar dicha dificultad, repasemos los principales vericuetos narrativos a que dicha titularidad compartida conduce, y que describen el paso, primero, de una oligarquía a una democracia directa (o asamblearia) y, luego, de una democracia directa a una democracia indirecta.<sup>9</sup> La idea es la misma que la utilizada en la primera parte de la obra a propósito del surgimiento de las asociaciones de protección: la división del trabajo y la especialización conducen por sí mismas, en virtud de las ventajas que a todos les reportan, a un nuevo estado de cosas, no previsto por los sujetos que la provocan. La diferencia estriba en que, mientras en el primer caso se trata del Estado mínimo,<sup>10</sup> en el segundo se trata de la democracia.

Volvamos a la historia. A causa de la dispersión de derechos, las decisiones de las personas se ven gravemente entorpecidas: continuamente deben reunirse para determinar qué puede hacer cada uno. Hay múltiples asambleas, cuyo objeto son materias específicas (acerca de cuestiones generales, que atañen a un gran número de personas, como, por ejemplo, las restricciones a que deben atenerse en sus actividades económicas, las prácticas alimenticias que deben observar, etcétera) o bien, personas específicas (la conducta que X debe seguir en tal y tal cuestión). En todas ellas los votos están dispersos, pero no tanto como para que todos los votos valgan lo mismo. Algunas personas tienen mayor poder de decisión que otras, o bien porque tienen más acciones sobre una misma persona o bien porque la tienen sobre un asunto en particular (por ejemplo, más derechos para autorizar el consumo de tabaco, en general). Como esta situación resulta extremadamente engorrosa, surge la ocupación especial de “representante de accionistas”, es decir, de “personas que dedican todo su tiempo a diferentes asambleas” (Nozick, 1988, p. 274). Sin embargo, esa nueva ocupación no evita todas las dificultades, cuya resolución sigue siendo tremendamente ineficiente. Por eso, para superar los inconvenientes que todavía provoca el hecho de que existan múltiples asambleas, atendidas por diferentes “representantes de accionistas”, con distinto poder de decisión, se convoca a

una “gran convención de consolidación” (Nozick, 1988, p. 275), cuya solución consiste en instaurar el principio “una persona, un voto”. En lo sucesivo todos podrán votar acerca de todos los asuntos, que afectan indistintamente a todos los sujetos, además de a uno mismo. En este punto, llegamos a la *democracia directa*, que de nuevo es rápidamente superada por los inconvenientes que su propia implementación acarrea. Para evitarlos, los individuos delegan su voto en, nuevamente, representantes, de tal modo que finalmente se decide que “solo aquellos con derecho a emitir 100.000 votos pueden asistir a la gran asamblea de accionistas” (Nozick, 1988, p. 275). Con ello llegamos, por fin, y de modo no intencionado, a la democracia *indirecta*. Antes de referirnos a la concepción de “representación” que subyace a este relato, detengámonos todavía en algunas explicaciones adicionales que Nozick ofrece de *Demoktesis*, que resultan importantes para el desarrollo de su argumento.

La primera es la seguridad que aparentemente proporciona la dispersión universal de los derechos de propiedad que cada uno tiene sobre sí mismo. Aunque ciertamente nadie es ya efectivamente propietario de sí, el hecho de que todos sean simultáneamente propietarios de todos parece ofrecer garantías en favor de la propia libertad personal: “Las personas dicen, y piensan, que cuando todos son propietarios de todos, nadie es propietario de ninguno. Cada uno piensa que cada uno de los otros no es un tirano, sino más bien alguien precisamente como él, exactamente en la misma posición”. (Nozick, 1988, p. 276)

En este pasaje Nozick incluye una nota significativa al pie con la cita en que Rousseau explica el contenido del pacto social en los siguientes términos: “[E]ntregándose cada uno a todos, no se entrega a ninguno y, como no hay ningún asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que se cede sobre uno mismo, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene”. (Rousseau, 2004, p. 56).

Esta cita resulta particularmente feliz, pues se ajusta cabalmente a la descripción de democracia del libertarianismo: democracia es *Demoktesis*, es decir, el régimen de la “propiedad del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” (1988, p. 280). Con ella, la diferencia entre el libertarianismo y la democracia queda meridianamente clara: mientras el libertarianismo (i.e., el minarquismo) preserva la propiedad que cada uno tiene sobre sí mismo, la democracia la distribuye de modo que todos llegan a ser propietarios de todos. La pregunta fundamental, entonces, es cuál de estos dos modos contrapuestos de posesión de sí mismo ofrece una mejor garantía para la propia libertad individual. Y es aquí donde tropezamos con la dificultad moral a que la titularidad conjunta de

la propiedad sobre las personas conduce. La tesis de Nozick es que dicha titularidad compartida es injusta porque comporta un menoscabo de la libertad individual, menoscabo que no desaparece ni se ve mitigado por el hecho de que la decisión que los demás tomen sobre mí se les aplique también a ellos. La democracia de un Estado más que mínimo es un régimen de gobierno contrario a la libertad individual y el relato de *Demoktesis* culmina en un Estado democrático de este tipo. Concretamente “Estado moderno, con su vasta panoplia de poderes sobre sus ciudadanos” (Nozick, 1988, p. 280).

Aunque aquí nos interesa la concepción de democracia que subyace al relato, vale la pena repasar el final de *Demoktesis*. Como decíamos, su propósito es comprobar si acaso un Estado mayor al Estado mínimo podría surgir de modo no intencionado a partir de las instituciones de un Estado mínimo. Obviamente, si ese fuera el caso, la tesis principal de *ASU* sería desmentida. Pero no lo es por dos razones: los niños, sobre los que nadie tiene originariamente propiedad, y los independientes, es decir, los que han negado sistemáticamente a ceder a otros parte de la propiedad sobre sí mismos. La razón por la que *Demoktesis* no podría surgir de modo no intencionado radica en la imposibilidad de prescindir del consentimiento de los jóvenes y de los independientes. Por eso el relato de *Demoktesis* concluye con la insinuación de que, ante las dificultades representadas por los dos grupos de personas, sus partidarios de la democracia del Estado más que mínimo la imponen por la fuerza: “Sus teóricos están de acuerdo que su sistema de *demoktesis*, propiedad del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, es la forma más elevada de vida social, que no debe permitirse que desaparezca de la Tierra” (Nozick, 1988, p. 280)

Este final enfatiza lo que el decurso del relato ya procuraba dejar en claro: la democracia no puede satisfacer nunca totalmente aquella condición bajo la cual podría realmente legitimarse, esto es, el consentimiento de todos aquellos que quedan bajo su autoridad. Mientras ello no ocurra, la democracia —o al menos la del Estado más que mínimo— se reduce a un juego de suma cero, por el cual las elecciones de unos son tomadas en desmedro de otros. O, más sencillamente, mientras no consientan en sus reglas, la democracia es ilegítima porque impone un recorte arbitrario de la libertad de sus ciudadanos.

Nozick procura demostrar la injusticia de la democracia estableciendo un paralelo entre dicho régimen político y la esclavitud. El resultado es el mismo que el de la historia de *Demoktesis*, con la diferencia de que ahora el origen del relato es injusto. La

historia de *Demoktesis* parte de una situación justa para desembocar en una situación injusta. En el caso del relato parece ser al revés: comienza con una situación injusta que va progresivamente subsanándose hasta llegar a una situación justa. Pero eso ocurre solo en apariencia, pues el argumento de Nozick es que no existe una diferencia sustancial, desde el punto de vista normativo, entre la situación inicial y la situación final descrita en el relato. Aquí podemos, nuevamente, pasar por alto los detalles de la historia, que consta de nueve hitos. Baste decir que esta consiste en la descripción, a lo largo de esos hitos, del cambio de condiciones de un esclavo cuyos amos aumentan sucesivamente: el amo cruel y caprichoso con que comienza la historia va otorgando a sus múltiples esclavos distintos derechos para que decidan cómo repartirse las tareas, escoger días de trabajo, etcétera. La idea es que, a medida que transcurre la historia, llega en un momento en que todos, salvo usted, tienen potestades para decidir qué cosas se pueden hacer, en qué condiciones, etcétera. Eventualmente, le permiten intervenir en las discusiones y, posteriormente, votar en caso de que haya un empate en las votaciones, aunque esto “nunca ha sucedido todavía”. Al final de la narración, usted cuenta con pleno derecho a voto, de modo que “si ellos están exactamente empatados, el voto de usted decide la cuestión. De otra manera no produce ninguna diferencia en el resultado del sufragio” (Nozick, 1988, p. 281). Inmediatamente después de esta conclusión, Nozick, provocativamente, pregunta: “¿cuál transición, desde el caso número 1 al caso número 9, hizo que dejara de ser la historia de un esclavo?” (1988, p. 281).

#### **IV. La concepción libertaria de democracia: ¿un libertarianismo rousseauiano?**

La acusación de que la democracia es incompatible con la libertad individual puede parecer extraña si tomamos en cuenta que, por ejemplo, una de las críticas más mordaces, cuando no la más mordaz, a la democracia carga contra ella por su permisividad y por precipitar a las sociedades, primero a la anarquía y luego a la tiranía (Platón, *República*, 555b-569c). Esa extrañeza puede verse fácilmente reforzada si tomamos en cuenta que los partidarios de la democracia adhieren a ella porque consideran que, de todos los regímenes políticos, es el que mejor preserva la libertad política o civil (véase, por ejemplo, Sartori, 2014 o Urbinati, 2017).

No obstante, esta extrañeza se disipa si reparamos no solo en la crítica que Nozick dirige a la democracia, sino también en la concepción de democracia por la que se orienta. A diferencia de Platón, Nozick no critica la democracia por exponer a unos

a la irracionalidad de otros, sino simplemente por vulnerar la libertad individual, al atar a unos a las decisiones de otros. Para Nozick ese solo hecho resulta objetable, aun cuando la mayoría fuera en efecto más preparada o esclarecida. Pero en realidad solo puede afirmarse que la democracia necesariamente atenta contra el principio de que cada uno debe decidir por sí y para sí si se dan dos condiciones: 1) que en efecto no exista ninguna situación en la que sea necesario y/o inevitable que los individuos decidan conjuntamente, y 2) si se parte de un concepto “puro” de democracia. Puesto que dejaremos el primer punto para la próxima sección, detengámonos ahora en este último.

El relato de *Demoktesis* describe la emergencia de una democracia a partir de una situación inicial en que cada uno de los individuos tiene un amplio conjunto de derechos bien definidos sobre sí mismo. Ahora bien, dado que el proceso por medio del cual tiene lugar esa emergencia es la dispersión de dichos derechos, el sistema democrático que así emerge, como el mismo Nozick sugiere, es una democracia cuyo ámbito de competencia se extiende a todos los asuntos o materias posibles. No hay una dimensión de la vida que pueda sustraerse a la competencia de los votantes de *Demoktesis* (de la “Corporación”, en el relato) ni, en consecuencia, límites a su capacidad de decisión. En este sentido, bien puede decirse que el concepto por el que se orienta Nozick se aproxima al concepto “puro” de democracia del que habla Carl Schmitt, es decir, al régimen democrático en cuanto y en tanto se ve libre de los frenos que le imponen “los principios del Estado burgués de Derecho” que garantizan las libertades típicamente “burguesas” (“libertad personal, propiedad privada, libertad de contratación, libertad de industria, de comercio, etc.”) y que hacen del Estado un “servidor, rigurosamente controlado, de la sociedad” (Schmitt, 2024, pp. 241-242).

Pero ¿qué ventaja tiene orientarse por ese concepto iliberal de democracia? ¿En qué contribuye ello al argumento de Nozick en favor del Estado mínimo?

Ciertamente un concepto “puro” de democracia no ofrece garantías para la preservación de la libertad individual. De hecho, bien podría afirmarse que dicha preservación es contraria al espíritu (o al “principio”) de la democracia, porque coarta o inhibe sus posibilidades de expresión. Más aún, atendidos los efectos que las reglas establecidas en favor de la preservación de la libertad individual, podría insinuarse, como hace Schmitt, no solo que la democracia y el liberalismo son incompatibles (véase Schmitt, 2024, pp. 401-404) sino, además, que “Una dictadura, en especial, solo

es posible sobre base democrática, mientras que contradice a los principios del Estado liberal de Derecho [...]” (Schmitt, 2024, p. 421).

Pero, asimismo, ya mucho antes de Nozick, los promotores del “Estado burgués de Derecho” alertaron acerca del carácter tiránico de una “democracia pura”. Así, por ejemplo, en *Sobre la paz perpetua* Kant enfáticamente dice que:

[D]e las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad. (Kant, 2001, pp. 18-19)

O Constant, entre cuyas innumerables advertencias contra el peligro de la arbitrariedad del ejercicio del poder político, se cuenta, por ejemplo, la siguiente: “Solo el grado de poder político, en cualesquiera manos que se lo deposite, constituye una constitución libre o un gobierno opresivo; y cuando la tiranía está constituida, es tanto más espantosa cuanto más numerosos son los tiranos” (Constant, 2010, p. 40).

Obsérvese que la afirmación de Constant en la cita precedente acerca de que el criterio decisivo para determinar si una constitución o un gobierno es o no opresivo es el “grado de poder político” con que cuenta, se alinea, en lo fundamental, con la tesis de Nozick de que, más que la forma de gobierno, lo importante es el grado de competencias o potestades que se concede al Estado. Por eso, y siguiendo ese mismo criterio, habría que decir que el problema para el libertarianismo no es la democracia en sí misma considerada, sino solo la democracia pura o, mejor, la democracia no concebida ni establecida según los principios liberales del reconocimiento de los derechos individuales, el estado de derecho y la separación de poderes. Pero entonces, si ese es el caso, y a propósito de la pregunta formulada más arriba, pareciera que el orientarse por un concepto puro de democracia no puede conducir sino a un resultado trivial: la única democracia compatible con el Estado mínimo es una democracia “burguesa” (i.e., liberal), pues una noción pura de democracia, como la que defiende Rousseau, “declara la autoridad política como ilimitada” (Constant, 2010, p. 33).

El relato de *Demoktesis* nos cuenta algo que ya sabemos en virtud de la historia del constitucionalismo y de la teoría política liberal. Pero ¿sucede lo mismo con el cuento del esclavo? Con él no parece que sea el caso que Nozick esté simplemente ofreciendo una crítica de la democracia pura. El relato parece ir más allá e incluir en la crítica también a la democracia “burguesa”. Ciertamente Nozick no afirma que la moraleja del cuento sea que la democracia comporte una forma de esclavitud. Simplemente invita

al lector a señalar cuál es la diferencia entre ambas. Ese desafío es posible porque, tal como Nozick lo elabora, el cuento fundamentalmente describe una situación en que el número de amos sobre una misma persona aumenta progresivamente. Así descrito la conclusión de que la democracia es una forma de esclavitud parece inevitable. Por ello, pareciera que la descripción de los nueve hitos del cuento del esclavo, cuyo énfasis e hilo conductor es la incapacidad de decidir por sí mismo (el ser permanentemente objeto de la decisión de otros), está expresamente concebida con el propósito de presentar la democracia del modo más próximo posible a la esclavitud. Pero, más allá de sus fines dialécticos o retóricos, dicha descripción refleja una concepción subyacente de la democracia, cuya verosimilitud puede precisamente ponerse en entredicho en virtud de la analogía que es posible establecer por ella entre democracia y esclavitud. Dicha concepción remite nuevamente a Rousseau, aunque esta vez a su concepto de representación.

Podría decirse que, al menos en la crítica que dirige a la democracia en *ASU*, Nozick es rousseauniano por partida doble: no solo se orienta por un concepto de democracia como el que defiende Rousseau, sino que además parece adoptar una concepción de representación muy semejante a la del filósofo ginebrino. De hecho, sin una concepción de la “soberanía” como no representable, la provocativa comparación que Nozick intenta establecer entre democracia y esclavitud no parece poder funcionar. Para comprobarlo, repasemos el famoso pasaje del *Contrato Social* en que Rousseau rechaza la posibilidad de la representación del soberano:

Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser sus representantes; son solo sus comisarios [...] El pueblo inglés cree ser libre, pero se equivoca: solo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; una vez elegidos, se convierte en esclavo, no es nada. En los breves momentos de libertad, el uso que hace de ella merece que la pierda (Rousseau, 2004, p. 162).

De conformidad con esta concepción de Rousseau, la representación consiste esencialmente en renunciar a la participación política: si un pueblo se aviene a ella, lo que permite es que otros decidan por él. Nozick introduce la representación en el sexto hito o punto del cuento del esclavo, y lo hace en términos que serían admisibles para Rousseau: “El amo permite a cada uno de sus 10.000 esclavos, con excepción de usted, votar, y la decisión conjunta es tomada por todos ellos” (Nozick, 1988, p. 280). En este punto de la historia hace su aparición la democracia representativa. El que esa aparición no introduzca un giro en la historia —cuya prosecución mantiene la idea que la situación del esclavo es esencialmente siempre la misma— se explica por la concepción a la que implícitamente adhiere Nozick de representación, según la cual, tal como ocurre en el caso de Rousseau, esta entraña la renuncia a tomar decisiones. Esta coincidencia explica que

ambos puedan establecer una estrecha analogía entre la esclavitud y la representación, pese a todas sus demás diferencias. Dichas diferencias pueden resumirse del siguiente modo: mientras que a Rousseau la analogía con la esclavitud le sirve para abogar por la *democracia directa* con el objeto de preservar la *libertad política* del *pueblo*, a Nozick le sirve para abogar por el *Estado mínimo* con el objeto de preservar la *libertad personal* de los *individuos particulares*. Aunque la coincidencia en su concepción de la representación no puede encubrir todas estas insalvables diferencias, el punto que importa subrayar aquí es la recusación compartida de la *democracia representativa* en razón de la presunta impostura que la representación comporta, ya sea, en el caso de Nozick, por la imposibilidad de ejercer la propia libertad de modo vicario, ya sea, como en el caso de Rousseau, por el carácter inalienable de la soberanía.

En virtud de este rechazo implícito de la representación, no parece que sea correcto decir que el argumento o propósito de ambas historias, la de *Demoktesis* y el cuento del esclavo, sea el mismo. Como veíamos, la historia de *Demoktesis* parece apuntar simplemente a reforzar la tesis general de *ASU* de que el único Estado lícito es el Estado mínimo. En ese caso, lo que representaría un problema sería la democracia de un Estado más que mínimo, es decir la democracia de un Estado que no respetase los derechos individuales, pero no la democracia *per se*. En el cuento del esclavo, en cambio, parece estar implicada otra tesis adicional: la idea que la representación es de suyo contraria a la libertad individual. Dado que la “democracia burguesa” es la democracia representativa, ¿debe entenderse entonces que lo que Nozick quiere decir a través del cuento del esclavo es que dicha democracia es contraria al libertarianismo? ¿Y que lo es aun cuando funcionara bajo las reglas de un Estado mínimo?

Nozick podría salir al paso de esta dificultad diciendo que, a diferencia de *Demoktesis*, el relato del esclavo parte de premisas injustas y que, en consecuencia, el punto no es la representación misma, sino la representación “coactiva” impuesta por los sistemas democráticos de los Estados más que mínimos. Pero en tal caso, el relato tendría un alcance *praeter intentionem*, pues la escueta mención que Nozick hace de la discusión de los representantes del esclavo en los últimos hitos del cuento no hace en absoluto justicia a la vida política de una democracia representativa. El paralelismo entre la democracia y la esclavitud solo puede ser sostenido sobre la base de la omisión de al menos tres elementos esenciales de una democracia representativa: primero, el efecto de la *opinión pública* en el debate político; segundo, el *carácter universalista* de dicho debate y, tercero, el *control* que la ciudadanía ejerce sobre sus representantes por medio de las elecciones periódicas. Detengámonos muy brevemente en cada uno de estos puntos.

La historia del esclavo supone que la discusión política tiene lugar única y exclusivamente entre los representantes y que los representados, o bien no intervienen, o bien no pueden influir en la discusión cuando lo hacen. Sin embargo, en una democracia representativa la discusión política no se agota en los debates parlamentarios ni está reservada solo a los representantes. En una medida muy importante, ella también tiene lugar en la discusión pública que la ciudadanía lleva a cabo en la prensa u otros medios similares. Esa discusión da lugar a la formación de una *opinión pública* que no solo contribuye a modelar las posiciones de la ciudadanía, sino también la de sus representantes. Por esta razón puede decirse que en una democracia representativa la influencia ideológica o doctrinaria de representantes y representados es recíproca y que, por consiguiente, en virtud de la misma hay un constante ajuste de las posiciones de ambos.

Esta influencia recíproca nos permite pasar al segundo punto, relativo al carácter universalista (o tendencialmente universalista) del debate en una democracia representativa. El carácter público de la discusión en una democracia de este tipo obliga a sus participantes a ofrecer razones que puedan ser públicamente aceptadas.<sup>11</sup> En este sentido, y como advirtiera ya Thomas Paine, supuesto el voto igualitario, las peculiares circunstancias de la discusión bajo un gobierno representativo enderezan naturalmente la acción de ese gobierno al bien común, pues las razones que se ofrecen para dicha acción deben poder ser del interés del público general. A ello puede añadirse que la exclusión de los intereses facciosos —o, al menos, la necesidad de disfrazarlos para que parezcan coincidir con dicho interés general— obliga a los todos los participantes de la discusión política a elevar sus posiciones hasta alguna concepción global del “bien común” o de la “voluntad general” (véase Paine, 2008, pp. 238 y ss.) Los esfuerzos concertados por promover dichas concepciones globales se cristalizan en los partidos políticos. Las democracias representativas son democracias de partidos<sup>12</sup>, pues estos son los promotores de las concepciones globales del bien común o de la voluntad general, que compiten por el voto del electorado.<sup>13</sup> Esto nos permite pasar al último punto, el del control que la ciudadanía ejerce sobre sus representantes.

La competencia electoral tiene lugar entre candidatos de partidos rivales, que promueven distintas concepciones globales del bien común. Por regla general, los ciudadanos votan considerando esa concepción del bien común y, por consiguiente, una vez electo, juzgarán el desempeño de su candidato en función de su fidelidad o eficacia para sostenerla, interpretarla y/o aplicarla coherente y oportunamente a lo largo de los vaivenes de la vida política democrática. En este sentido, puede afirmarse que la ciudadanía juzga a sus representantes no solo al momento de votar, sino continuamente. Sobre la base de ese juicio, la ciudadanía premiará o castigará a su representante o, en su defecto,

al partido por el que compite, en las primeras elecciones en que tenga la oportunidad de hacerlo. Por variable que sea su eficacia, esta posibilidad sirve para disciplinar a los representantes y obligarlos a ceñirse a la voluntad de sus propios votantes.

Pues bien, en virtud de la breve explicación precedente, digamos, entonces, que la democracia representativa es *el sistema político por el que la competencia entre las distintas concepciones globales del bien común es periódicamente dirimida por el voto libre e igualitario de los ciudadanos, a través de la elección de los candidatos que, para tal efecto, presentan los partidos políticos que las promueven*.

Dada esta definición ¿en qué sentido puede decirse que la concepción de democracia presupuesta en el relato del esclavo (o también en *Demoktesis*) se ajusta o corresponde a la definición precedente? Al leer el cuento del esclavo comprobamos que en él no se le otorga ninguna función a la opinión pública; comprobamos, además, que en varias de sus fases el voto no es igualitario; nos quedamos con la duda, por otra parte, de si la representación es formal (i.e., cualquier ciudadano puede representar a cualquier otro) o corporativa (i.e., solo los miembros de un grupo pueden representar a los miembros de ese grupo; dado que el voto no necesariamente es igualitario, no puede descartarse que lo último sea el caso); no sabemos de la existencia de partidos políticos ni, tampoco, de la posibilidad de fiscalización y disciplinamiento que la ciudadanía tiene respecto de sus propios representantes.

La concepción no representativa de democracia que subyace al relato del esclavo explica, paradójicamente, que a partir de una posición como la de Nozick no tenga nada que objetarse a una descripción de la democracia como la que sigue, ofrecida por alguien que, en todo lo demás, se encuentra en las antípodas del libertarianismo: “A través del simulacro político del voto, el “pueblo”, compuesto por una colección de átomos humanos, confiere una ficción de legitimidad a los representantes electos” (Badiou, 2018, p. 12).

## **V. La desaparición de la *res publica* y la irrelevancia de la democracia representativa**

Pese a su importancia para desechar la analogía entre democracia y esclavitud, las virtudes de la representación seguramente no basten para disipar la desconfianza que la democracia despierta entre los libertarios. Las diferencias entre Nozick y Rousseau por lo que respecta al sujeto de la política, o la cita precedente de Badiou, sirven para explicar el motivo de esa más que probable persistencia: la inexistencia de un vínculo común en

virtud del cual pueda decirse que un grupo de personas constituyen, *por defecto* o *antes* de cualquier decisión voluntaria, un *pueblo*. O, dicho más crudamente, la inexistencia del pueblo desde el punto de vista del derecho natural libertario.

Nozick celebraría el hecho que Badiou deplora: que el pueblo pueda ser concebido o tratado como “una colección de átomos humanos”, pues ese es, desde la perspectiva libertaria, el único modo correcto de concebirlo o tratarlo. La razón de ello es que, desde dicha perspectiva, “[h]ay solo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros. Nada más” (Nozick, 1988, p. 44).

El pasaje precedente refleja lo que podría denominarse el “individualismo normativo” de Nozick: dado que las personas son la única fuente de valor,<sup>14</sup> no existe una demanda moral vinculante que los grupos, cualesquiera que sean, puedan oponerles para exigirles su pertenencia de modo obligatorio.<sup>15</sup> En este sentido, y puesto que las razones históricas, étnicas, religiosas, lingüísticas u otras semejantes, que usualmente son invocadas para esos efectos, deben tenerse como *normativamente* irrelevantes, debe concluirse que, desde la perspectiva libertaria —y con excepción de las relaciones paternofiliales— no existen las comunidades “naturales”. Eso incluye al pueblo, que, como cualquier otra comunidad, solo existiría en virtud de la adhesión voluntaria de sus miembros. Como es obvio, esto supone que para el libertarianismo el concepto de “pueblo” alude única y exclusivamente a un cierto vínculo *formal* que se establece entre los miembros de un grupo *en virtud de su respectivo consentimiento voluntario*. Detengámonos brevemente en esta caracterización.

En primer lugar, el carácter puramente formal del referido vínculo es una consecuencia del hecho de que el libertarianismo sea, fundamentalmente, una teoría de los derechos naturales; más concretamente, del hecho de que sea una teoría iusnaturalista deontológica, que discurre acerca de los derechos de los seres humanos *en general*. Esto excluye, como anticipábamos, factores “sustanciales”, tanto de la definición de pueblo como del vínculo por el que este es constituido. Esta exclusión, a su vez, obliga al libertarianismo a tener que tratar el concepto de pueblo desde una perspectiva puramente jurídica. En este sentido, y pese a las enormes diferencias que por otro lado los separan, su perspectiva es idéntica a la de Kelsen, para quien la unidad del pueblo “no es más que una realidad jurídica” (Kelsen, 2006, p. 63).

En segundo lugar, y a causa del referido individualismo normativo, desde una perspectiva libertaria el concepto de “pueblo” remite a una totalidad distributiva y no me-

ramente colectiva (i.e., “todos y cada uno” y no “todos” *simpliciter*). Por ello no resulta procedente pensar en la libertad “del pueblo” de un modo que no reconduzca a la libertad individual de todos y cada uno de sus miembros. El carácter formal del pueblo explica, entonces, que lo que deba defenderse sea la libertad individual y no la libertad colectiva del pueblo en su conjunto. De hecho, tomado en este último sentido, el pueblo no es más que una abstracción, cuya grandeza, integridad, libertad, etcétera, no puede ser perseguida sin poner en riesgo la libertad de los individuos particulares que en realidad lo componen. Pero este sentido distributivo de totalidad no sirve por sí solo para explicar la peculiaridad del concepto libertario de pueblo. Por de pronto, porque este sentido caracteriza también al concepto liberal (no libertario) de pueblo. Por tanto, para explicar dicha peculiaridad es necesario reparar también, en tercer lugar, en el carácter necesariamente “adventicio” que el pueblo tiene para el libertarianismo: el pueblo se constituye única y exclusivamente en virtud del consentimiento de quienes se avienen conformarlo. Por esta razón, lo decisivo para dicho concepto es que el pueblo no solo no existe, sino que ni siquiera puede concebirse *antes* del consentimiento de sus miembros. Dicho consentimiento *crea* al pueblo y da cuenta de la fuerza moral que tiene el hecho de apelar a él. Antes de ese consentimiento dicha apelación ni siquiera puede tener una validez *prima facie*. Solo después de que se lo ha expresamente otorgado surgen deberes para con él, pues solo en virtud de dicho otorgamiento se comienza a pertenecer a él. Pero ¿cómo podría exactamente tener lugar ese consentimiento?

A diferencia de las teorías contractualistas, el libertarianismo nunca apela a un “contrato social” para explicar el origen ni del pueblo ni del Estado.<sup>16</sup> De hecho, gran parte de la originalidad de la argumentación de Nozick estriba precisamente en que ofrece una justificación del Estado que prescinde totalmente del contrato social. Pero por ese mismo motivo no hay cómo explicar el surgimiento de un pueblo en un mundo libertario. O no, al menos, sin apelar a elementos extraños a su propia teoría iusnaturalista, elementos que, por otra parte, carecen de cualquier fuerza normativa. Advuértase, además, que, aun cuando fuera correcto el argumento de Nozick en favor del Estado no resuelve el enigma. Dicho argumento, que defiende la posibilidad moral del Estado a partir de su surgimiento no intencionado como consecuencia de la creación de “asociaciones de protección”, podría probar que todos los habitantes de un territorio determinado quedarían bajo una misma potestad jurisdiccional (y, al menos en algunos aspectos, también bajo una misma potestad legislativa), pero no que, además, conformarían por ello un “pueblo”. Así como no se puede decir que dos personas comparten un vínculo jurídico por el hecho de que ambas sean clientes de la misma aseguradora, no puede decirse que los individuos del estado de naturaleza de Nozick formen un pueblo por haber

contratado con la misma asociación de protección. Para que dichos individuos formaran un pueblo sería necesario que, además de contratar a la misma agencia, pactaran entre sí. Concretamente, que pactaran un gobierno común.<sup>17</sup> El argumento de Nozick en favor del Estado solo requiere que los individuos no insistan en hacerse justicia por su propia mano y que la asociación de protección dominante desplace o absorba a su competencia, haciéndose con el monopolio del uso legítimo de la fuerza. Ese monopolio en efecto se puede asemejar a un Estado (según la definición de Weber, que Nozick adopta), pero de ahí no se sigue que los asegurados se conviertan en un pueblo: las relaciones contractuales que cada uno de ellos tiene con la agencia no crean, como es obvio, relaciones contractuales entre ellos.

Así las cosas, la concepción libertaria del pueblo plantea dos cuestiones. La primera es si acaso la libertad política puede considerarse como la suma de las libertades individuales del grupo de la que se predica; o, dicho de otro modo, si acaso la libertad política puede resolverse o descomponerse en la libertad personal de los miembros de una sociedad. La segunda, íntimamente vinculada con la anterior, es si acaso existe algo que concierna simultáneamente a todos los miembros de una comunidad y cuyo trato no pueda tener lugar sino de forma conjunta.

Si la respuesta de la primera cuestión es positiva, entonces la democracia no es, en estricto rigor, necesaria para la preservación de la libertad de los individuos. Con vistas a dicha preservación bastaría con que el Estado fuera mínimo, pues la forma de gobierno sería, entonces, una cuestión accidental, aun cuando, por otra parte, las críticas de Nozick a la representación fueran injustas. El carácter superfluo que en tal caso tendría la representación, nos conduce directamente a la segunda cuestión acerca de si acaso existe necesariamente algún asunto que los miembros de una sociedad no puedan tratar sino de modo conjunto. La victoria de la democracia representativa sobre la crítica contenida en el relato del esclavo sería pírrica si la sociedad puede prescindir de todo aquello que consigue por medio de ella: la opinión pública, la conciliación de intereses particulares a través de la discusión política, la competencia entre concepciones globales del bien común, etcétera. Todas esas cosas solo pueden tener importancia y sentido una vez que se ha admitido o aceptado que los individuos (i.e., la “ciudadanía”) tienen que habérselas con algo así como la “vida política”. El hecho de que la democracia representativa no sea un mero sucedáneo de la democracia directa o, más aún, el hecho de que, como quería Paine, sea un perfeccionamiento de la democracia (Paine, 2008, p. 240), no constituyen razones en su favor si antes no se admite ese supuesto previo. En consecuencia, la democracia representativa no puede dejar de ser vista como irrelevante

o superflua si antes no se admite que en efecto existen ciertos *problemas comunes*, cuya resolución no puede ni debe comportar la servidumbre de unos en favor de otros. La democracia representativa precisamente puede comprenderse como el intento de conseguir ese fin, aceptado ese supuesto; el libertarianismo como el intento por erradicar la servidumbre (involuntaria), negándolo.<sup>18</sup>

La idea de que la libertad política puede reducirse a la libertad personal se sigue de la idea de que no existen asuntos comunes, que por necesidad deban ser tratados conjuntamente. Si dicha idea es tomada en su literalidad etimológica, lo que implica la asunción libertaria es que no existe propiamente una *res publica* sobre cuya mejor conformación deban deliberar y decidir los individuos. Por esta razón puede decirse que el libertarianismo representa el paradójico intento por resolver —o tal vez sea mejor decir “evitar”— los problemas políticos por medio de la negación de la *res publica*. Nozick avanza en dicha negación justo antes de introducir el capítulo de *Demoktesis* y del esclavo. Concretamente cuando, en un apartado, discute la idea en favor de un Estado más que mínimo en razón de “que las personas tienen el derecho de intervenir en las decisiones que afectan de manera importante sus vidas” (Nozick, 1988, p. 260). Su argumento para desecharla apela a los derechos naturales libertarios: si las decisiones de una persona no afectan o dañan los derechos de otros, entonces su pretensión de tener voz en dichas decisiones carece totalmente de justificación. Nozick pone varios ejemplos: la decisión de contraer matrimonio, de dejar un trabajo para comenzar otro, el solicitar la devolución de una camioneta prestada, etcétera. En todos los casos, quienes se ven afectados por esas decisiones no tienen derecho a votar para determinar el curso de acción de quien decide: ni los pretendientes desechados, ni los colegas, ni los prestatarios, etcétera. Luego concluye:

Después que hemos excluido de nuestra consideración las decisiones que otros tienen derecho de tomar, y las acciones que me agredirían, me robarían, etcétera, y consecuentemente violarían *mis* derechos (en el sentido de Locke), no resulta claro que quede *alguna* decisión sobre la cual se pueda plantear siquiera la cuestión de si tengo el derecho de voto en aquellas que me afectan de manera importante. Sin duda, *si* hay algunas que queden por examinar, no son una porción lo bastante considerable como para plantear un tipo diferente de Estado (Nozick, 1988, p. 261).

Es digno de consideración que incluya en una nota al pie el ejemplo del legítimo propietario de un terrero que inicia un “pueblo”. En tal caso, dice: “las personas que deciden irse allí, o que después decidan quedarse allí, no tendrían un *derecho* a decidir sobre cómo debe manejarse el pueblo, a menos que se les haya otorgado por los procedimientos de decisión para el ‘pueblo’ que el propietario hubiera establecido” (Nozick, 1988, p. 261).

Estos dos pasajes expresan claramente la idea de que no hay realmente buenos motivos para suponer que alguna vez las personas deban decidir conjuntamente acerca de nada. Y no los hay porque no hay nada que originariamente sea tenido en común por todas ellas. Tal como Nozick —y el resto de los libertarios con él— lo entiende, los derechos de propiedad o la libertad personal no se superponen o no coexisten con otros derechos o potestades comunes más generales (por ejemplo, la propiedad eminente del Estado, la jurisdicción, el poder legislativo, etcétera), en cuya participación común tales individuos pudieran reconocerse recíprocamente como “ciudadanos” y/o como miembros de un mismo pueblo, antes de la adhesión voluntaria a una comunidad política. Sin algo que sea común no puede haber ni ciudad (véase Aristóteles, *Política*, 1260b40-1261a1) ni pueblo, ni en un sentido distributivo ni un sentido colectivo. Y sin un pueblo, tampoco puede existir la forma de gobierno que por la que este se determina a sí mismo, “el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”.

## VI. Conclusiones

Las dificultades del libertarianismo para con la democracia se explican por el carácter contingente, cuando no superfluo, que atribuye al pueblo en la teoría política: si no hay ni necesita haber pueblo, entonces tampoco es necesario que exista una teoría que discurra acerca de su mejor (auto)gobierno.

Ahora bien, por lo dicho hasta aquí pareciera que todas las razones en favor de la improbabilidad y/o de la indeseabilidad de la conformación de un pueblo dependen de lo que aquí hemos llamado “individualismo normativo”, es decir, de la idea de que, a causa de su mayor valor moral, los individuos no deben ser subordinados al bien de los grupos en los que participan o a los que pertenecen. Sin embargo, dicho individualismo no es suficiente para explicar la referida improbabilidad o indeseabilidad. Más aún, no tiene que ver en absoluto con ella, pues del hecho de que el pueblo deba ser entendido como una unión formal y, consecuentemente, como una totalidad distributiva —y no colectiva—, no se sigue que sea contingente o desechable para una teoría de la justicia. El caso de Kant —a quien por otra parte Nozick reivindica (véase Nozick, 1988, p. 43)— sirve, precisamente para ilustrar este punto: el vínculo por el que se constituye el pueblo es puramente formal (no puede ser de otro modo en una doctrina *a priori* del derecho), de modo que la totalidad que por medio de su unión consiguen los individuos es distributiva y no colectiva. Sin embargo, Kant no considera que la pertenencia a un pueblo y, con ello, en sus propios términos, a un Estado, sea meramente opcional o facultativa.

Pasar al estado civil es, dice, un deber (Kant, Ak. VIII, p. 289); de ello se colige que, entonces, pertenecer a algún pueblo también lo es. ¿Cómo es posible, entonces, que dos teorías iusnaturalistas deontológicas, la de Nozick y la de Kant, que adoptan o deben adoptar un concepto *formal* de pueblo, arriben a resultados tan diferentes?

La contraposición con Kant ofrece una pista: pertenecer a algún pueblo solo puede ser un deber jurídico si dicha pertenencia es necesaria para la realización de la justicia. Y ese será el caso solo si, a su vez, existe alguna institución jurídica cuyo origen solo sea posible por medio de la voluntad mancomunada de los individuos. Kant defiende que la instauración de un sistema de justicia requiere de una voluntad de este tipo. La posibilidad de un derecho de los particulares a castigar le parece un oxímoron (Kant, Ak. VI, pp. 305-308). Por eso define el “estado civil” como aquel en que existe la justicia distributiva, esto es, un sistema *público* de justicia, que asegura a cada uno lo suyo (Kant, Ak. VI, p. 306). Nozick, en cambio, sigue en este punto a Locke, que defiende el derecho de los particulares a hacer justicia en estado de naturaleza. Su idea, como la del filósofo inglés, es que todas las potestades de la autoridad política “son meramente la suma de los derechos individuales” de los ciudadanos que la han constituido y que, en consecuencia, “ningún derecho nuevo ni facultad nueva surge” (Nozick, 1988, p. 94) por medio de dicha constitución; que, dicho de otro modo, la facultad legislativa y jurisdiccional de la autoridad política solo puede ser explicada a partir de su *delegación* por parte de los individuos particulares que la constituyen (véase, por ejemplo, Locke II, §3; §§7-13). Aquí, como podrá suponer el lector, no pretendemos resolver esta controversia acerca del origen de las potestades legislativas y jurisdiccionales de la autoridad política. Lo que simplemente queremos hacer es llamar la atención acerca de la consecuencia de la tesis lockeana, que Nozick —y los libertarios con él— sigue: si tales potestades derivan directamente de los derechos individuales de los individuos particulares y no son, en consecuencia, una propiedad emergente de la asociación política, entonces en efecto no hay nada que los individuos deban hacer necesariamente en común.<sup>19</sup> La solución de Nozick —pero también de Locke— al problema del origen de tales potestades vuelve prescindible el derecho público; con ella se cierra la vía por la que el derecho conduce además al problema político del gobierno de la comunidad política. Si, dicho de otro modo, tales potestades se resuelven sin residuo en los derechos de los individuos particulares, entonces no hay ninguna razón por la cual constituir y/o formar parte de un pueblo pueda resultar necesario. Y en tal caso no hay tampoco ningún motivo para suponer que la democracia es una forma de organización política especialmente deseable.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles, 2005: *Política* (trad. Julián Marías y María Araújo). Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Arneson, Richard, 2018: “Democracy versus libertarianism”, en Brennan, Jason, Bas van der Vossen y David Schmidtz (eds.), *The Routledge handbook of libertarianism*. Londres, Routledge, pp. 53-67.
- Badiou, Alain, 2018: “Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra ‘pueblo’”, en Badiou, Alain, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari y Jacques Rancière, *¿Qué es un pueblo?* (trad. Claudia González y Fernando Rodríguez). Santiago de Chile, Lom Ediciones, pp. 9-18.
- Bader, R. M., 2011: “The framework for utopia”, en Bader, R. M. y John Meadowcroft (eds.), *The Cambridge companion to Nozick’s Anarchy, State, and Utopia*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 255-288.
- Brennan, Jason, 2018: *Contra la democracia* (trad. Ramón González Ferriz). Barcelona, Deusto.
- Caplan, Bryan, 2025: *El mito del votante racional. Por qué la democracia lleva a tomar malas decisiones políticas* (trad. Daniel Sánchez de la Cruz). Deusto.
- Cohen, G. A., 1995: *Self-ownership, freedom, and equality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Constant, Benjamin, 2010: *Principios de política aplicables a todos los gobiernos* (trad. Vicente Goldstein). Buenos Aires, Katz Editores.
- Fesser, Edward, 2005: “There is no such thing as an unjust initial acquisition”, en Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller Jr. y Jeffrey Paul (eds.), *Natural rights liberalism from Locke to Nozick*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 56-80.
- Filmer, Robert, 1991: *Patriarcha and other writings* (ed. Peter Laslett). Cambridge, Cambridge University Press.
- Fuentes, Eduardo, 2022: “Vox Populi”, en Id. (ed.), *El desafío indígena y la democracia liberal*. Santiago de Chile, Tajamar Editores, pp. 57-90.
- Hamilton, Alexander, James Madison y John Jay, 2014: *El Federalista* (trad. Germán R. Velasco). México, Fondo de Cultura Económica.
- Hoppe, Hans-Hermann, 2004: *Monarquía, democracia y orden natural. Una visión*

- austriaca de la era americana* (trad. Juan Molina). Madrid, Ediciones Gondo.
- Kant, Immanuel, 2001: *Sobre la paz perpetua* (trad. Joaquín Abellán). Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_, 1772: *Kants Gesammelte Schriften* (ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, vols. I–XXVIII). Berlín, Georg Reimer; Walter de Gruyter.
- Kelsen, Hans, 2006: *De la esencia y valor de la democracia* (trad. José Luis Requejo Pagés). Oviedo, KRK ediciones.
- Locke, John, 2002: *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (trad. Carlos Mellizo). Madrid, Alianza Editorial.
- Mack, Eric, 2010: “The natural right of property”, en Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller Jr. y Jeffrey Paul (eds.), *Ownership and justice*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 53-78.
- Morresi, Sergio Daniel, 2023: “Derechas políticas y democracia liberal: convivencia, compromiso y tensión”. *Estudios Sociales*, núm. 64, e0066. <https://doi.org/10.14409/es.2023.64.e0066>
- Nozick, Robert, 1988: *Anarquía, Estado y utopía* (trad. Rolando Tamayo). México, Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_, 1981: *Philosophical explanations*. Cambridge, Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 1974: *Anarchy, state, and utopia*. Nueva York, Basic Books.
- Paine, Thomas, 2008: *Derechos del hombre* (trad. Francisco Santos Fontenla). Madrid, Alianza Editorial.
- Platón, 1988: *República* (trad. Carlos Eggers Lan). Madrid, Gredos.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2004: *El contrato social* (ed. María José Villaverde). Madrid, Istmo.
- Sartori, Giovanni, 2014: *¿Qué es la democracia?* Madrid, Taurus.
- Schmitt, Carl, 2024: *Teoría de la Constitución* (trad. Francisco Ayala). Madrid, Alianza Editorial.
- Schwember, Felipe, 2024: “The libertarian utopia of non-politics”, en Casero, José Luis

y Julia Urabayen (eds.), *Rethinking democracy for post-utopian worlds*. Londres, Palgrave Macmillan, pp. 79-92.

\_\_\_\_\_, 2023: “La ‘extraña doctrina’ de Locke y la génesis del iusnaturalismo utópico de Robert Nozick”. *Anuario filosófico*, vol. 56, núm. 2, pp. 323-352.

Stefanoni, Pablo, 2021: *¿La rebeldía se volvió de derecha?: Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Suárez, Francisco, 1970–1971: *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo* (trad. Juan Ramón Eguillor, vols. I–V). Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Urbinati, Nadia, 2017: *La democracia representativa. Principios y genealogía* (trad. Emiliano Arpini). Buenos Aires, Prometeo Libros.

Wolff, Jonathan, 1991: *Robert Nozick: Property, justice, and the minimal state*. Stanford, Stanford University Press.

## Agradecimientos

Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación N°11230139 “Pluralismo y tolerancia. Un marco respetuoso de tolerancia activa”.

## Notas

- 1 Además de Stefanoni (2021), véase –entre varios– Morresi (2023) para el caso argentino.
- 2 Véase, por ejemplo, *The Routledge Handbook of Libertarianism* o *The Routledge Companion to Libertarianism*. En el primero hay solo un artículo sobre la democracia, de Richard Arneson, cuyo revelador título es *Democracy Versus Libertarianism*. En el segundo compendio, no hay nada ni sobre democracia ni tampoco sobre las formas de gobierno.
- 3 Brennan (2018) y Caplan (2025) ofrecen un ejemplo de lo primero. Aunque es discutible que sea libertario, Hoppe (2004) es un ejemplo de lo segundo. En cualquier caso, y en virtud de las críticas de que repetidamente es objeto, no parece ser exacta la afirmación de Arneson de que para el libertarianismo “Democracy has no special status compared to other forms of government” (Arneson, 2018, p. 57).
- 4 Se excluyen, entonces, de nuestra consideración las democracias que tienen representación corporativa, del tipo que sea: gremial, religiosa, identitaria, etcétera. Algunos argumentos en contra de esta forma de representación se pueden encontrar en Fuentes (2022).

- 5 El alcance preciso de esta tesis requeriría dilucidar ciertas cuestiones ulteriores. Por ejemplo, la distinción entre condiciones necesarias y suficientes del sentido de la propia vida. Es distinto decir que la libertad (negativa) es una condición necesaria de dicho sentido a decir, además, que es una condición suficiente del mismo. Nozick no sostiene esta segunda posibilidad (lo que es aún más claro si se tienen en cuenta sus reflexiones acerca del significado de la vida en *Philosophical Explanations*). Con todo, todavía cabría preguntarse si la afirmación de que la libertad es una condición necesaria, pero no suficiente, del sentido de la propia vida, es verdad *prima facie* o si lo es siempre y para todos los casos. Habría también que preguntar qué consecuencias tiene para una línea argumental como la esbozada por Nozick en *ASU* el hecho de que lo primero sea más verosímil que lo segundo.
- 6 Por esta razón, Nozick califica la suya como una “metautopía”: es una utopía que permite le existencia de múltiples utopías (1988, p. 300). Con respecto a la utopía libertaria de Nozick, véase, Bader (2011) y Schwember (2024).
- 7 Esta es la tesis de la propiedad sobre sí mismo (*self-ownership*). Mack explica la propiedad sobre sí mismo en los siguientes términos: “[...] the original, nonacquired right of each individual to do as she sees fit with that which comprises her own person (e.g., her bodily parts, her mental faculties, her energy, and her skills)” (Mack, 2010, p. 53).
- 8 Con lo que, por otra parte, la referencia a la propiedad deja de ser una analogía para convertirse en una descripción literal. Acerca del concepto de propiedad sobre sí mismo como “primer principio” del libertarianismo, se puede consultar, por ejemplo, Cohen (1995, p. 13), Fesser (2005, p. 56) o Wolff (1991, p. 8).
- 9 O “representativa” en un sentido particular e impropio, como veremos en seguida.
- 10 O “ultramínimo” habría que decir, en rigor.
- 11 Como afirma Thomas Paine “[e]n el sistema representativo, debe aparecer públicamente el motivo de todo” (Paine, 2008, p. 244).
- 12 “La democracia es, necesaria e inevitablemente, un Estado de partidos” (Kelsen, 2006, p. 71).
- 13 Sobre esto véase el clásico tratamiento sobre el control de los efectos del faccionalismo en *El Federalista* N°10.
- 14 En realidad, habría que decir “valor absoluto” o “incondicionado”, dado el valor relativo que Nozick le reconoce a los animales cuando dice que “los animales son valiosos” (Nozick, 1988, p. 47). Literalmente, en la versión original “Animals count for something” (Nozick, 1974, p. 35). Luego Nozick desarrollará su propia teoría del valor (que obligaría a introducir matices adicionales) en Nozick (1981).
- 15 Habría que distinguir el “individualismo normativo” del “metodológico” (que Nozick critica en una ocasión al abordar la metodología de la Escuela austríaca de economía), y del “ontológico” (i.e., el que sostiene solo existen individuos y no los grupos o las enti-

dades que los agrupan, vgr. “los comensales” o “los ingleses”, “La República de Francia”). Para efectos de nuestra argumentación —y para la crítica libertaria de la democracia— solo es relevante el primero, no los otros dos.

- 16 La distinción entre el pueblo y el Estado obliga a distinguir entre *pactum societatis* y *pactum subiectionis*. Las teorías contractualistas pueden intentar prescindir de alguno de ellos, subsumiéndolo en el otro. Ese
- 17 Podría imaginarse una variación *ad hoc* en la historia de Nozick para salvar la dificultad señalada aquí: las agencias de protección incluyen en los contratos de adhesión que presentan a sus potenciales clientes, una cláusula por la cual se obligan, en caso de que se desate una guerra total contra otra agencia, a acudir en defensa de la agencia y, con ello, de los otros asegurados
- 18 “Involuntaria” porque Nozick, como el grueso de los libertarios, admite la servidumbre voluntaria.
- 19 Para algunas aporías que enfrenta el libertarianismo como consecuencia del “derecho a castigar” de Locke, véase Schwember (2023).

**Recepción: 14 abril 2025**

**Revisión: 17 julio 2025**

**Aceptación: 24 julio 2025**