



---

**Universidad de Valladolid**

Facultad de Filosofía y Letras

Trabajo Fin de Grado:

**¿Qué hay de anarquía en la utopía  
capitalista?  
Teorías libertarias**

Rubén Muñoz Lapeña, Grado en Filosofía, curso 2013-2014

**¿Qué hay de anarquía en la utopía capitalista? Teorías libertarias**

**ÍNDICE**

<b>Introducción</b> .....	3
<b>1. El capitalismo como utopía</b> .....	4
1.1 Antropología capitalista. La naturaleza humana.....	5
1.2 El sistema ideal para la “naturaleza humana”.....	7
1.3 Justicia en el capitalismo.....	9
1.4 Anarquía para evitar las crisis. ¿Por qué hay crisis con el capitalismo?.....	13
1.5 ¿Por qué es criticado el sistema capitalista?.....	16
1.6 Fundamentos de la Escuela Austriaca de economía.....	19
<b>2. Una propuesta consecuente con el liberalismo: anarco-capitalismo</b> .....	21
2.1 La “ley natural”.....	22
2.2 Teoría de la libertad.....	26
2.2.1 La sociedad libre.....	28
2.2.2 ¿Cómo conducir la libertad? La apelación a la propiedad.....	30
2.2.2.1 Propiedad y agresión.....	31
2.2.2.2 Delincuencia.....	32
2.2.2.3 Defensa propia.....	33
2.2.2.4 Castigo.....	34
2.2.2.5 Derechos de los niños.....	35
2.2.2.6 Derechos humanos.....	37
2.2.2.7 Acuerdos y contratos.....	37
2.2.2.8 Jerarquías interpersonales.....	38
2.2.2.9 Los animales no humanos.....	39
2.3 El Estado.....	40
2.3.1 Naturaleza del Estado.....	40
2.3.2 Moralidad de nuestras relaciones con el Estado.....	42
2.3.3 Relaciones interestatales.....	44
2.4 Visión rothbardiana de otras teorías liberales.....	44
2.4.1 Utilitarismo aplicado al libre mercado.....	45

2.4.2 Libertad negativa (Isaiah Berlin).....	46
2.4.3 <i>Anarquía, estado y utopía</i> de Robert Nozick.....	48
2.5 ¿Cómo llevar a la práctica la utopía de Rothbard?.....	49
<b>Conclusiones</b> .....	52
<b>Bibliografía</b> .....	54

## **¿Qué hay de anarquía en la utopía capitalista? Teorías libertarias:**

### **Introducción**

A lo largo de este trabajo vamos a llevar a cabo un análisis de la ideología liberal-capitalista con el fin de entender por qué se llega a propuestas como la anarco-capitalista. Para ello, haremos esta tarea partiendo de la comprensión, en contraposición a una crítica sistemática de ideologías que se alejan del panorama habitual. No queremos decir con esto que el objetivo sea compartir la ideología anarco-capitalista, sino que trataremos de comprenderla de una forma autoconsciente y, cuando lo consideremos preciso, criticándola.

Primeramente estudiaremos la ideología capitalista como defensora de una utopía, es decir, un sistema social considerado por sus defensores como el mejor posible, e incluso definitivo, para que la humanidad se desarrolle plenamente; para ello hemos de analizar también la visión que se tiene del ser humano y su naturaleza en estas defensas. Brevemente analizaremos la cara oscura de estas ideologías, viendo por qué han sido criticadas a lo largo de la historia del pensamiento. También sobrevolaremos por lo último en pensamiento capitalista, analizando la postmodernidad que hay en la Escuela Austriaca de Economía.

Perteneciente a esta corriente de pensamiento económico es Murray N. Rothbard, en cuya obra, *La ética de la libertad*, nos centraremos para ver, desde una perspectiva también comprensiva y crítica, la que probablemente sea la postura más radical respecto a la sacralización de la libertad entendida como no coacción; proponiendo este políticas capitalistas y abolicionistas, como forma de conseguir ese objetivo de plena libertad. En ese mismo análisis contrastaremos, también, de la forma más breve y concisa posible, el liberalismo de Rothbard con el pensamiento de otros autores liberales como Isaiah Berlin con su ensayo *Dos conceptos de libertad* o, su más cercano ideólogo Robert Nozick, de quien en su polifacética bibliografía podemos encontrar *Anarquía, Estado y utopía*.

Finalmente dejaremos un margen para las conclusiones que el anarco-capitalismo nos ha suscitado mientras investigábamos para llevar a cabo este trabajo, proponiendo, no

con poco riesgo, una interpretación del pensamiento liberal que nos permite ampliarlo como forma de limitar nuestra acción y nuestra forma de fundamentar una moral.

## **1. El capitalismo como utopía**

El objetivo de este apartado será mostrar una visión de la ideología capitalista en su sentido radical, esto es, con sus principios llevados hasta sus últimas consecuencias. En contrapartida a las habituales críticas hacia este sistema, o los intentos de “domesticación”, estas visiones plantean las supuestas bondades que el sistema capitalista ofrece tomando como base una antropología que tiene la libertad y la propiedad como inseparables de la naturaleza humana. Veremos cómo en estos autores hay en común una crítica a la tradición del pensamiento político basado en el “bien común”, concluyendo que la ideología capitalista, entendida de una forma radicalmente consecuente, aparenta romper con los moldes de las ideologías del “bien común”, para pretender lograr una sociedad donde el ser humano puede desarrollarse en libertad. Pero veremos cómo esta ideología liberal capitalista perpetúa otros moldes y supuestos que siempre han estado presentes en la filosofía occidental, como el de la supremacía de la razón.

Antes de entrar con el análisis de artículos concretos, me veo en la obligación de explicar a qué me refiero y referiré cuando hable de capitalismo como utopía. Al atribuir el apelativo de “utópico” sencillamente nos referimos a que este capitalismo no se ha llevado nunca a la práctica como sistema social. Esto puede generar confusión debido a que coloquialmente entendemos que la sociedad de Occidente es ya capitalista, pero si entendemos que en una sociedad capitalista, por ejemplo, toda la propiedad es privada, rápidamente nos daremos cuenta de que en ninguna sociedad conocida esto es así, siempre encontraremos un Estado propietario de “bienes públicos” que, teóricamente, pertenecen a todos, o a parte de, los ciudadanos. Simplemente nos referimos a que los sistemas sociales reales no son puramente capitalistas.

Otra forma en la que podríamos entender el término “utopía”, es en la de “la mejor forma social para la especie humana”, optimismo que podemos ver en todos los autores que defienden el capitalismo. Ejemplo de ello nos lo ofrece Friedrich August von Hayek, perteneciente a la Escuela austriaca de economía y defensor del capitalismo

liberal que será analizado en este trabajo, quien en su ensayo *El mensaje de Adam Smith en el lenguaje actual*, hace una breve apología acerca del carácter no descabellado de estos autores, afirma, por ejemplo, que “es un error que Adam Smith haya predicado el egoísmo: su tesis central nada dijo con respecto a cómo debían usar los individuos el aumento de sus entradas; y todas sus simpatías estaban con el uso benevolente del incremento del ingreso. Le preocupaba cómo facilitar a la gente contribuir al producto social en la forma más amplia posible y pensaba que esto requería que se pagara en lo que valían sus servicios para quienes los solicitaban”<sup>1</sup> Sus objetivos por tanto, son similares a los de otras utopías como, por ejemplo, las socialistas, reconociendo Smith que el esfuerzo individual puede beneficiar a terceros, satisfaciendo necesidades mayores.

Este es, en parte, el espíritu con el que queremos que sea interpretado este trabajo. No siendo una apología de la ideología de estos autores, sí es un llamamiento a la comprensión y el conocimiento de las motivaciones, así como el funcionamiento, de estas mismas ideologías.

### **1.1 Antropología capitalista. La naturaleza humana**

El capitalismo entendido como utopía suele comenzar con una crítica a las suposiciones que los pensadores y economistas clásicos hacen sobre los atributos o naturaleza del ser humano. Estos economistas clásicos dieron por supuesto que el ser humano produce y comercia con una serie de recursos que existen a su alrededor, y que siempre lo han hecho y harán; deducción derivada de que de hecho, podemos observar que hoy, los hombres producen y comercian con recursos. De este supuesto deriva el objetivo de crítica de los capitalistas: se supone que de esta naturaleza se deduce que hay que buscar la mejor forma de producir y comerciar, es decir, hay que buscar una ideología que permita a los hombres alcanzar la idea de “bien común”. La idea de “bien común” es este objetivo de crítica al que me refiero; para pensadores como Ayn Rand, esta idea no es más que un fiel reflejo de las características tribales que las sociedades humanas tradicionalmente han tenido y tienen bien arraigadas, “el concepto de emancipación que predominaba en Europa consistía en reemplazar el concepto de hombre como esclavo

---

<sup>1</sup> Hayek, F. V., *El mensaje de Adam Smith en el lenguaje actual*, Este ensayo reproduce el Capítulo XVI de *New Studies* (University of Chicago Press, 1978). Originariamente se publicó en el *Daily Telegraph* de Londres, 9 de marzo de 1976. Fue traducido y se publica con la debida autorización.

del Estado absoluto, representado por la figura del rey, por una concepción del hombre como esclavo de un Estado absoluto encarnado por “el pueblo”, es decir, se sustituía el sometimiento al jefe de la tribu por el sometimiento a la tribu”<sup>2</sup> Considero relevante remarcar esta cita, ya que representa el esquema básico de crítica hacia el Estado que encontramos en el anarco-capitalismo, entendiendo los modernos Estados de una forma idéntica, en lo esquemático, a los Estados totalitarios o medievales, dónde un tirano o rey impone a su criterio la idea de “bien” que se debe de alcanzar en su determinada sociedad. Claro está que hay enormes diferencias entre la tiranía de un régimen totalitario y lo que podríamos llamar en honor a John Stuart Mill<sup>3</sup> “tiranía de la mayoría”, pero la interpretación aquí, creo, no debe de ser radical, veremos a lo largo de esta investigación, en qué puntos los modernos Estados limitan las libertades individuales, siendo este el punto de partida de la crítica hacia cualquier forma de Estado, entendido este como interventor. Comprender esta simetría, que autores capitalistas se empeñan en llevar a cabo, es de vital importancia para entender, a lo largo de este trabajo, por qué encajan teorías como la anarquista y la capitalista.

Rand nos explica qué se deriva de lo que llama “premisa tribal” del bien común, se deriva una doble perspectiva que, si llevamos a sus últimas consecuencias nos lleva a contradicciones, ya que mezcla el objetivo de la libertad individual, con diferentes ideas del bien común, como la redistribución de riquezas que, en parte, siempre es un objetivo de los estados modernos democráticos (al menos europeos), así por ejemplo, “respecto de la doctrina comunista que sostiene que toda propiedad debe pertenecer al Estado, la rechazan categóricamente y creen “sinceramente” que el comunismo ha de ser combatido hasta la muerte; pero en economía política hablan del deber que tiene el gobierno de llevar a cabo una justa “redistribución de la riqueza”<sup>4</sup> ¿Qué se supone que debemos hacer pues, para evitar este tipo de contradicciones? Una vez más, la solución parece ser encontrada en la naturaleza humana. Un recurso que casi podríamos considerar clásico en el pensamiento capitalista es el de aludir a una supuesta naturaleza humana revelada que tiende a plantear como diferencia esencial del ser humano, su por sentada exclusiva razón, su especial intelecto que, en un ambiente de libertad ha llevado al ser humano hacia el éxito de la supervivencia.

<sup>2</sup> Rand, A., *¿Qué es el capitalismo?*, [[http://www.consumidoreslibres.org/que\\_es\\_el\\_capitalismo.pdf](http://www.consumidoreslibres.org/que_es_el_capitalismo.pdf), [30/07/2014]], p.66

<sup>3</sup> en Mill, J. S., *Sobre la libertad*, A.E., Madrid, 2009

<sup>4</sup> Rand, A., *¿Qué es el capitalismo?*, [[http://www.consumidoreslibres.org/que\\_es\\_el\\_capitalismo.pdf](http://www.consumidoreslibres.org/que_es_el_capitalismo.pdf), [30/07/2014]], p.69

Resumidamente el razonamiento sería el siguiente: el ser humano por naturaleza es racional, haciendo uso de su razón se enfrenta a la adversidad y logra sobrevivir. Si ha logrado sobrevivir es porque su mente ha podido llevar a la práctica lo ideado, sin restricciones, por lo tanto, un requisito fundamental para la razón humana es la libertad, sin ella no puede operar. Por lo tanto, el sistema social óptimo será el que permita una mayor libertad a nuestras supuestas mentes brillantes. Por el contrario, aquella parte irracional que también nos caracteriza como especie, es categóricamente despreciada por el pensamiento capitalista, ya que “un hombre actúa conforme a las necesidades de su naturaleza cuando se guía por su juicio racional y, de esa manera, logra una forma humana de supervivencia y bienestar; en la medida que actúa irracionalmente se convierte en su propio destructor”<sup>5</sup> Es difícil hacer una clara separación entre lo racional y lo irracional, pero si nos guiamos por una distinción tradicional, seguramente compartida por autores como Rand, llegaríamos al acuerdo de que el afán copulativo entre los seres humanos no suele ser muy racional y, sin embargo, lleva a nuestra especie a un éxito reproductivo sin precedentes, lo cual es de bastante ayuda si el objetivo es la supervivencia de la especie; por lo tanto no podemos estar muy de acuerdo en la declaración de implicación entre irracionalidad y autodestrucción, siempre remarcando que depende de qué metamos en las categorías de racional e irracional.

## **1.2 El sistema ideal para la “naturaleza humana”**

Hecho este resumen acerca de la antropología capitalista, centrémonos en el objetivo de estos autores, claramente, justificar ese capitalismo como la utopía definitiva. Rand se pregunta, tras su declaración de racionalidad como característica suprema de la naturaleza humana: ¿Qué sistema social es el más apropiado para el hombre? La respuesta ya ha sido adelantada, a parte de ser obvia si estamos hablando del capitalismo entendido como utopía. Pero veamos cómo se justifica esta deducción, y es que la naturaleza del hombre no sólo está caracterizada por la racionalidad para estos autores, sino que, como veremos posteriormente analizando a Murray N. Rothbard, también tiene el don de la propiedad, ya que de una forma lockeana el hombre es dueño de su persona, su mente, su vida, su trabajo y los productos de este (podríamos discutir sobre si la modificación del medio implica necesariamente el derecho a la propiedad del

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p.71

mismo). También suponen que el hombre es libre por naturaleza, ya que no tiene por qué ser intervenido por nadie para sobrevivir, no nace esclavo (podríamos decir que sí nace dependiente, pero estos autores no aluden a este hecho). Dado todo esto es imposible disentir sobre si es el capitalismo el mejor sistema social para el ser humano, ya que en este toda la propiedad es privada (casualmente como en su explicación acerca de la naturaleza); garantiza la libertad individual y de la razón (perfecto para que nuestra especie sea capaz de adaptarse y sobreviva, convirtiendo todas las relaciones humanas en voluntarias, ya que si no la libertad quedaría restringida).

De esta defensa del capitalismo como “el sistema de la naturaleza humana”, también se deducirá como obvio que el mercado también ha de ser libre, ya que “el mercado libre representa la aplicación social de una teoría objetiva de los valores. Puesto que los valores deben ser descubiertos por la mente humana, los hombres deben gozar de libertad para descubrirlos, para pensar, estudiar y traducir su conocimiento a una forma física; para ofrecer sus productos en intercambio, para juzgarlos y para elegir, se trate de bienes materiales o de ideas, de un pedazo de pan o de un tratado filosófico”<sup>6</sup> El árbitro de la humanidad por tanto ha de ser la propia realidad, no las conclusiones no necesariamente certeras de ningún ser humano. Esta idea enlaza con la idea que, como veremos, tiene la Escuela Austriaca de economía, la cual parte de la idea de incertidumbre como inherente al conocimiento humano, para deducir que el individuo no puede ser intervenido, ya que para ser intervenido ha de ser en virtud de certezas incontrastables. Por tanto el mercado libre solo actúa con certezas arbitrarias que nunca son finales, actúa “a sabiendas” de que algo sólo puede ser bueno en relación a algo, el valor de mercado no es objetivo en sí, es objetivo temporal y socialmente.

De este tipo de teorías es fácil derivar el tema central de nuestro trabajo, si estamos buscando qué hay de anarquía en las utopías capitalistas, hemos de responder que la utopía capitalista implica anarquía como sistema óptimo, es decir, si estamos hablando de un hombre propietario y totalmente libre, lo mejor será que no haya intervención por parte de un Estado, por tanto la anarquía, en tanto que sea entendida como ausencia de Estado, es el mejor ambiente donde alcanzar los objetivos de estas utopías. Así, con estos autores concluimos que el capitalismo utópico se puede identificar con la anarquía; es entonces cuando podemos entender y hablar de las corrientes anarco-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.78

capitalistas, genéricamente también denominadas teorías libertarias (en este trabajo preferimos prescindir del término “libertario”, ya que puede dar lugar a confusiones debido a que deriva de “libertad”, la cual puede ser entendida de muchas formas. En estos autores la libertad será entendida como libertad respecto de intervención en el pensamiento y la acción humana, y los libertarios serán los defensores de este determinado concepto de libertad. Por tanto, en este trabajo nos referiremos a los defensores de este tipo de libertad cuando mencionemos el término “libertario”)

### 1.3 Justicia en el capitalismo

Hemos venido hablando de que el capitalismo es, para estos autores, el mejor sistema político para el ser humano dado que es el más acorde con la antropología que presuponen, con su naturaleza. Pero hay más formas de justificar el capitalismo liberal, como alegando que es un sistema propicio para la justicia, afirman que un capitalismo consecuente con la utopía de la que estamos hablando es, probablemente, un sistema donde la justicia<sup>7</sup> (entendida como dar a cada individuo lo que le corresponde) pueda brotar de forma satisfactoria.

Jesús Huerta de Soto es un ejemplo de esta defensa. Toma como punto de partida la incertidumbre respecto a lo que va a acontecer en el mundo de la acción humana, siendo imposible calcular ni costes, ni beneficios; esto es debido principalmente a la innata capacidad creativa del ser humano, ya que siempre está descubriendo nuevas posibilidades y, por tanto, una determinada política no puede ser la política definitiva. Este punto de partida, hace que Huerta de Soto se apoye en las conclusiones de la Escuela Austriaca de Economía, las cuales guardan siempre relación con que debido a esta incertidumbre no se puede hacer de la política o de la economía, una ciencia en sentido newtoniano, es decir, ciencia en sentido de que podamos descubrir una serie de leyes universales que siempre han estado, y estarán, presentes en la naturaleza; alegan que instituciones de gran importancia para el ser humano en sociedad, surgen de la

---

<sup>7</sup> Si bien las teorías acerca de la justicia no son pocas, a lo que en este apartado nos referimos con justicia es a la primera definición que da el DRAE en su 22ª edición de 2001: “(Del lat. *iustitia*).

1. f. Una de las cuatro virtudes cardinales, que inclina a dar a cada uno lo que le corresponde o pertenece.”

Podríamos entrar en la discusión sobre en relación a qué podemos conocer qué es lo que corresponde a cada uno, pero este trabajo versaría sólo sobre ello. Por tanto nos limitaremos a la noción de justicia que tienen estos autores, la cual guarda relación con el fundamentalismo robinsoniano de la propiedad privada

acción conjunta, espontánea y no reglada de muchas personas, como es el caso del lenguaje o la moral.

Como consecuencia de estos supuestos, Huerta de Soto aboga por una fundamentación ética de la libertad (ética que analizaremos llevada al extremo cuando analicemos la obra de Murray N. Rothbard). Esta ética de la libertad se puede explicar de forma resumida alegando que consiste en la defensa de un sistema capitalista anarco-liberal en el que se centra este trabajo, de ahí que hablemos de ella. Como hemos dicho, el propio catedrático de economía de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, sostiene que es necesario desarrollar la fundamentación de esta ética de la libertad, principalmente por lo descrito, es decir, “porque dada la situación de ignorancia inerradicable en la que se encuentran los seres humanos y su capacidad constante para crear nueva información, éstos necesitan de un marco de principios de comportamiento de tipo moral que les indique, de manera automática, qué comportamientos pautados deben llevar a cabo; porque desde un punto de vista estratégico, básicamente son las consideraciones de tipo moral las que mueven el comportamiento reformista de los seres humanos, que en muchas ocasiones están dispuestos a realizar importantes sacrificios para perseguir lo que estiman bueno y justo desde el punto de vista moral, comportamiento que es mucho más difícil de asegurar sobre la base de fríos cálculos de costes y beneficios, que poseen además una virtualidad científica muy dudosa”<sup>8</sup> Este marco moral es básicamente el que determine el libre mercado y la libertad individual; veamos pues, qué hay de justicia en este marco.

Este autor supone que una ciencia libre de juicios valorativos finales nos libraría de llevar a cabo conclusiones erróneas y que pueden ser peligrosas al considerar la realidad de la acción humana como algo estático. Esta defensa del capitalismo como sistema con el que enfrentarse a la incertidumbre puede comprenderse fácilmente si entendemos que el objetivo político sea la eficiencia (entendida esta como producción de bienes o ideas de la mejor forma posible y con el menor coste, ya sea coste económico o humano), pero cuando de justicia se trata, la idea del capitalismo como solución tiende a rechinar (ya que en el ideario tradicional, cuando hablamos de capitalismo no lo asociamos a ninguna noción de “justicia” como uno de sus valores a mencionar, no así con el valor

---

<sup>8</sup> Huerta de Soto, J., *Eficiencia y justicia del capitalismo*,  
[[http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia\\_3.htm](http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia_3.htm) (1 of 2) [03/04/2006 2:45:57]], p.5

de la eficiencia). Sin embargo, estos autores no solo defienden la eficiencia, sino que también sostienen el capitalismo como un sistema en el cual la justicia parece ser algo que viene como resultado del ejercicio capitalista, “y es que en la perspectiva del análisis dinámico –afirma Huerta de Soto- equidad o justicia y eficiencia no son sino las dos caras de la misma moneda que, por otro lado, confirman el orden integrado y coherente que existe en el universo social. La supuesta oposición entre ambas dimensiones tiene su origen en la errónea concepción de eficiencia estática desarrollada por el paradigma neoclásico de la “economía del bienestar””<sup>9</sup>

El problema de la justicia en esas “economías del bienestar” estaría mal enfocado, ya que se ataca desde cómo distribuir una serie de recursos determinados y estáticos, pero si el ser humano no tiene certezas acerca de las posibilidades de su acción y descubrimiento, ni tan siquiera puede saber cuáles van a ser esos recursos a distribuir. Esta actividad de crear y descubrir es representada, para muchos defensores de esta visión del capitalismo, por el empresario, “la función empresarial consiste en la capacidad innata de todo ser humano para apreciar o descubrir las oportunidades de ganancia que surgen en su entorno, actuando en consecuencia para aprovecharlas [...] Desde esta concepción, los recursos no están dados, sino que tanto los fines como los medios son continuamente ideados y concebidos ex novo por los empresarios”<sup>10</sup>

De esta concepción del hombre como empresario es de la misma de la que se deriva la argumentación de Locke como justificación de la propiedad privada, ya que lo que un ser humano descubre, inventa o produce, pasa a ser de su propiedad por el hecho de haberlo descubierto, inventado, o producido; por el hecho de haber puesto algo que le es propio, en el medio en el que se desarrolla. ¿Cómo hacer que de una concepción centrada en el individuo, como es la de la propiedad privada por emprendimiento, se deduzca que una sociedad regida por este principio, implique justicia en el sentido distributivo del que hablábamos más arriba? Locke recurrió a lo que posteriormente economistas han llamado “condición de Locke”<sup>11</sup>, la cual se resume en que esta

---

<sup>9</sup> Huerta de Soto, J., *Eficiencia y justicia del capitalismo*,

[[http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia\\_5.htm](http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia_5.htm) (1 of 4) [03/04/2006 2:45:58]], p.9

<sup>10</sup> Huerta de Soto, J., *Eficiencia y justicia del capitalismo*,

[[http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia\\_5.htm](http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia_5.htm) (2 of 4) [03/04/2006 2:45:58]], p.10

<sup>11</sup> Esta explicación acerca de la “condición de Locke” es tomada del comentario que Huerta de Soto hace acerca de la obra de otro de los pensadores de la Escuela Austriaca de Economía, Israel Kirzner, en su artículo titulado: *La aportación esencial de Kirzner en el campo de la ética*, que puede encontrarse en: [[http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia\\_5.htm](http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia_5.htm) (1 of 4) [03/04/2006 2:45:58]]

apropiación de los recursos por descubrimiento será justa, siempre que queden recursos suficientes para otros seres humanos. Los pensadores liberales post-escuela austriaca dan un paso más que consigue sacralizar la empresariedad y saltarse la “condición de Locke”, a saber, si comprendemos que las necesidades de los seres humanos no están definitivamente determinadas, aquello que un empresario descubre o crea, no tiene por que ser necesario para otros seres humanos. Esto último se entiende si nos percatamos de que lo descubierto o creado no existía antes de ser creado, entonces no podemos implicar la “condición de Locke” (de carácter puramente valorativo) de que un bien haya sido descubierto por un emprendedor, no deducimos que este bien haya de poder ser disfrutado por otros seres humanos necesariamente. Este “recorte” que se hace a la “condición de Locke” (si se me permite la metáfora taurina), es difícil de entender si el ejemplo del descubrimiento es la cura de un cáncer o encontrar una inmensa reserva de agua; pero se entiende fácilmente con la invención de un arma nuclear.

Mi conclusión aquí es que si queremos hablar de justicia, tampoco podremos hablar como si tuviésemos certezas al respecto, ya que justicia entendida como distribución de a cada uno lo que le pertenece, puede llevarnos por caminos que podemos considerar inmorales. Veamos la relatividad de la justicia con un par de ejemplos que expresen dos esquemas ideológicos:

Justo podría ser, para un esquema comunista, que todos tengamos derecho a disfrutar de los descubrimientos de lo que estos autores han llamado emprendedor, por ejemplo, un arma nuclear, siendo injusto que sólo algunos individuos, o ninguno, pueda hacer uso de esta; mientras que para el enfoque que acabamos de analizar, justo es que el inventor (aquí llamado empresario) haga el uso que considere de ese arma nuclear, ya sea destruir el invento o devastar un bosque. Con esta conclusión queremos remarcar dos ideas: una, que el concepto de justicia es relativo a la forma que tiene una determinada ideología de definir la propiedad; y segunda, que el concepto de justicia no tiene por tanto una implicación de bien en sentido moral.

De hecho, estos autores, como Huerta de Soto o los pertenecientes a la Escuela Austriaca, emplean su concepción de la justicia para arremeter contra la concepción de la justicia estatal o socialista, llegando a atribuir al socialismo la categoría de inmoral, principalmente porque con él, dicen, se produce una agresión institucional por parte del

Estado en contra del libre ejercicio de la libertad humana, y es que afirman que “la coacción en contra del actor impide que éste desarrolle lo que por naturaleza le es más propio, a saber, su innata capacidad para crear y concebir nuevos fines y medios actuando en consecuencia para lograrlos. En la medida en que la coacción del Estado impida la acción humana de tipo empresarial se limitará su capacidad creativa y no se descubrirá ni surgirá la información ni el conocimiento que es necesario para coordinar la sociedad”<sup>12</sup> Como vemos la crítica se hace debido a que el socialismo coacciona, ya que elabora conclusiones finales acerca de la sociedad del tipo: “que el hombre pueda desarrollar lo que por naturaleza le es más propio” (burdo resumen de la antropología marxista), sólo que lo que al hombre le es más propio por naturaleza para el socialismo no es “desarrollar su innata capacidad para crear y concebir nuevos fines y medios actuando en consecuencia para lograrlos” (burdo resumen de la antropología capitalista)

#### **1.4 Anarquía para evitar las crisis. ¿Por qué hay crisis con el capitalismo?**

La muestra del componente anarquista de algunos defensores del capitalismo se puede encontrar cuando la utopía es llevada al extremo para explicar el por qué de las depresiones y recesiones económicas y sociales. Autores como la propia Rand en el ensayo que hemos comentando; o Jesús Huerta de Soto en artículos como *Eficiencia y justicia del capitalismo*, o sus intervenciones en el documental de JJ. Mercado, *Fraude. Por qué la gran recesión*; defienden una teoría bastante consecuente respecto a las argumentaciones en favor de este componente anarquista. En resumen, sostienen que las depresiones, las recesiones, el desempleo masivo, en los periodos históricos en los que se da, como en el actual, no se deben, como puede parecer, a la ineficiencia del sistema capitalista de libre mercado, sino precisamente a que en el plano de lo real no se ha llevado a la práctica un sistema capitalista de libre mercado, sino que por el contrario este es siempre regulado por los Estados, favoreciendo prácticas que un mercado libre haría imposibles (como prestar dinero que no se puede intercambiar en la práctica por nada real) en pro de supuestos principios morales que han de predominar, como el altruismo. Dice Rand, por ejemplo, que “en el mercado libre el valor económico del trabajo de un hombre se determina por un solo principio: por el consentimiento voluntario de los que están dispuestos a comprarle su trabajo o sus productos a cambio.

---

<sup>12</sup> Huerta de Soto, J., *Eficiencia y justicia del capitalismo*,  
[[http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia\\_5.htm](http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia_5.htm) (3 of 4), [03/04/2006 2:45:58]], p.11

Este es el significado moral de la oferta y demanda y representa el rechazo total de dos doctrinas nocivas: la tribal y el altruismo”<sup>13</sup> Por tanto una regulación estatal impediría este consentimiento voluntario que hace que el mercado libre funcione supuestamente bien.

De lo anterior deducimos lo que estas tesis sostienen: que el capitalismo de libre mercado no es el culpable de las crisis económicas, sino que es la intervención estatal quien es la culpable de que se produzcan estas; incluso sostienen que este capitalismo de libre mercado jamás ha llegado a existir, dado que siempre hay intervenciones estatales en todos los sectores. El libre mercado se entiende aquí, como hemos venido viendo, como una forma de llevar a la práctica la posibilidad de que el hombre ejerza su libertad, las infinitas posibilidades de intercambio que ofrece un mercado así, y las posibilidades de adaptación a la incertidumbre que permite, son las bazas que se emplean para sostener que los periodos de crisis serían de menor crudeza (o ni tan siquiera los llegue a haber) si no hubiese intervencionismos. Las sociedades actuales, por tanto, no serían de libre mercado, sino que serían híbridos entre libertades y coacción. Las crisis económicas que padecemos, pasan a ser entendidas como crisis de esa segunda parte de este híbrido social, son crisis de la coacción, la coacción es el elemento de la ecuación que no parece ser efectiva en los sistemas sociales vigentes, ya que nos llevan a estas situaciones donde millones de personas ven afectadas sus vidas negativamente sin margen para evitarlo.

El funcionamiento del sector financiero es empleado como ejemplo y justificación de esta tesis, ya que el hermanamiento que existe, y ha existido, entre banca y Estado muestra cómo, tanto una parte como la otra, llevan a cabo prácticas que no serían posibles al no ser rentables en una sociedad donde no existiese este hermanamiento. El Estado lleva a cabo la invención del dinero público, dinero simbólico para que los ciudadanos puedan llevar a cabo sus intercambios sin necesidad de tener que traducir ese símbolo a un patrón material como era el Patrón Oro. La banca, por su lado, hace de intermediario entre ahorradores e inversores, tomando los ahorros de pequeños ahorradores y, teniendo así un capital que prestar con el fin de obtener un beneficio. Este mecanismo, si no hay producción, lleva a la banca a la quiebra, del mismo modo

---

<sup>13</sup> Rand, A., *¿Qué es el capitalismo?*, [[http://www.consumidoreslibres.org/que\\_es\\_el\\_capitalismo.pdf](http://www.consumidoreslibres.org/que_es_el_capitalismo.pdf), [30/07/2014]], p.81

que sucede con cualquier empresa que no obtenga beneficios; y este mecanismo, si funcionase de esta manera, sería equilibrado (siempre que la banca no sea un monopolio, ya que si quebrase, quebraría consigo todo el sistema financiero al no haber una variedad de bancas con las que seguir adelante), este equilibrio sistémico no debería romperse si el Estado no permitiese a la banca llevar a cabo prácticas que no son sostenibles, como prestar más dinero del que la banca posee. El problema de la relación banca-Estado es que ambas consiguen satisfacer sus necesidades (lucrarse cuanto más mejor por parte de la banca, unas condiciones de “buena vida” para los ciudadanos por parte del Estado), aunque sea por un periodo temporal entre crisis (o entre guerra y crisis), y es esta simbiosis la que lleva a colapsos, veamos de qué manera:

La banca puede prestar dinero con muy pocos límites, incluyendo dinero que no posee, ya que el Estado se lo permite debido a que le interesa como veremos posteriormente. La previsión de cobrar los intereses de ese préstamo, más un dinero que antes no tenía, hacen que a la banca le interese enormemente esta posibilidad, la cual, sin un Estado protector que tiene el monopolio de fabricar dinero, salvando así a la banca sin su respaldo de ahorro real, seguramente no llevaría a cabo debido a su altísimo riesgo. El Estado, permitiendo estas acciones, obtiene a cambio un prestamista casi incondicional que le permite sostener esa interpretación de “buena vida” que mencionaba en el anterior párrafo, construye carreteras, hospitales, escuelas, bibliotecas, sostiene pensiones públicas, un organismo burocrático descomunal... ya que con impuestos no suele dar a basto para sostener este “bienestar” y ha de comprar lo que se denomina “deuda pública”. De este modo, ambos cónyuges salen beneficiados, independientemente de que la prolongación de la situación lleve necesariamente al colapso.

En respuesta a la pregunta del título de este apartado: ¿por qué hay crisis con el capitalismo?, estos teóricos explican que las crisis que hay con el capitalismo no son por culpa del componente capitalista, sino por culpa del componente Estado. La importancia de este apartado para nuestro trabajo es la justificación, por parte de los autores analizados y a analizar, de que el capitalismo ha de ser sin Estado y, por tanto, anarquista.

### **1.5 ¿Por qué es criticado el sistema capitalista?**

Quienes nos hemos movido minimamente por ambientes académicos de filosofía, vemos como la ideología capitalista es habitualmente criticada, quien primeramente plasmó esta crítica fue Karl Marx, quien ya desde sus *Manuscritos de economía y filosofía*<sup>14</sup> analiza de una forma certera las construcciones antropológicas que se derivan de la concepción capitalista. En la mencionada obra, por ejemplo, Marx esboza las bases de su pensamiento acerca de la situación histórica en la que vive, siempre desde un punto de vista crítico con la Economía política capitalista, fundamentada sobre la legitimación lockeana de la propiedad privada. La guía que toma Marx a lo largo de los *Manuscritos* es que existe una verdadera esencia del ser humano, una esencia fundamentada metafísicamente en lo que el ser humano es y hace; el grueso de su crítica gira en torno a que la visión actual que se tiene de la sociedad, la ideología instalada en sus individuos, no hace más que transformar la verdadera esencia del ser humano en una aberración, y hay que partir por desmontar la base de todo ese constructo para que el hombre pueda poner en práctica su esencia.

Critica el trabajo enajenado y sus consecuencias como: “que el trabajador queda rebajado a mercancía [...] que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción [...] que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos [...] la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de *propietarios* y *obreros* desposeídos”<sup>15</sup>; critica la propiedad privada esencializada que se produce en la construcción capitalista; o la necesidad de dinero que el capitalismo produce, así como lo que el dinero mismo es en estas ideologías: “el dinero es el alcahuete entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Pero lo que me sirve de mediador para mi vida, me sirve de mediador también para la existencia de los otros hombres para mí”<sup>16</sup> La crítica marxiana hacia la Superestructura capitalista es muy certera en lo que respecta a la categorización de Superestructura, de constructo ideológico que naturaliza una serie de principios que no tienen por qué ser esenciales en el ser humano. Esta crítica sirve siempre de inspiración en los círculos académicos dada su solidez y su difícil discusión (siempre que no se aluda a las conclusiones y propuestas de Marx, las cuales son autorrefutables mismamente aludiendo a la categoría de superestructura).

<sup>14</sup> Marx, K., *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Madrid, A.E., 2010

<sup>15</sup> Marx, K., *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Madrid, A.E., 2010, p.104

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.174

La cuestión de este apartado es analizar por qué es criticado el capitalismo, más aún si somos capaces de comprender las bondades que autores como Hayek, Rand, Huerta de Soto o Nozick, anuncian sobre este sistema económico y social. Si personalmente sostengo que esta ya tradicional crítica esté claramente influenciada por la brillantez de Marx en el análisis que hemos resumido, siendo los académicos de letras conocedores de dicho análisis difícil de no compartir (insisto en que la crítica que hace Marx es lo difícil de no compartir, no sus conclusiones); Robert Nozick tiene una explicación alternativa que alude a la psicología que se forma el sujeto intelectual en las sociedades aparentemente de libre mercado actuales. No mencionamos la crítica de este autor de la Escuela Austriaca de Economía al azar, ya que, como veremos, la explicación de este resentimiento hacia el capitalismo implica, una vez más, de forma no mencionada explícitamente en el ensayo de Nozick, culpabilidad por parte de las instituciones estatales, siendo la institución educativa la culpable de crear una imagen normativa acerca de la sociedad, que luego no se cumple en las sociedades capitalistas, concretamente la expectativa de “meritocracia erudita”.

Nozick comienza percatándose de un dato: los intelectuales tienden a compartir ideologías denominadas de izquierdas con más frecuencia que otros sectores de la sociedad, pero no cualquier intelectual, sino los que él llama “forjadores de palabras” dicho de otro modo, los intelectuales “de letras”, incluso cuanto más éxito tengan en su campo este tipo de intelectuales, parece que su oposición al sistema capitalista es aún mayor. Para Nozick no se trata de que estos sean capaces de conocer la verdad acerca del capitalismo, ya que no se limitan a reconocer los fallos del sistema capitalista (como hemos visto en el resumen de la crítica que hace Marx), sino que su animadversión es hacia el capitalismo: “si el intelectual estuviese sencillamente reconociendo los fallos o los errores del capitalismo, no encontraríamos esa animadversión. La explicación de esta oposición necesitará ser una explicación no sencilla que también tenga en cuenta la animadversión”<sup>17</sup> Esta explicación buscada por Nozick será no generalizable, es decir, hay algo que influye sobre los intelectuales que tiende a hacerles anticapitalistas, pero no necesariamente les hace anticapitalistas, si fuese una implicación necesaria, el propio Nozick sería anticapitalista y no habría escrito este ensayo de esta manera.

---

<sup>17</sup> Nozick, R., *¿Por qué se oponen los intelectuales al capitalismo?*, [http://www.ilustracionliberal.com/13-14/por-que-se-oponen-los-intelectuales-al-capitalismo-robert-nozick.html, [30/07/2014]]

El polifacético autor da cuenta de que los intelectuales no ven recompensada su supuesta valía en un sistema capitalista, y para explicar por qué los intelectuales creen de sí mismos que su valía es superior, por ejemplo, que la de un fontanero, pasa a estudiar su formación. “Los intelectuales piensan que son las personas más valiosas, las de mayor mérito, y que la sociedad debería premiar a la gente en función de su valía o mérito. [...]El mercado distribuye a aquellos que satisfacen las demandas de los demás expresadas a través del mercado [...] solamente la conciencia de una superioridad no reconocida, o de unos derechos traicionados, produce esa animadversión”<sup>18</sup> Esta conciencia de superioridad se forja desde la escuela según Nozick, es en la institución de la escuela donde el intelectual es premiado por su valía intelectual, no por la valía de lo que produce en un mercado que se rige por la oferta y la demanda, ya que, como hemos visto, el mercado funciona sin valores estables, sin esencias, en un mercado libre pasa a ser esencial aquello que produzca beneficios, independientemente de categorizaciones morales. Un mercado libre puede conceder mayor valor a las habilidades intelectuales si generan beneficio, pero si no lo hacen, las atribuye menor valor que otras habilidades que sí lo hagan, como la habilidad de construir un muro de ladrillo.

El intelectual triunfa académicamente, es premiado con unas notas excelentes y la admiración de la institución académica, este método meritocrático, durante los años más influenciados del joven intelectual, marcarán su concepción de cómo debe ser la sociedad para siempre. De este modo el intelectual quiere que la totalidad de la sociedad sea una extensión de la escuela, para que sea como el entorno en el que le fue tan bien y en que tanto se le apreció. Pero hay que añadir más factores que este modelo meritocrático, ya que al fin y al cabo, el capitalismo también es un sistema meritocrático, teniendo el mérito aquel que sea capaz de desarrollar una habilidad o producto vendible; y un intelectual puede aprovechar sus habilidades de palabra para conseguir que cualquier cosa sea vendible. Nozick por tanto añade que el sistema de premios de la institución escolar no se lleva a cabo sólo por parte de las autoridades educativas, sino que los compañeros tienen su particular jerarquía. Para salvar esta jerarquía paralela, el buen alumno ve reforzada su fe en la institución como forma de proteger su superioridad, ya que sin esta autoridad, estaría en manos de la jerarquía

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

paralela, donde no sería precisamente premiado. “No sorprende –afirma Nozick- que la distribución de bienes y recompensas por medio de un mecanismo distributivo centralizado sea más tarde considerada por los intelectuales como más apropiada que la “anarquía y el caos del mercado””<sup>19</sup>

En esta cita queda implícito el resumen de las ideas principales de los autores sobre los que versa este trabajo, se alude a una autoridad escolar que implica la demanda de una autoridad estatal que regule quién merece el mérito y quién no, en lugar de un mercado libre donde el mérito dependa del valor de cambio que la habilidad tenga en un determinado momento y lugar. La anarquía pasaría desde ese momento a ser atribuida de carácter negativo, ya que representa lo opuesto a la autoridad (sea cual sea esta), y verse llevada a la práctica mediante el libre mercado.

## **1.6 Fundamentos de la Escuela Austriaca de economía**

Antes de centrarnos en la obra de Murray N. Rothbard, hemos de hacer algunas precisiones sobre su contexto ideológico, es decir, hemos de dar unas breves pinceladas acerca de la escuela de pensamiento en la que tradicionalmente se le engloba, la Escuela Austriaca de Economía, de la que hemos venido hablando a lo largo del trabajo, pero sin centrarnos en aspectos concretos. “El pensamiento de la Escuela Austriaca de Economía ha penetrado en el mundo académico muy recientemente. De las tres escuelas que produjeron la revolución marginalista a fines del siglo XIX, la austriaca es la menos divulgada. Esto, tal vez, se debió en parte al idioma alemán, poco conocido, y en parte a la persecución nazi que obligó a las principales figuras a abandonar Viena a mediados de 1930, provocando de esta manera su dispersión”<sup>20</sup>

Pero lo que nos interesa a nosotros para este trabajo no es elaborar un detallado análisis de la mencionada escuela, sino centrarnos brevemente en su ideología para poder contextualizar a Rothbard. La característica que más nos interesa, y en la que nos centraremos acerca de esta escuela, es la heterodoxia. Podemos decir que actualmente las teorías de la Escuela Austriaca son consideradas por la comunidad académica en economía como heterodoxas. Esto puede deberse a que las teorías económicas hoy

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Cachanosky, J. C., *La Escuela Austriaca de economía*, [<http://www.hacer.org/pdf/cacha.pdf>, [30/07/2014]]

aceptadas pertenecen a lo que se ha venido a llamar “economistas neoclásicos”, término que suele emplearse precisamente para englobar todos aquellos autores que defienden las teorías económicas ortodoxas, siendo estas todas aquellas que elaboran conclusiones supuestas como certeras acerca de las sociedades humanas, y proponen las regulaciones que, normativamente, sería apropiado aplicar a las mismas.

El punto de partida de la heterodoxia austriaca se centra, como hemos venido viendo en la visión que se tiene del ser humano, en el medio en el que se desarrolla. Los austriacos por su parte, “consideran que el hombre, más que asignar medios dados a fines también dados, lo que realmente hace es buscar constantemente nuevos fines y medios, aprendiendo del pasado y usando su imaginación para descubrir y crear (mediante la acción) el futuro”<sup>21</sup>, por tanto la Escuela Austriaca se centra en la acción humana, en cuál es el mejor método con el que desarrollar la acción para que el hombre pueda sobrevivir, frente al “qué decisiones hemos de tomar frente a un mundo dado” como defenderían los neoclásicos.

Los austriacos defienden la diversidad de soluciones derivadas de esa acción humana, y la potencial validez de soluciones futuras, siendo siempre una solución por inventar, posiblemente también válida, lo que nos recuerda a la “falibilidad” de otro autor liberal como es Popper, quien lleva al ámbito de la filosofía de la ciencia su conclusión de que el ser humano no puede tener certezas finales dado el “problema de la inducción”<sup>22</sup> Esta falibilidad del desarrollo de la acción humana es la que los economistas austriacos llevan a sus teorías, por lo tanto podemos hablar de un subjetivismo frente al objetivismo tradicional, es decir: subjetivismo entendido como que cada uno podría dar una solución a un problema dado haciendo uso de sus atributos específicos; y objetivismo entendido como que existe una solución óptima, objetiva, dado cada problema que surge en el medio en el que el individuo se desarrolla.

Esta concepción subjetivista es de vital importancia para comprender la sacralización del empresario como abanderado de esa subjetividad que permite solventar retos

---

<sup>21</sup> Huerta de Soto, J., *La Escuela Austriaca moderna frente a la Neoclásica*,

[[http://www.eumed.net/cursecon/textos/Huerta\\_de\\_Soto\\_austria-vs-neocla.pdf](http://www.eumed.net/cursecon/textos/Huerta_de_Soto_austria-vs-neocla.pdf), [30/07/2014]] p.2

<sup>22</sup> Un argumento por inducción ( $X_1$  es Y,  $X_2$  es Y,  $X_3$  es Y,  $X_n$  es Y; luego todos los X son Y) siempre podrá ser falsado potencialmente, ya que no podemos conocer la totalidad de las premisas, con encontrar una premisa que no sea como las que teníamos previamente a la falsación (un  $X_z$  que no sea Y), la conclusión será negada (no todos los X son Y)

mediante soluciones ingeniosas, sólo posibles para estos autores en un ambiente de libertad, de libertad empresarial; “los empresarios son constantes generadores de nueva información, que tiene un carácter esencialmente subjetivo, práctico, disperso y difícilmente articulable”<sup>23</sup> El empresario también representa entonces la posibilidad de error, ya que sus soluciones no son necesariamente satisfactorias, pueden tener éxito o no, dependiendo de si se soluciona el problema dado. La representación del objetivismo neoclásico, por su lado, se llevaría a cabo mediante la figura del *homo economicus*, ya que representa los fundamentos antropológicos estáticos de estas teorías económicas. Es decir, para estas teorías el ser humano es un ser que por naturaleza produce y comercia, y todos nosotros tendemos por naturaleza a llevar a cabo estas acciones en sociedad.

Concluimos por tanto, que la Escuela Austraca es defendida del mismo modo que es defendida prácticamente cualquier escuela de pensamiento, esto es, sosteniendo que la perspectiva de la realidad que se ha tenido hasta el surgimiento de la misma ha sido errada. Es, la perspectiva de la realidad social como algo contingente, sin un objetivo de “bien común”, la que caracteriza a esta escuela y es defendida como la definitiva. Por tanto, las teorías de esta corriente de pensamiento, se harán en relación a hacer frente a esa postmodernidad con la que sus autores caracterizan el universo humano, postmodernidad en el sentido de que no podemos saber si existen valores concretos, sino que son producto de convenciones llevadas a cabo por el ideario humano.

## **2. Una propuesta consecuente con el liberalismo: anarco-capitalismo**

Esta es la sección central del trabajo, básicamente se trata de un análisis detallado de la propuesta anarquista de Murray N. Rothbard, quien podríamos definir como el mejor y más consecuente defensor de las corrientes anarco-capitalistas, defendiendo de una forma consecuente un sistema social donde la libertad es el patrón de la legalidad, ejecutándose la misma mediante la iniciativa individual o privada, sin ningún tipo de intervención estatal. Incluso las pretensiones de este pensador no son puramente teóricas, sino que considera que este sistema puede, y debe, ser llevado a la práctica con el fin de que el individuo sea, por primera vez en la historia de la civilización, libre.

---

<sup>23</sup> Huerta de Soto, J., *La Escuela Austraca moderna frente a la Neoclásica*,  
[[http://www.eumed.net/cursecon/textos/Huerta\\_de\\_Soto\\_austria-vs-neocla.pdf](http://www.eumed.net/cursecon/textos/Huerta_de_Soto_austria-vs-neocla.pdf), [30/07/2014]], p.5

En este mismo apartado observaremos como el anarco-capitalismo de Rothbard arremete contra los pensadores liberales tradicionales al considerar que no pueden ser consecuentes con la idea de libertad individual, siempre que consideren que esta ha de conseguirse con algún tipo de intervención estatal.

## **2.1 La “ley natural”**

Una vez aclarado en qué consiste la utopía que las ideologías liberales capitalistas defienden, podemos pasar a comprender cada punto de la ideología de uno de los pensadores de la Escuela Austriaca de Economía, la ideología de Murray N. Rothbard, ya que este basa su teoría acerca de la justicia en todos los supuestos de los que habíamos hablado en el capítulo anterior de este trabajo. Su punto de partida, como no podía ser de otra manera, consiste en investigar acerca de la “naturaleza humana”, tarea que en sus fundamentos últimos tendemos a dejar en manos de la especulación, en concreto de la especulación metafísica. Como veremos, es probable que los límites de las capacidades cognoscitivas del ser humano hacen que no podamos ser capaces de conocer nuestra propia naturaleza, independientemente de que esta exista y sea concreta, es precisamente desde este aspecto desde el que la crítica al anarco-capitalismo pueda ser sólida.

No obstante, nuestro trabajo consistirá en intentar comprender la teoría de Rothbard desde una perspectiva comprensiva, comprensiva en el sentido de que la haremos evitando los prejuicios. Siendo por tanto un reto, el conseguir no despreciar la perspectiva capitalista llevada al extremo, tan meritorio como el hacer una crítica sólidamente argumentada hacia esta misma perspectiva. Volvamos pues, al tema de la “naturaleza humana” para Rothbard.

Rothbard es partidario de afirmar que el hombre sí tiene naturaleza<sup>24</sup>, incluso que el orden que existe en esa naturaleza es cognoscible mediante la razón (podemos ver como desde el punto de partida la razón mantiene ese estatus casi sagrado que la filosofía occidental tradicionalmente le ha dado), considera que la conclusión de que el ser humano no tiene naturaleza es precipitada y derivada de la crítica hacia la teología, ya que esta es la que tradicionalmente se había encargado de sentenciar cuál es esa “naturaleza humana”. Pero sentenciar acerca de la naturaleza humana no es una tarea exclusiva de la teología, de hecho, su planteamiento es una cuestión que puede ser abordada por la teología o no; “La aseveración de que existe un orden de leyes naturales accesible a la razón no es, en sí misma, ni pro no antirreligiosa”<sup>25</sup>

Decir que algo tiene naturaleza simplemente significa decir que algo tiene unos determinados atributos y no otros, el operar en relación con esos determinados atributos y no con otros, es lo que determinaría una ley natural. Podemos suponer que todo cuánto nos rodea tiene una determinada naturaleza, entendida esta, como hemos dicho, como conjunto de determinados atributos; entonces, ¿qué haría a la especie humana tan exclusiva como para no tener eso que llamamos naturaleza? Por tanto, es muy probable que el ser humano tenga naturaleza, ¿cuál? Ahí es donde entra el debate, donde en mi opinión nunca tendremos certezas finales, donde en mi opinión sólo podemos especular. Reconozco que en una sociedad que sacraliza las conclusiones de la ciencia puede ser complicado de comprender que no podamos tener certezas finales acerca, ya no de la naturaleza humana, sino de cualquier otra naturaleza. Para salir apresuradamente de este callejón argumentativo, basta con recurrir a los marcados límites acerca del conocimiento que tiene cualquier especie que, por ejemplo, no posea el sentido de la vista, la representación que se hace del mundo es incapaz de imaginar que, por ejemplo, el Sol existe de la misma manera que nuestra especie se lo representa. Nuestra especie no tiene por qué tener ese privilegio de ser omnisciente, por tanto no es difícil imaginar

---

<sup>24</sup> Conviene aclarar aquí que Rothbard se refiere a teorías que renuncian a atribuir categorías determinadas a la naturaleza humana en los debates políticos, en concreto hace alusión a Hannah Arendt, quien afirmó, según Rothbard, en una reunión de la American Political Science Association, que el concepto de “naturaleza humana” es puramente teológico, y debe renunciarse a él en todo debate científico. Por tanto este autor da un salto implicativo de que no debamos hablar de “naturaleza humana” en debates científicos, a que el ser humano no tenga naturaleza. Es difícil de discutir que el hombre tenga naturaleza, el problema se encuentra a la hora de determinarla. Rothbard intenta determinar al menos nociones fundamentales de la misma, para llevar a cabo su cruzada robinsoniana.

<sup>25</sup> Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p.27

cuántas realidades no conocemos ni seremos capaces de conocer desde nuestras limitaciones específicas.

Para Rothbard, es la razón humana la que pondría en relación la “naturaleza humana” con la “ley natural”, teniendo en cuenta siempre la incertidumbre que acompaña al hombre: “¿Es que hay alguien capaz de fijar las supuestas verdades sobre el hombre? La respuesta no es alguien, sino algo: la razón humana. La razón humana es objetiva, es decir, puede ser utilizada por todos los hombres para extraer verdades acerca del mundo. [...] Nadie es omnisciente o infalible –una ley, dicho sea de paso, de la naturaleza humana”<sup>26</sup> Parece que el autor que comentamos deja caer, a modo de ejemplo inocente, de paso, que la no omnisciencia y la falibilidad del ser humano es una ley de la naturaleza humana, pero debemos de detenernos unas líneas a este respecto ya que, como hemos comentado en el primer capítulo, el supuesto de incertidumbre humana como ley de su naturaleza, es la base de la justificación del liberal-capitalismo (entendido como no intervención estatal en la libertad del hombre), ya que si damos por sentado que jamás podremos obtener certezas, un buen sistema político para que el ser humano pueda desarrollarse en la incertidumbre será aquel en el que se le permita ser plenamente libre, sin certezas dadas por ninguna institución, independientemente de si ha llegado a esas certezas por la decisión arbitraria de un tirano, o por un consenso entre la ciudadanía. Es tan importante detenerse en este aspecto para este trabajo por que es el epicentro de la argumentación, es de lo que rápidamente deduciríamos que el mejor sistema para la incertidumbre es un sistema anárquico (en sentido literal de ausencia de Estado), y de lo que seguidamente deduciríamos que hasta la fecha, la posibilidad real que más se ha acercado a esto es el sistema capitalista entendido de forma utópica, es decir, no intervencionista.

La ley natural<sup>27</sup> es por tanto tomada como un punto de partida para la crítica del Estado, ya que este elabora la ley pero de forma positiva, es decir, no se basa en el supuesto conocimiento de la naturaleza humana, sino que impone una ley con criterios arbitrarios, haciéndose real en el momento que se impone, no por naturaleza. Rothbard establece así esta diferencia entre “ley natural” y “ley positiva”: “en esencia, la ley natural es una ética profundamente radical, porque marca límites al *status quo* actual,

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p.35

<sup>27</sup> Hemos entender el concepto de “ley natural” aquí, como aquellos límites que marcan la serie de atributos que un ser posee.

que tal vez viole gravemente la ley actual, olvidando la incesante e inflexible luz de la razón. En el ámbito de la política de la acción del Estado, la ley natural se presenta al hombre como un conjunto de normas que pueden suponer una crítica radical a la *ley positiva* en vigor impuesta por el Estado”<sup>28</sup> Podemos observar como la “ley natural” que se presenta aquí como revolucionaria o radicalmente trasgresora respecto a la “ley positiva”, no es más que un planteamiento tradicionalmente empleado como fundamento de leyes positivas. No tenemos más que recurrir a los planteamientos mitológicos de los estados de naturaleza para ver cómo diferentes autores como Hobbes en *Leviatán*<sup>29</sup> o Locke en su *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*<sup>30</sup> plantean claramente una antropología muy marcada con la que justifican un modelo político como óptimo para que el hombre pueda vivir y desarrollarse adecuadamente o con seguridad; en el caso de Hobbes, para justificar una tiranía absolutista; en el caso de Locke, para justificar un sistema determinado por la propiedad privada. Rothbard, del mismo modo que otros defensores de sistemas capitalistas, plantea una naturaleza humana con la razón, la libertad y la propiedad como inherentes a nuestra especie, y en relación a esto deduce cómo ha de ser un sistema político o económico.

Nuestro autor pone una vez más la incertidumbre humana como fundamento de una crítica hacia la objetivación de lo subjetivo a un nivel estatal, así, la “ley positiva” podría convertir en “deber ser”, cualquier conclusión subjetiva, sin tener en cuenta el “ser”, tomándose por tanto demasiado en serio la falacia naturalista (del ser, no necesariamente se deduce lo que debe ser). Rothbard, al igual que muchos pensadores que pretenden llegar a algún puerto argumentativo, tienen que pasar por alto la falacia naturalista y pensar que hay un punto, seguramente desconocido, donde el “ser” y el “deber ser” confluyan. Incluso en este caso, que el “ser” sea algo desconocido, sobre lo que no podemos tener certezas finales, hace del iusnaturalismo rothbardiano una visión revolucionaria de lo político. “Que los principios sean fijos, ¿implica que sean conservadores? Al contrario, el hecho de que los teóricos de la ley natural deduzcan de la verdadera naturaleza del hombre una estructura fija de la ley independiente de tiempos y lugares, de costumbres, autoridades o normas grupales, hace de la ley un poderoso motor de cambio radical”<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p.43

<sup>29</sup> Hobbes, T., *Del ciudadano y Leviatán*, Tecnos, Madrid, 2010

<sup>30</sup> Locke, J., *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, A.E., Madrid, 2008

<sup>31</sup> Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, pp.46-47

Pasemos pues a analizar la justificación de la propiedad privada como derecho natural, donde sin más complicaciones, se recurre al argumento lockeano del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, quien a su vez acude al trabajo que el hombre pone sobre lo que hay en la naturaleza como forma de argumentar en favor de que al haber algo del hombre en lo trabajado, pasa a haber algo propio del mismo y, por tanto, a ser lo trabajado de su propiedad. Otra parte importante de la justificación de la propiedad privada para la teoría libertaria es la propiedad natural de cada individuo sobre su propia persona, es decir, por ejemplo, las manos de un individuo son de su propiedad, no de terceros. Podemos adivinar las implicaciones con la libertad individual que tiene esta propiedad de sí mismo, desde la abolición de la esclavitud, a la justificación del derecho a la venganza cuando esa propiedad es violada.

## 2.2 Teoría de la libertad

Hecha esta fundamentación Rothbardiana, que dicho sea de paso, él mismo lleva a sus últimas consecuencias, pasa a construir toda una teoría social con estos fundamentos como base. Podríamos decir, incluso, que Rothbard es un autor fundamentalista<sup>32</sup>, ya que toda su teoría de la libertad tiene como punto de partida unos fundamentos considerados sólidos, inamovibles, que este autor da por sentados y no cuestionables. Comienza por tanto explicándonos por qué el hombre es libre y ha de ser libre, basándose en un estado de naturaleza robinsoniano, es decir, un individuo que llega a este mundo, y hace allí cualquier cosa que tenga que hacer para sobrevivir. Curiosamente, este peculiar Robinson, se diferencia desde el primer momento del resto de especies con las que convive, en que es un propietario en potencia; mientras que otras especies transforman el medio mediante y se caracterizan por la puesta en ejercicio de sus metabolismos, el metabolismo de Robinson tiene algo especial, como si estuviese creado por un ser divino, su metabolismo le permite hacerse propietario con la transformación del medio. Por ejemplo, si muerde una fruta con el fin de obtener alimento, no es simplemente alimento, es un “bien de consumo”<sup>33</sup>, si descubre un solar donde plantar lechugas, no es simplemente un solar, es un “bien de capital”<sup>34</sup>; es decir,

---

<sup>32</sup> Nos referimos con “fundamentalismo” a fanatismo respecto a los fundamentos, a una sacralización de los fundamentos de una teoría que pasan a ser entendidos y aplicados de una forma dogmática.

<sup>33</sup> Lo que el individuo puede emplear directamente para su supervivencia.

<sup>34</sup> Lo que el individuo puede emplear para producir, tras su trabajo, bienes de consumo.

siguiendo la argumentación de Rothbard; quien afirma que “Crusoe debe producir antes de poder consumir. Sólo respetando esta secuencia le es posible el consumo. En este proceso de producción, de transformación, el hombre moldea y modifica el entorno natural para sus propios fines, en lugar de verse simplemente determinado, como los animales, por este entorno”<sup>35</sup>; si las abejas producen infraestructuras de cría y almacenamiento (panales) eso no son “bienes de capital”, ni la miel producida “bien de consumo”, pero si fuese Crusoe quien construyese panales y produjese miel, sí que serían “bienes de capital” y “bien de consumo” respectivamente. La justificación de esta exclusividad para Rothbard está en su fundamentalismo, está en dar por sentado que el hombre es animal racional o, para remarcar más la supuesta diferencia, ser racional.

Pienso que no debemos dejar de lado esta categoría exclusiva de propietario basada en la racionalidad, ya que es la aplicación del dualismo cartesiano<sup>36</sup> a la ideología capitalista, la cualidad de la racionalidad es la que permite al ser humano el lujo de poder ser propietario de todo cuanto le rodea, incluido el resto de las especies que pueblan la Tierra, es decir, el ser humano puede hacerse propietario de una finca, de una piedra o de un perro. A pesar de estar fuera del tema de nuestro trabajo, me veo obligado a remarcar que la crítica a la asimilación de esta fundamentación, es clave para modificar la relación que actualmente tenemos con el medio y otros seres, ya que actualmente tenemos interiorizada esta relación de propietario a propiedad con el medio, de racional a irracional, de dominante a dominado; dándola por obvia o, como diría Rothbard, por ley de la naturaleza.

La relación que Robinson tiene con el medio, enfrentándose a este mediante el uso, o no uso, de su razón; el hecho de esta disyuntiva, es lo que es tomado como prueba de la libertad inherente a nuestra especie, libertad en el sentido de libre albedrío, de ejercicio de la voluntad. Para entender el concepto de libertad humana rothbardiano recurriremos a la siguiente cita: “el hombre es libre para aceptar los valores y para elegir sus acciones. Pero esto no significa, en modo alguno, que pueda violar impunemente las leyes naturales, que pueda, por ejemplo, cruzar el océano de un brinco. En una palabra, cuando decimos que “el hombre no es libre para cruzar el océano de un salto”, no estamos analizando su falta de libertad, sino su falta de poder para cruzar los mares,

---

<sup>35</sup> Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p.61

<sup>36</sup> Distinción entre sustancia pensante y sustancia extensa (alma y cuerpo) que podemos encontrar en su *Discurso del Método*.

dadas las leyes naturales y la naturaleza del mundo”<sup>37</sup> Por tanto la libertad individual es una libertad de acción, de elección entre las posibles acciones que un ser humano puede llevar a cabo, no una libertad de elección de poderes o atributos, ya que como vimos, estos vienen determinados por la “naturaleza humana”.

Finalmente, de lo explicado tenemos que deducir, que nuestro peculiar Crusoe, no puede elegir ser propietario o no serlo, ya que por su naturaleza ha de serlo. Como vemos, el fundamentalismo de la “naturaleza humana” convierte en un inconsecuente de su naturaleza (o en un ser humano al que quedan pocas horas de vida), a todo Robinson que diga no ser propietario de nada, ya que desde el momento en el que, por ejemplo, el oxígeno del aire es intercambiado por sus bronquios, ese preciado gas para la supervivencia humana, es un bien de consumo propiedad de dicho Crusoe, quiera o no.

### **2.2.1 La sociedad libre**

¿Qué ocurre cuando, siguiendo la mitología robinsoniana, nuestro protagonista se encuentra con otros individuos? En la explicación de la teoría de la libertad, el punto más importante a resolver es el del ser humano como animal social, ya que su libertad de acción se ve enfrentada y condicionada por la libertad de acción de terceros. Es entonces cuando entra en juego otro de los pilares de la estructura capitalista: el intercambio como resultado de la división del trabajo. Expliquemos esto, estos autores dan cuenta, dentro de las capacidades humanas, la de la especialización; como el ser humano se desarrolla en sociedad, puede desempeñar una determinada tarea de forma óptima, siempre que dedique un tiempo en exclusiva a llevar a cabo esa determinada tarea. Esta posibilidad de dedicación especializada es posible siempre que el especialista en cuestión tenga otras necesidades cubiertas por otros especialistas (teoría clásica en economía, remarcada por Adam Smith en su *Riqueza de las Naciones*<sup>38</sup>), así el carpintero puede dedicar gran parte de su tiempo a fabricar muebles de calidad mediante la práctica y la dedicación, siempre que haya otros especialistas que le proporcionen alimento, por ejemplo.

---

<sup>37</sup> Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p.65

<sup>38</sup> Smith, A., *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, (1776), Libro I, capítulos 2 y 3, Traducción de José Alonso Ortiz en Compilación: compilador desconocido, *Lecturas de Economía Política*, Editorial, lugar y fecha desconocidos.

Es esta capacidad de especializarse, junto con el intercambio de bienes, lo que se conoce como “división del trabajo”; y es la división del trabajo, un pilar que, junto a la idea de libertad individual, justifica el “mercado libre”. Es decir, la apología del “mercado libre” se hace en virtud de que para que la libertad individual no se vea coaccionada, y la división del trabajo sea efectiva (esto es, que el carpintero pueda colocar sus productos, y el especialista agricultor proporcione alimentos al carpintero), tiene que existir un mercado de intercambios voluntarios que no se vea coaccionado por ningún valor externo al propio mercado; es la idea de que la confluencia de intereses no coaccionados hace que los intereses de cada individuo puedan ser satisfechos. Para Rothbard, “en los mercados libres de intercambio voluntario, el “fuerte” no devora ni aplasta al “débil”, en contra de una muy difundida opinión sobre la naturaleza de la economía de libre mercado. Ocurre justamente lo contrario, que es precisamente en el mercado libre donde los débiles cosechan las ventajas de la productividad, porque a los fuertes les resulta beneficioso hacer intercambios con ellos”<sup>39</sup> Esta concepción presupone unas capacidades por parte del individuo, principalmente presupone o requiere del individuo la capacidad de autocontrol, recurso que ya hace Stuart Mill en *Sobre la libertad*, cuando apela a la noción de *selfcontrol*<sup>40</sup> para que el liberalismo funcione. No hay que olvidar que el libre mercado, del mismo modo que la ideología liberal, permite pero no obliga (ya que si obligase ya no sería liberal), es decir, te permite cobrar un precio por tus bienes o servicios, pero no te obliga a hacerlo; de este modo la teoría de la libertad rothbardiana se protege de acusaciones del tipo de que si al agricultor no le interesa vender su producto, por ejemplo porque el carpintero no tiene bienes con los que comerciar y no puede pagar su comida, no es culpa de la ideología de libre mercado que el agricultor se niegue a alimentar al carpintero, sino de la voluntad individual de las partes implicadas, no es el libre mercado el que prohíbe regalar alimento al carpintero, sino el agricultor.

Continuando con la apología del libre mercado, Rothbar hace alusión a otro clásico, la movilidad dentro del sistema libre que se deduce de este libre mercado, es decir, que sus participantes pueden pasar de trabajadores a productores mediante la suerte o el ahorro, siempre haciendo uso de su ineludible y libre voluntad. Otra de las virtudes clásicas es

---

<sup>39</sup> Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, pp.69-70

<sup>40</sup> “El que escoge por sí mismo su plan, emplea todas sus facultades, [...] y cuando ha decidido, la firmeza y el autodomínio (self-control) para sostener su deliberada decisión” en Mill, J. S., *Sobre la libertad*, A.E., Madrid, 2009, p.131

la imposibilidad de la esclavitud dentro de este sistema (siempre que de la categoría predilecta se trate, en este caso, todos los seres humanos por ser racionales), ya que el trabajo de una persona puede enajenarse (esto es, que puede ser intercambiado por otros bienes o servicios), pero no su voluntad, ya que puede renunciar a los acuerdos, en virtud de las circunstancias, al ser reconocida su libertad. También en esta sociedad no se puede distribuir la propiedad de forma coactiva (crítica al “comunismo real”), ya que esto impediría al individuo ejercer su libertad de poseer, que, como explicamos, le viene dada supuestamente por su naturaleza, una vez más, racional. Si todas estas deducciones son llevadas a la práctica de forma consecuente, Rothbard considera que llevaría a una sociedad que “podría definírsela como “sociedad libre” o sociedad “de la libertad pura””<sup>41</sup>, considerando por tanto que es posible llegar a una suerte de civilización, sin prescindir de nuestra libertad, es decir, lo opuesto a Hobbes, quien afirma en el *Leviatán*, que para evitar el constante estado de guerra en el que el hombre vive en un estado de naturaleza (esto es, sin coacción), es preciso ponerse de acuerdo en una suerte de contrato social para limitar esta supuesta tendencia natural del hombre<sup>42</sup> Lo curioso es que la antropología que Rothbard presupone no es muy distante de la de Hobbes, ya que sí que comprende la agresión como una tendencia humana, pero su utopía entiende la agresión como una violación de la propiedad individual y, por tanto, es catalogada de injusticia. En ese caso hay que dar un paso más, el de universalizar su teoría de la libertad para que todos entiendan que una agresión es una injusticia respecto al derecho natural a la propiedad.

### **2.2.2 ¿Cómo conducir la libertad? La apelación a la propiedad**

A partir de estas nociones que hemos ido explicando hasta llegar a la sociedad libre de Rothbard, el mismo autor nos va a plantear determinadas cuestiones que determinan cómo llevar a la práctica una sociedad, con los problemas que en esta surgen y van a surgir, si tenemos en cuenta su sacralización de la libertad individual consolidada mediante la ineludible propiedad privada, ya sea de sí mismo o de lo que se modifica o produce. Con el fin de no alargarnos en este apartado, trataré de resumir las soluciones que Rothbard da a los problemas planteados:

---

<sup>41</sup> Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p.76

<sup>42</sup> Hobbes, T., *Del ciudadano y Leviatán*, Tecnos, Madrid, 2010

### 2.2.2.1 Propiedad y agresión

Ante las posibles alternativas que presenta cómo tratar la propiedad, que antes hemos categorizado de inherente a la naturaleza humana, Rothbard propone que la opción más acertada tiene que ser la que más se asemeja a esta naturaleza, es decir, establecer una regla en virtud de la cual, cada ser humano es plenamente propietario de sí mismo y de sus posesiones (legitimadas de la forma robinsoniana anteriormente explicada). La fundamentación en favor de esta opción es clara, ya que si el objetivo de Rothbard es la sociedad libertaria, que otros seres humanos tengan la legítima propiedad de parte o la totalidad de los cuerpos de los individuos implica una restricción clara de las libertades individuales, ya que, por ejemplo, un individuo tendría que tener una especie de permiso o visto bueno del propietario legítimo de la parte de su propio cuerpo que no le corresponde. Sirven de ejemplos antilibertarios de propiedad ajena del cuerpo por parte del Estado: la ilegalización de ciertas drogas, de la prostitución, obligación de emplear ciertos sistemas de seguridad individuales como el casco, o el eufemismo del suicidio: la eutanasia.

De esta regla deducimos que cada individuo es propietario de su cuerpo, y es esta la norma que tenemos que tener en cuenta a la hora de saber cómo administrar la justicia cuando se producen agresiones entre individuos, ya que las agresiones las entendemos como perturbación de la integridad corporal de un individuo (siendo esta propiedad de dicho individuo). Una agresión por tanto implica vulnerar la naturaleza del ser humano, vulnera la posibilidad de elegir libremente una conducta por parte del individuo, “el agresor introduce el factor de la violencia para entorpecer el curso natural en el que el hombre asume libremente ideas y valores y basa en ellos sus acciones”<sup>43</sup>

Hemos de añadir que la agresión puede llevarnos a adquirir propiedad privada, por ejemplo, si mediante la agresión estamos restringiendo libertad, es porque estamos expropiando la propiedad originaria que el individuo poseedor estaba utilizando libremente. Esta forma de adquirir propiedad es evidentemente ilegítima para estos autores, ya que implica la violación de la libertad y de la propiedad ajena como hemos visto. Es importante remarcar por tanto que la forma legítima de adquirir propiedad es la producción, y la ilegítima la expropiación, entendida esta segunda como un delito.

---

<sup>43</sup> Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, pp.83-84

### **2.2.2.2 Delincuencia**

Teniendo en cuenta el apartado anterior, ya podemos hablar del concepto de delincuencia, definiéndose al delincuente “como el individuo que ataca a una persona o a la propiedad producida por ella. Es delincuente todo aquel que ejerce violencia contra otros individuos o contra sus propiedades”<sup>44</sup> Y por supuesto, no se libran de considerarse delincuentes todos aquellos que emplean medios políticos para adquirir propiedades, ya que no las han producido sino que las han expropiado. Deducimos entonces que una teoría acerca de la justicia y de cómo ejecutarla tendrá que tener en cuenta esta legitimación de la propiedad para resolver conflictos en los que se haya producido delincuencia. El anarco-pacifismo de Gandhi o Tolstoi abogaría por no recurrir a la violencia en el caso de que se produjesen estas agresiones delictivas, recurriendo a otros métodos de persuasión como la argumentación; pero la teoría de la justicia de Rothbard tiene una influencia más estadounidense y, como veremos, el “ojo por ojo” es uno de los pilares fundamentales de esta teoría que más bien podríamos englobar bajo el nombre de “teoría de la venganza o de la propiedad vengada”

El concepto de delincuencia pues, gira aquí en torno a la justicia o injusticia de la propiedad, reduciendo incluso el conflicto de la tradición utilitarista entre propiedad pública y propiedad privada a un conflicto entre propiedad legítima y propiedad ilegítima, de justicia e injusticia, ya que los únicos propietarios legítimos son los privados. Si tenemos en cuenta esta concepción de la justicia, tendremos títulos de propiedad de origen delictivo que han de ser devueltos al propietario legítimo o sus herederos, de no poder ser devueltos estos títulos, recurrimos al “ojo por ojo” para devolver una compensación equivalente a la propiedad de origen delictivo. Esto nos abre una puerta hacia todo un mundo de incertidumbre, ¿cómo saber la equivalencia de un delito en represalias o castigo? Hablaremos de este problema en los dos siguientes apartados.

### **2.2.2.3 Defensa propia**

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.89

En este apartado nuestro comentado autor delimita el supuesto uso legítimo de la violencia, esto significa qué puede hacer un individuo a fin de conservar sus propiedades frente a posibles, inminentes o actuales agresiones hacia las mismas. La violencia entonces puede emplearse como método de defensa propia ante la inminencia o actualidad de agresiones violentas, no ante cualquier daño. Uno de los problemas que pueden surgir de este principio es cómo encontrar la justa medida de cuál es la cantidad de violencia apropiada para emplear como defensa, ya que a simple vista no parece muy justo endiñar un balazo al que nos brinda una mirada amenazante o quien “toma prestada” una botella en una licorería sin permiso. El problema sigue sin estar tan claro aún si tenemos en cuenta casos menos flagrantes como un atraco a punta de pistola, en cuyo caso, ¿cómo saber si el atracador tiene la intención real de usar su arma? o, ¿cómo saber si es justo eliminar a un potencial agresor mediante el mismo modo con el que él nos iba a agredir?

La solución que da Rothbard a estos problemas tiene su base en que la agresión defensiva o vengativa tiene que tener un valor idéntico, y tiene que ser una propiedad de un rango igual o similar, esto es, no podemos violar la propiedad de sí mismos a un delincuente por haber violado una propiedad por ejemplo, de alimentación; sólo si un hombre arrebató a otro una parte de su autoposesión o del ámbito de sus propiedades físicas, pierde hasta ese mismo límite, los derechos sobre sí mismo. Añadir a esto que la teoría libertaria permite al agredido la posibilidad de no clamar venganza hacia su agresor, es decir, una policía libertaria (privada, por supuesto) no detendría a un agresor que mata en mitad de la calle a un sujeto cuyos herederos no deseen que la violada propiedad del sujeto asesinado sea vengada; ya que no hay un Estado que determine la matanza humana como un acto inmoral en sí.

Finalmente, de esta teoría de la defensa mediante violencia se justifican diversas acciones y consecuencias: la primera es la libertad de poseer armas por los individuos, ya que en cualquier momento pueden legítimamente utilizarlas en la defensa de una muerte inminente a manos de un posible agresor, o pueden emplearlas para cualquier otra cosa lícita, esto es, que no restrinja libertades ni viole propiedades. Otra consecuencia es que no puede haber un servicio militar obligatorio, ya que choca con la propiedad de sí mismo del sujeto, al ser obligado a realizar ese servicio (a parte la institución militar no tiene sentido en un mundo libertario, ya que no hay Estado, ni

Estados, ni por tanto la defensa de esa institución tiene cabida en una sociedad así). Por este mismo principio tampoco sería lícito el llamamiento a participar en un jurado popular. Y otra consecuencia de importancia sería la necesidad de generar toda una nueva ola de mercados libres de valores donde poner precio a todo aquello que genere un conflicto, desde mercados donde se determinase el valor de cualquier miembro amputado, el precio de la hora como miembro de jurado popular voluntario, el precio de subcontratar un juicio con el que resolver un delito de violación de la propiedad (dicho sea de paso, el único delito posible en una sociedad libertaria como la de Rothbard), etc.

#### **2.2.2.4 Castigo**

Sobre el castigo, básicamente se trata de establecer el límite de la defensa, el cual se ve determinado por una venganza equitativa. Es decir, basándonos en una regla de proporcionalidad en cuya base se encuentra, como no podía ser de otra manera, la propiedad; tenemos una forma de determinar el castigo correspondiente no al malhechor sino al violador de la propiedad (ya que al solo existir como delitos, los de violación de la propiedad, no podemos hablar de que un delincuente sea malhechor, ya que no hay forma de concretar el bien y el mal en una sociedad libertaria por si mismos, sino solamente en torno a la violación de los derechos de propiedad) Por tanto, la regla de la proporcionalidad nos diría hasta cuánta propiedad tenemos derecho a ver compensada cuando la nuestra ha sido violada. Por ejemplo, si alguien es asesinado tendría derecho a quitar, como máximo, la propiedad de la vida del asesino, pero no la vida del asesino y la de sus familiares, y esto sería solo un derecho, no una obligación, ya que en un juicio contratado por los herederos del asesinado se dictaminaría culpable al asesino y se prescribiría cuál es la pena máxima que se le puede aplicar legalmente, quedando a libre disposición de los herederos la decisión de en qué grado aplicar el castigo, existiendo incluso la posibilidad del perdón. No obstante, conociendo a nuestra especie como perteneciente a la misma, me atrevo a adivinar que pocos individuos, de mentalidad pareja a la de Jesucristo, pondrían en práctica esta última posibilidad.

Ante la duda sobre si la gente podría tomarse la justicia por su mano la respuesta es afirmativa, y recurriremos directamente a Rothbard para explicar por qué y cómo: “por la sencilla razón de que todos los derechos de castigo se derivan del derecho de autodefensa de la víctima. No obstante, en la sociedad libertaria de libre mercado, a la

víctima le resulta en general más cómodo encomendar esta tarea a la policía y a los tribunales<sup>45</sup>, dicho sea de paso, privados ambos.

El problema de base vuelve a ser una vez más cómo determinar la regla de la proporcionalidad. La respuesta la tiene, una vez más, la propiedad cotizando en un mercado libre; un delito implica el derecho a la retribución de lo violado más gastos de juicios, defensa, policía... pero la retribución de forma física puede no interesar o no ser posible (por ejemplo a alguien al que amputan un brazo puede resultarle desagradable amputar un brazo al agresor, o no poder llevarlo a cabo por falta de extremidades), es entonces cuando entra en juego el mercado libre donde se determine el precio de los castigos por su cotización en este. Por tanto, el agresor de nuestro anterior ejemplo puede tener suerte si la demanda de brazos es baja, o verse arruinado si había una oleada de brazos amputados justo por las fechas en las que se cometió la violación.

#### **2.2.2.5 Derechos de los niños**

Antes de entrar de lleno en este apartado hemos de aclarar que las conclusiones a las que se llega en esta utopía libertaria no tienen en cuenta ningún supuesto moral, simplemente se deduce una legalidad teniendo en cuenta dos supuestos principalmente: el primero atiende a la sacralización de la propiedad privada que hemos venido viendo a lo largo de este trabajo; el segundo corresponde a la idea que se tiene en la tradición liberal de que los niños, al no disponer de una capacidad de ejercicio de su libertad de forma responsable o consecuente, son tutelados por adultos que, por lo general, suelen ser los padres, este segundo supuesto se une con el primero en la teoría de la libertad de Rothbard, lo que significa que los niños son propiedades de sus tutores, por lo que pueden hacer con ellos bastantes más cosas de lo que se permite en un Estado tradicional. El único límite que diferencia a los niños de cualquier otra propiedad es que son en potencia seres humanos libres y propietarios, cualquier cosa que impida que en un futuro se puedan ejercer las facultades de su naturaleza, serán consideradas como delito.

De estos dos principios, en una sociedad libertaria existe el derecho de poder llevar a cabo prácticas que ciertos sectores catalogarían de inmorales, tales como: el derecho al

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p.138

aborto, derecho a dejar morir al niño por no ser alimentado, derecho a no escolarizar, o derecho al abandono. Por otro lado, el paso a la edad adulta, en la que el sujeto adquiere todos los derechos que una sociedad libertaria permite otorgar, tiene una barrera que no se delimita de forma categórica o como resultado de criterios arbitrarios, es decir, aquí uno no pasa a ser adulto a los 18 o 21 años, sino que pasa a ser adulto cuando demuestre, mediante sus acciones (irse de casa y vivir con sus propios medios, por ejemplo), que tiene capacidades de adulto.

Finalmente, como solución quimérica para que las supuestas atrocidades morales mencionadas en el párrafo anterior no sean frecuentes en una sociedad libertaria, se nos brinda una propuesta que, a primera vista, puede parecernos una atrocidad moral aún mayor que las mencionadas: el florecimiento de un mercado libre de niños, el cual, en palabras de Rothbard, “una mirada más atenta descubre que este mercado posee un humanismo más elevado”<sup>46</sup>, especialmente si lo comparamos con los existentes mercados de niños monopolizado por el Estado, siendo este quién decide quién tiene o no tiene el derecho a tutelar niños en base a criterios morales, generando graves injusticias a la hora de retirar y otorgar tutelas. Rothbard defiende la humanidad de este mercado de la siguiente forma: “si se permitiera el mercado libre de niños, se eliminaría este desequilibrio y se llevaría a cabo una transferencia de bebés y de niños desde padres que no los quieren o no los cuidan a padres que desean ardientemente tenerlos. Todos los implicados: los padres biológicos, los niños y los padres adoptivos que los compran saldrían ganando en este tipo de sociedad”<sup>47</sup> A este respecto estamos de acuerdo en la crítica a la forma de actuar del Estado, quien como si tuviese la verdad revelada acerca de lo que son unos buenos padres y una buena educación, determina conclusiones que, en innumerables ocasiones, son traumáticas tanto para potenciales adoptantes y potenciales adoptados; pero no podemos estar de acuerdo con Rothbard en que en este tipo de sociedades se vaya a situar a niños desgraciados con padres benévolos necesariamente, basta imaginar la posibilidad de unos padres que compren unos cuantos niños como mano de obra para su pequeña o mediana empresa, para ver que no necesariamente un libre mercado de niños deja a muchos niños en óptimas condiciones de forma necesaria.

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.155

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.155

### **2.2.2.6 Derechos humanos**

Si la tradición de Occidente nos enseña a considerar, al menos en la teoría, sagrados los Derechos Humanos, la bola de demolición rothbardiana vuelve en su movimiento pendular para arremeter contra tantos esfuerzos por solventar el problema de la fundamentación de estos Derechos. Sostiene entonces que los derechos humanos reales son aquellos que son, o pueden traducirse en, derechos de propiedad, ya que según él, el ser humano es el único ser al que puede atribuírsele propiedad (discutible si, partiendo de una concepción lockeana, tenemos en cuenta que el cuerpo es una propiedad del sujeto que lo posee, o que todo aquello transformado por un sujeto pasa a ser de su propiedad). El resto de Derechos Humanos, los que no pueden traducirse en términos de propiedad, “se tornan vagos e incluso contradictorios y empujan a los liberales a debilitarlos y situarlos del lado del “interés público” o del “bien común””<sup>48</sup> (recordemos que para los anarco-capitalistas el “bien común” atiende a criterios arbitrarios que bien podrían ser muy distintos en cada momento histórico o situación)

### **2.2.2.7 Acuerdos y contratos**

Respecto a los contratos, nos referimos a los que son un ejercicio de la libre voluntad, por tanto siempre se puede cancelar un contrato en cualquier momento, a excepción de que el incumplimiento de este implique robo o violación de la propiedad, cuando esto suceda, recurriremos a la regla de la compensación de la que hemos hablado.

A la hora de cerrar un acuerdo o contrato, hemos de tener en cuenta los derechos inherentes a cada individuo humano, estos son aquellos derechos que pueden traducirse en términos de propiedad, especialmente el derecho al libre ejercicio de la libertad. Así, tenemos que tener en cuenta que en un contrato no pueden aparecer cláusulas en las que se renuncie a derechos de propiedad de forma definitiva (podremos acordar que alguien haga un uso concreto de nuestra propiedad como es el cuerpo, pero no podremos poner en dicho contrato que la propiedad pasa a ser del beneficiario). El incumplimiento de un contrato en el que, mediante el uso de la libertad individual, una de las partes decide no seguir, o no terminar de cumplirlo, no se puede considerar esto como un delito de

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.166

incumplimiento, ya que entraríamos en un caso de impedimento de ejercicio de libertades, lo cual sí es delito en una sociedad libertaria.

#### **2.2.2.8 Jerarquías interpersonales**

Considero de interés analizar el apartado en el que se plantea qué hacer con las situaciones en las que se deduce, en una sociedad habitual, que hay que establecer jerarquías entre sujetos en base a su utilidad, su raza, su poder económico, su profesión... nos referimos a situaciones que podemos denominar de “bote salvavidas” en clara alusión a los ejercicios en los que se plantea teóricamente quién debe ser salvado en una situación de inminente naufragio. Evidentemente situaciones como las de este ejercicio no suelen darse tal cual en la vida cotidiana, pero sí que en situaciones similares, ya sea de la cotidianidad o del panorama político internacional, podemos ver que las decisiones que tomamos vienen influenciadas por altas dosis de tribalismo: desde occidentales que sí merecen ser salvados de una enfermedad que tiene a África entre la espada y la pared; muros, murallas y verjas que separan a los elegidos de los malditos; o aforamientos de estamentos sociales cuyas acciones inmorales no merecen ser condenadas.

Volviendo con la metáfora del bote salvavidas, tomar la decisión de quién merece ser salvado, en una sociedad libertaria, no sirve de nada si se hace en base a una supuesta moralidad (“si un hombre ataca a otra persona o a sus propiedades para salvar su vida, tal vez actúe moralmente, o tal vez no. Esta cuestión carece de interés en el presente libro”<sup>49</sup>), aquí lo que cuenta es quién es el propietario del bote o, en ausencia de propietario, quién lo descubrió primero. En el primer caso, el propietario decide ya que el bote es suyo, y nadie puede violar los derechos de propiedad sobre el bote que tiene su legítimo dueño; en el segundo caso, el que primero llega al bote lo modifica, al poner un pie sobre él, se hace su legítimo propietario, a modo de quién cogía una manzana de un árbol sin dueño o se encuentra un corzo en el monte y lo dispara (veremos el problema de los animales en el siguiente punto).

#### **2.2.2.9 Los animales no humanos**

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p.219

A este respecto Rothbard parte de dos pilares, el primero es una equivocación habitual y consiste en interpretar la palabra “derechos” de una forma idéntica al ser aplicada a no humanos, a cuando se aplica a humanos; esto se ve cuando considera las teorías de los derechos de los animales como “la moda de ampliar el concepto de los derechos para abarcar también a los animales. Se afirma, en efecto, que, dado que los animales tienen los mismos plenos derechos que los seres humanos, no se debería permitir matarlos o comerlos”<sup>50</sup> Aclaremos por qué considero estas declaraciones una equivocación: en primer lugar, el concepto “derechos de los animales” es un término que se emplea para referirse a posibles deberes de los humanos para con el resto de animales; en segundo lugar las teorías acerca de los derechos de los animales son reflexiones abiertas, existiendo un amplio abanico de posibilidades sobre cuáles han de ser nuestros deberes para con el resto de seres, desde el respeto hacia la vida mediante nuestro trato hacia la misma, hasta la prohibición de alimentarse de otros animales, pasando por una tolerancia cero hacia el maltrato, las posibilidades están aún sin limitar.

El segundo pilar del que parte Rothbard no es sino otro error, el de presuponer que “al hombre se la ha “dado” –en términos de la ley natural podemos decir que “tiene”- el dominio sobre todas las especies de la tierra”<sup>51</sup>, dogma que es empleado para justificar la ley natural como algo exclusivo de la humanidad. Considero esta suposición un error debido a que si consideramos la ley natural como derivada de la naturaleza, entendiendo esta como los atributos concretos que engloba un ser, existirá una ley natural para la naturaleza humana, pero existirán tantas leyes naturales como seres existan.

En cuanto a su siguiente justificación de la exclusividad humana alegando su racionalidad y su sociabilidad, la cual es empleada para llevar a cabo prácticas como la división del trabajo; nos vemos obligados a alegar (a pesar de que sea un salto muy arriesgado, e incluso inoportuno en un trabajo como este) que la racionalidad quizá no sea un rasgo exclusivo de la especie humana, si entendemos que la racionalidad es el uso de ciertas facultades formalmente lógicas para reaccionar de una forma o de otra a un medio con unos factores dados, concluimos que lo que diferencia en tal caso a la especie humana de otras especies es el grado de racionalidad, pero no la racionalidad como atributo exclusivo. Por ejemplo, mientras nosotros empleamos nuestro grado de

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p.220

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.221

racionalidad para ir de compras, trabajar ocho horas en una cadena de montaje, o criticar al vecino; una manada de elefantes emplea el suyo para realizar expediciones en busca de acuíferos o visitar a sus muertos.

## **2.3 El Estado**

Volvemos pues, a la vertiente anarquista de esta teoría anarco-capitalista, para lo cual vamos a analizar la visión que tiene Rothbard acerca del Estado y por qué lo critica. Como veremos, lo que vamos a analizar es básicamente similar a la crítica que se hace al Estado en las teorías capitalistas analizadas en la primera parte del presente trabajo (Estado como enemigo principal del correcto desarrollo de un capitalismo utópico), la firma de Rothbard, como suele ser habitual, la pone mediante lo extremadamente consecuente que es su crítica al Estado, esto es, que la libertad prima hasta sus últimas consecuencias, llegando a prescindir de otros posibles valores como pueden ser la seguridad o la vida.

### **2.3.1 Naturaleza del Estado**

La definición que se tiene del Estado aquí es clara y atemporal, el Estado es todo aquel grupo de hombres que se hace llamar gobierno y que toma el control, al estilo de un monopolio, de aquellas esferas que controlan y determinan la vida de los individuos que habitan bajo este gobierno. El Estado es visto por tanto, siempre como el enemigo de la libertad, siendo esta el valor que los anarco-capitalistas consideran superior, como hemos ido viendo, respecto a cualquier otro valor del ámbito humano. “Pero, por encima de todo, el monopolio crucial del Estado radica en el control del uso de la violencia: desde la policía y las fuerzas armadas a los tribunales, que son el lugar del poder decisivo último en las discusiones sobre los delitos y contratos. El control de la policía y el Ejército es de singular importancia para reforzar y asegurar todos los restantes poderes del Estado, incluido el más trascendental de todos ellos, el de extraer las rentas de los ciudadanos mediante coacción”<sup>52</sup>

Aquí tenemos el esquema de la argumentación pro-anarquista de Rothbard: el Estado tiene como fin ejercer el control sobre la población, para mantener el control emplea

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p.227

una violencia que legitima mediante el miedo que producen instituciones como la policía y el Ejército; finalmente, para mantener estas instituciones que ejercen lo que supone ser legítima violencia, así como otras instituciones consideradas de interés y necesidad social en sí (sanidad, educación, diputaciones provinciales, festejos populares con tauromaquia...), el Estado necesita de la “colaboración” de sus ciudadanos para costear todo esto mediante contribución o impuestos.

Rothbard sabe perfectamente que el lector, por lo general, va a tener dificultades en entender que los criterios en los que se basa un Estado para delimitar las necesidades sociales son arbitrarios (¿cómo saber si los festejos populares, por ejemplo, son una necesidad social para la que todos los habitantes tenemos que contribuir?). Por ello se va a centrar principalmente (no exclusivamente), en criticar el método o medio por el que el Estado satisface sus supuestas necesidades, no el fin al que destina ese medio: la contribución o impuestos, la cual, en una de sus frases más citadas, define así: “la contribución es, pura y simplemente, un robo, un robo a grande y colosal escala, que ni los más grandes y conocidos delincuentes pueden soñar en igualar. Es una apropiación coactiva de las propiedades de los moradores (o súbditos) del Estado”<sup>53</sup> Teniendo en cuenta lo analizado de la *Ética de la libertad* hasta el momento, nos será fácil entender que la contribución, al no ser voluntaria, es un acto de restricción de libertades y de violación de la propiedad privada; ni que la coacción sea de todos hacia todos, ni que se paguen bajo amenaza de posible coacción (multa u otras penas), no hace de la contribución un acto voluntario. Incluso si hablamos de un Estado democrático, el voto y la decisión de la mayoría no hacen voluntaria la coacción, sino resultado de una tiranía de la mayoría (o de una minoría que se convierte en mayoría técnica dada la escasez de participación); a parte, en las modernas democracias representativas, lo que se lleva a cabo es una delegación de la libre voluntad individual en unos representantes en los que confiamos hasta tal punto, consideramos preparados hasta tal punto, que delegamos en ellos nuestra libertad.

La argumentación no acaba aquí, para que nos quede claro, tras afirmar que el Estado es una organización criminal más efectiva que cualquier otra que haya existido, se le trata de desprestigiar aún más comparándolo con un asaltante o ladrón al uso, dejándolo en peor lugar que este, ya que se dice que “el salteador asume la responsabilidad total, los

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.227

riesgos y peligro y el carácter delictivo de sus actos. No pretende tener cierto derecho a reclamar vuestro dinero ni afirma que lo empleará en vuestro propio beneficio. No. Lo único que pretende es ser ladrón. No acumula desvergüenza suficiente para proclamar que es vuestro protector y que se apodera del dinero de los ciudadanos contra su voluntad sólo para proteger a estos fatuos viajeros que se creen perfectamente capacitados para defenderse por sí mismos o que no saben apreciar su peculiar sistema de protección”<sup>54</sup> Podemos ver que aquí se supone una suerte de engaño por parte del Estado, sin barajar la posibilidad de que el gobierno realmente considere que los valores que defiende son reales, que la ideología estatal se defienda como si fuese análoga a un supuesto plano de realidad de valores. Este supuesto del engaño estatal se ve confirmado cuando se habla de que los ideólogos o intelectuales se ponen al servicio del Estado para justificar este tipo de acciones; del mismo modo que en épocas pasadas se justificaban los actos del Estado mediante la apelación al mandato divino, actualmente se acude a la necesidad, a la optimización, a la eficiencia, a la adecuación... fundamentando el respaldo a la ideología en la voluntad de la mayoría para pagar impuestos, combatir sin excesivas quejas en las guerras del Estado, u obedecer las normas y decretos estatales.

### **2.3.2 Moralidad de nuestras relaciones con el Estado**

De lo comentado en el anterior apartado, junto con lo ya dicho sobre la legitimidad de la propiedad, se deduce que la institución del Estado no tiene ningún derecho legítimo a la propiedad, ya que no adquiere la propiedad de otra forma que no sea la coacción, la expropiación. Por tanto, no será ni inmoral ni injusto para Rothbard negarse a pagar impuestos, rechazar órdenes por parte del Estado, ni adueñarse de sus supuestamente injustamente adquiridas propiedades. Podemos, por tener una relación con el Estado de víctima a criminal, siempre reclamar nuestros derechos de propiedad y nuestra libertad. Quitarle propiedades al Estado es una acción que tiene el mismo rango moral que colonizar un recurso que se encuentra en la naturaleza y del que aún nadie tiene el título de propiedad, el rango moral de la colonización para Rothbard era bueno, ya que se justificaba mediante ese peculiar iusnaturalismo lockeano. Pero podemos reinterpretar un acto de colonización, catalogándolo de un rango moral negativo si tenemos en cuenta

---

<sup>54</sup> Lysander Spooner, *No Treason: The constitution of no authority* (James J. Martin, ed., Ralph Myles: Colorado Springs, 1973) p.19 en *Ibíd.*, p.233

perspectivas como la ecologista, algunas religiosas, o desde un liberalismo ampliado más allá del ser humano del que hablaremos en la conclusión de este trabajo.

Para terminar de entender la criminalización del Estado que hace Rothbard, recurriré a un caso que el mismo autor menciona y que nos es muy familiar en estos tiempos: la Deuda Pública. Los modernos Estados en los que habitamos se entienden a sí mismos como una entidad privada más, acarreando deudas con otras entidades y estando pendiente su devolución con intereses, el problema es que el Estado no salda su deuda mediante su dinero o sus propiedades, ya que, como hemos visto, según esta teoría, el Estado no puede tener propiedades adquiridas de forma justa. Es entonces cuando se recurre a un aumento de la coacción sobre los ciudadanos mediante los impuestos y/o a la restricción del gasto público en aquellos considerados bienes para los ciudadanos. La arbitrariedad de criterio que el Estado tiene para justificar su coacción se plasma en que en el saco del “bien común”, entra ahora también el saldar un crédito rápido que el Estado pidió mientras estaba metafóricamente “ebrio”. “El aumento de los impuestos no sólo implica un paralelo aumento de la coacción y de las agresiones contra la propiedad privada, sino que los a primera vista inocentes obligacionistas aparecen bajo una luz muy diferente cuando se descubre que la compra de obligaciones del Estado equivale a una simple inversión en el futuro botín del robo o de la contribución”<sup>55</sup>

### **2.3.3 Relaciones interestatales**

Con esta teoría hemos de partir de la idea de que en un mundo ideal para su utopía, no habría Estados, por lo que no podríamos hablar de relaciones entre diferentes Estados. Esto nos lleva a descubrir la vena antibelicista de nuestro comentado autor, ya que si lo ideal es que no haya Estado, ni, por tanto, Estados, ni relaciones entre estos, la guerra entre naciones es un fenómeno a condenar. Si bien una revolución que reclame los derechos (traducibles a derechos de propiedad), sí es una forma lícita de emplear la violencia, ya que hay un delincuente de la propiedad concreto (siendo este el que roba esos derechos; por ejemplo, si un esclavo reclama su libertad mediante conflictivas revoluciones, sí sería justo); en una guerra entre Estados se tacha de delincuente al Estado enemigo y esto sirve de excusa para hacer que los ciudadanos tengan que costear mediante impuestos una industria que tiene monopolizada el Estado, además, la guerra

---

<sup>55</sup> Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p.255

implica un uso gratuito de la violencia y la agresión a los ciudadanos del Estado al que se ataca, violando así todo tipo de derechos que para Rothbard son derechos de libertad y propiedad<sup>56</sup>. El antibelicismo rothbardiano no es desinteresado por tanto, ya que “el objetivo de los libertarios es confinar a todos los Estados existentes al menor nivel posible de invasión de las personas y las propiedades. Y esto implica, entre otras cosas, el rechazo total de la guerra”<sup>57</sup>

Otra de las vertientes de relaciones internacionales que Rothbard va a rechazar es el imperialismo. Los motivos de su rechazo son similares a los que motivan su rechazo a la guerra, principalmente porque el imperialismo se lleva a cabo mediante guerras de conquista, con lo cual podemos aplicar los mismos principios del rechazo a la guerra; pero además el imperialismo implica el mantenimiento de una burocracia imperialista, si ya el mantenimiento de cualquier burocracia estatal era reprobable dado su coste y su coacción, el mantenimiento de una mucho más compleja, implicaría más coste y más coacción.

## **2.4 Visión rothbardiana de otras teorías liberales**

### **2.4.1 Utilitarismo aplicado al libre mercado**

Podemos resumir la filosofía social utilitarista como aquella que cataloga como buena política a la que consigue el mayor bien para el mayor número de personas, entendiendo a cada persona como individuos a cuantificar en ese mayor número de personas, y el bien como la satisfacción de los deseos de cada una de esas personas. Si juntamos este principio a una economía de libre mercado, tendremos que la mejor forma de satisfacerlo es mediante un mercado libre, de una forma similar a la defensa que hacen los ideólogos capitalistas de este, y que ya hemos visto en la primera parte de este trabajo.

---

<sup>56</sup> “La raíz mítica que capacita al Estado para engordar con la guerra es el bulo de que a través de ella defiende a sus súbditos. La realidad es exactamente todo lo contrario [...] La sociedad se militariza y estataliza, se convierte en rebaño, intenta matar enemigos, desarraigando y reprimiendo toda disidencia respecto al esfuerzo de la guerra oficial, traicionando alegremente la verdad en beneficio de un supuesto bien público” en: Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p.272

<sup>57</sup> Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p.267

Esta ideología suscita varias preguntas que pueden ponerla en jaque: ¿por qué se considera necesariamente mejor un mayor número de personas supuestamente satisfechas? Una mayoría de personas puede desear fumar una cajetilla diaria de cigarrillos y no por eso ser éticamente mejor que los deseos de una minoría que no fuma; ¿por qué cada persona cuenta como uno a sumar en esa lista de “mayor número de personas”? podríamos suponer cualquier otro método de ponderación argumentando en favor suyo y legítimándolo; ¿por qué se considera buena la satisfacción de deseos y no de, por ejemplo, una serie de supuestas necesidades?

La crítica que hace Rothbard al utilitarismo se lleva a cabo apoyándose en dos argumentos: el primero es el de su padre ideológico, Ludwig von Mises, quien es considerado el fundador de la Escuela Austriaca de Economía, quien considera, ante la conclusión utilitarista de que una determinada política lleva a resultados que no son los deseados, esto es, cuando una determinada política es considerada mala política; Mises dirá que sólo desde el punto de vista de quienes quieren alcanzar un determinado objetivo, la llamada mala política no es adecuada como medida para lograrlo, pero que en ningún caso puede considerársela como mala en sí; es decir, volvemos a aquella idea de la Escuela Austriaca que consideraba la incertidumbre como uno de los pilares esenciales del fenómeno humano, sin poder considerar nunca ninguna construcción ideológica como final o últimamente determinante. “Una de las grandes aportaciones de la economía praxeológica es que los economistas han advertido que no conocen ninguna escala de valor salvo las preferencias que cada persona muestra a través de sus acciones concretas [...] Si se admite el análisis de Mises, ¿cómo puede conocer el economista que existen realmente motivos para recomendar diversas medidas políticas, o cómo valorarán los ciudadanos sus consecuencias?”<sup>58</sup> Por lo tanto, el economista se tiene que limitar a describir cadenas efecto-causales, sin emitir juicios de valor ni, por tanto defender ninguna política pública. Este es el segundo argumento que toma Rothbard en contra de la política utilitarista, el de no poder apoyar ninguna política pública por parte del buen economista, lo que implica el eje de nuestro trabajo, la crítica del Estado; toda política que defienda el libre mercado implica directamente una forma de Estado que tome esas decisiones políticas y, como hemos venido viendo, eso es algo de lo que Rothbard está en contra, ya que lo que este fundamenta es una ética cuyo valor dominante es la libertad, pero no habla de hacer política, ya que esto sería una

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.284

contradicción con su ética, afirma que “es preciso desbordar el campo de lo económico y lo utilitarista y establecer una ética objetiva que afirme el valor determinante de la libertad y condene moralmente todas las formas de estatismo”<sup>59</sup>

#### 2.4.2 Libertad negativa (Isaiah Berlin)

Isaiah Berlin, en sus *Dos conceptos de libertad*<sup>60</sup>, establece una diferencia entre lo que llama “libertad negativa”<sup>61</sup> y “libertad positiva”<sup>62</sup>. Defiende la idea de “libertad negativa” como la ausencia de interferencias en la esfera personal o individual, como la no coacción de terceros en la libertad individual de pensamiento y acción; la “libertad positiva” por su lado, hace referencia a las disposiciones internas del individuo, a ser libre de tener que satisfacer los deseos o impulsos que mueven e incitan al sujeto. Sorprendentemente, este segundo concepto de libertad es categóricamente rechazado por Rothbard, afirmando que la verdadera libertad sólo es aquella que Berlin cataloga como “negativa”, ya que la no satisfacción o limitación de deseos es restricción de libertad. He comenzado la frase con el adverbio “sorprendentemente”, cuyo motivo procedo a explicar: no consigo comprender cómo un defensor de la libertad como Rothbard desprecia el concepto berliniano de “libertad positiva”, ya que conseguir dominar impulsos y deseos, cuando se hace mediante un ejercicio de la libre voluntad individual, considero que es una de las muestras más complicadas y valiosas de ejercicio de la libertad. Por ejemplo, cuando alguien deja de fumar, está liberándose de la coacción que el vicio ejerce sobre el individuo, el sujeto así, rompe con la dependencia que restringe su libertad.

Respecto a la “libertad negativa”, el “Bulldozer” rothbardiano arremete contra Berlin no por el concepto en sí, sino por las matizaciones o implicaciones en contra del mismo que deduce Berlin tras ser criticado por su ensayo. Son declaraciones como estas: “el

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p.293

<sup>60</sup> Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*,

[[http://www.terras.edu.ar/biblioteca/10/10FP\\_Berlin\\_Unidad\\_3.pdf](http://www.terras.edu.ar/biblioteca/10/10FP_Berlin_Unidad_3.pdf), [23/08/2014]]

<sup>61</sup> “Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy coaccionado o, quizá, oprimido” en Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, [[http://www.terras.edu.ar/biblioteca/10/10FP\\_Berlin\\_Unidad\\_3.pdf](http://www.terras.edu.ar/biblioteca/10/10FP_Berlin_Unidad_3.pdf), [23/08/2014]] p.5

<sup>62</sup> “El sentido “positivo” de la palabra “libertad” se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean” en Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, [[http://www.terras.edu.ar/biblioteca/10/10FP\\_Berlin\\_Unidad\\_3.pdf](http://www.terras.edu.ar/biblioteca/10/10FP_Berlin_Unidad_3.pdf), [23/08/2014]] p.9

destino de la libertad personal durante el reinado del desenfrenado individualismo económico, situación en la que se hallaba hundida la mayoría explotada, sobre todo en las ciudades: sus hijos eran sacrificados en las minas y las fábricas, mientras los padres vivían en la pobreza, la enfermedad y la ignorancia, una situación en la que el disfrute de los derechos legales por parte de los pobres y los débiles... era una odiosa burla”<sup>63</sup>; las que provocan el rechazo de Rothbard, ¿por qué? la explicación es sencilla, estas declaraciones de Berlin muestran una crítica hacia resultados sociales de una puesta en práctica del liberalismo económico, precisamente siendo esta crítica al liberalismo económico la que autores defensores del capitalismo no comparten, afirmando una lectura opuesta de los hechos. Mientras que lo descrito por Berlin, para Berlin, es resultado de una coacción que se produce en ambientes de liberalismo económico; para Rothbard es el resultado de un ambiente donde la agresión coactiva es llevada a cabo por las intervenciones estatales. Incluso Rothbard viene a estar de acuerdo con la posición de que la industrialización tiende a suavizar las situaciones de pobreza y desigualdades estamentales, posición que se defiende del mismo modo que se defiende actualmente la precariedad laboral en situaciones de crisis, esto es, sacralizando el empleo por sí mismo (puede que sea precario, pero es empleo y “da de comer”)

Tenemos entonces dos defensas del liberalismo que se oponen: por un lado, la de liberales como Berlin, que defienden la no coacción y ven en los sistemas en los que el capitalismo se desarrolla libremente, cómo la coacción individual aumenta al quedar los individuos sujetos a la consecución del éxito monetario, esto es, precariedad laboral, necesidad de esclavitud “voluntaria” para poder sobrevivir, etc. En contraposición tendríamos la visión de liberales como Rothbard, que consideran que el capitalismo no ha sido libre jamás, y, que de llegar a serlo, la coacción se vería enormemente limitada, sin poder haber, por el momento, un sistema que garantice la no coacción mejor que un capitalismo totalmente liberalizado de intervenciones estatales.

### **2.4.3 Anarquía, Estado y utopía de Robert Nozick**

Podemos resumir someramente esta obra de Nozick<sup>64</sup>, ya que no podemos centrarnos demasiado en ella por falta de espacio, diciendo que es una defensa del Estado mínimo

---

<sup>63</sup> Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, pp.XLV-XLVI en Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, pp.296-297

<sup>64</sup> Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1988

limitado a las funciones de protección. Partiendo de una situación natural anarquista de libre mercado, se describe el Estado como emergiendo en virtud de un proceso guiado por una mano invisible que no viola ningún derecho, primero bajo la forma de una gran agencia protectora dominante, luego como un “Estado ultramínimo” y, finalmente, como Estado mínimo. Podemos entender esta teoría como una teoría contractualista basada en un Estado de naturaleza que equivale al objetivo utópico de Rothbard. Una propuesta similar es analizada por Ferry L. Anderson y P. J. Hill, del departamento de Economía de la Montana State University, EE.UU., quienes en su artículo *An American experiment in anarcho-capitalism: the not so wild, wild west*<sup>65</sup>, llevan a cabo un estudio que sostiene que el forjamiento del Estado norteamericano se llevó a cabo a partir de un “estado de naturaleza” anarco-capitalista, el cual es el del “Salvaje Oeste Americano”, donde comenzaron a surgir agencias de protección privadas, a partir de las cuales fue surgiendo el Estado.

Evidentemente, la propuesta del Estado mínimo de Nozick, no deja de ser una propuesta que defiende un concepto de Estado, lo cual por sí solo, basta a Rothbard para criticar la propuesta al ser ya un grado de coacción sobre la libertad y la propiedad. Para Rothbard, además, es harto difícil que el Estado se constituya de una forma tan “pacífica”, dando cuenta de que la historia nos narra que los Estados reales se han forjado mediante la violencia y, en general, la violación de lo que este considera derechos individuales. Por tanto, la crítica de Rothbard se centra en que la concepción del forjamiento de los Estados implicaría una visión demasiado optimista para ser legítimo, y se duda bastante al respecto de que así sea; esto es lo que Rothbard llama “concepción inmaculada del Estado”

El propio Rothbard resume su crítica a Nozick de la siguiente manera: “1) Que ninguno de los Estados actuales ha tenido una concepción inmaculada, sino exactamente todo lo contrario; 2) que, por consiguiente, el único Estado mínimo que tal vez pudiera encontrar justificación es que surgiría tras el establecimiento de un mundo anarquista de mercado libre; 3) que, por ende, y en virtud de su propio razonamiento, Nozick debería convertirse en anarquista y pararse a esperar que actúe la invisible mano nozickiana, y 4) que incluso en el caso de que algún Estado hubiera tenido un origen sin mancha, las

---

<sup>65</sup>Anderson, T. L. & Hill, P. J., *An American experiment in anarcho-capitalism: the not so wild, wild west*, [https://mises.org/journals/jls/3\_1/3\_1\_2.pdf, [23/08/2014]]

falacias de la teoría del contrato social implican que ninguno de los Estados actuales, ni siquiera los mínimos, puede tener justificación”<sup>66</sup>

## 2.5 ¿Cómo llevar a la práctica la utopía de Rothbard?

Rothbard no elabora su utópica *Ética de la libertad* con el fin exclusivo de que comprendamos cómo ha de ser una sociedad que abogue por el valor de la libertad como inherente a la naturaleza humana, ya que además, nos propone una visión práctica al indagar sobre cómo llevar a la práctica su utopía. Para llevar a cabo esta tarea, hemos de tener en cuenta que habría que pasar de las actuales sociedades estatales, a la abolición de todos los Estados, teniendo que ser entonces el libertario, un abolicionista; como vemos, la teoría de Rothbard no es precisamente una propuesta conservadora, sino más bien revolucionaria, ya que propone un cambio desde los pilares de lo político, que determinaría un cambio en todas las esferas de lo social.

El objetivo político supremo de su propuesta, como hemos visto, es la libertad, si esta fundamentaba una ética esencial para el ser humano, tendrá que ser también el objetivo político por excelencia, por encima del bienestar o cualquier otra noción del bien común. La explicación de esto ya ha sido esbozada a lo largo del apartado 2.1, donde explicábamos que la libertad era un principio moral enraizado en la misma naturaleza humana y, por tanto, un sistema político óptimo tiene que velar por este.

Como hemos dicho, el libertario ha de ser abolicionista respecto a los sistemas actuales, ya que si no lo es, si defiende cualquier forma de Estado (ya sea tiránico, comunista, democrático...), está defendiendo alguna forma de invasión en la libertad, y no es consecuente con su defensa originaria. El libertario ha de defender el objetivo de la libertad e intentar alcanzarlo por cualquier método, siempre que este método no implique invasión en la libertad, ya que se vería de nuevo envuelto en una contradicción. Por ejemplo, si el libertario en un sistema actual defiende bajar los impuestos dado que estos suponen coacción al individuo, puede que para que su propuesta sea viable tenga que aumentar la deuda pública de su Estado, sustituyendo así una forma de coacción por otras. Resumimos a este respecto, que la estrategia política de tránsito hacia el libertarismo ha de tener en cuenta la libertad como objetivo supremo

---

<sup>66</sup> *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p.316

y que se debe aprovechar toda oportunidad de reducción de poderes del Estado, o impedir toda posibilidad de este de aumento de los mismos, siempre teniendo en cuenta que no se puede practicar la coacción en el proceso.

Otro de los pilares clave, del mismo modo que lo era en teorías liberales clásicas como la de Stuart Mill, es la educación, para la cual Rothbard propone una serie de libertarios dedicados a esta tarea de hacer que los ciudadanos comprendan e interioricen los principios libertarios, consiguiendo así en un futuro, que estos ciudadanos defiendan todo aquello que tenga relación con el aumento de la libertad, “debe crearse un activo y autoconsciente movimiento libertario”<sup>67</sup> Este movimiento comenzaría como prácticamente todo movimiento revolucionario, con un pequeño grupo de personas que va difundiendo su postura y ganando conversos y partidarios de la ideología revolucionaria.

Pero puede que todo esto no sea tan necesario como puede parecer para que se produzca una transición, las dos propuestas anteriores parecen efectivas, pero tenemos que atender a que normalmente, los ciudadanos no pretenden cambiar el sistema en el que viven de hecho, mientras en este se mantengan aceptablemente cómodos, incluso los pocos interesados en analizar en profundidad los problemas de su sistema, lo conciben como una discusión de salón o de academia, que poco afecta en definitiva a su cotidianeidad; por tanto, esa discusión de salón no es suficiente para pasar a la acción, para llevar a la práctica el más mínimo cambio en sus costumbres. Pero, de hecho, los sistemas sociales cambian, ¿por qué cambia el mundo entonces? Uno de los factores es ese escaso número de críticos del sistema que, mediante su acción hacen ver las posibilidades de cambio; pero otro factor, mucho más efectivo que el anterior para la especie humana, es el colapso del sistema existente. Respecto a los sistemas actuales, híbridos de coacción estatal y libertades individuales, el colapso puede venir, según Rothbard, mediante una crisis económica o recesión insalvable, afirma que “la intervención del Estado ha podido llevar a cabo sus depredaciones sin provocar evidentes crisis y trastornos porque la industrialización cuasi-*laissez-faire* del siglo XIX había creado un gran colchón amortiguador frente a aquellas depredaciones. El gobierno podía imponer contribuciones o inflación al sistema sin cosechar, al parecer, malos frutos. Pero hoy en día el estatalismo ha llegado tan lejos y se ha mantenido durante tan

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p.355

largo tiempo en el poder que el colchón –o su espesor- está tocando el límite de sus posibilidades”<sup>68</sup> Hemos de aclarar que la obra citada está escrita tras la crisis del petróleo de los años 70, por lo que Rothbard se refiere a la cincuentena de años previos a dicha crisis; podemos ver que prácticamente medio siglo más tarde nos encontramos también en una situación de crisis económica, la cual podría interpretarse también (como vimos que hacen discípulos y divulgadores de la Escuela Austriaca de Economía) como una crisis de los sistemas estatales, donde el abastecer las instituciones y servicios que los Estados proporcionan, se hace económicamente insostenible. El augurio de estos autores consiste en suponer que la salida inevitable a este tipo de situaciones es la vía libertaria, esto es, la abolición del Estado, ya que el gobierno pasa a figurar como principal culpable.

Finalmente, el alegato que hace Rothbard en esta cita: “es ya hora de que se reconozca que el prohibicionismo en estas áreas que conciernen a la moralidad personal es tan totalmente injusto e ineficaz como lo fue en el ámbito de las bebidas alcohólicas”<sup>69</sup>, podemos apreciar como indirectamente se alega a que las tendencias naturales del ser humano no pueden ser reprimidas, sean cuales sean estas; lo que nos remite al inicio de la obra, donde se apelaba a la naturaleza humana para limitar la coacción. Del mismo modo que la empresa social que se ha empeñado en demonizar aquellas tendencias corporales naturales, como pueden ser las relacionadas con la sexualidad, ha sido la empresa de menor éxito de la historia de la humanidad; la empresa social del contrato social, intuyen los libertarios como Rothbard, va a ser la segunda empresa social de menor éxito de la historia de la humanidad.

### **3. Conclusiones**

El objetivo de nuestra exposición era, principalmente, no convencer al lector de que las propuestas anarco-capitalistas encierran la solución definitiva a los problemas sociales de la humanidad; el objetivo no es hacer que compartamos las doctrinas capitalistas, sino, primeramente, nuestro objetivo inicial ha sido hacer un ejercicio de comprensión de la ideología que aparenta dominar el panorama social en la actualidad, la ideología capitalista; esto nos ha llevado involuntariamente a dar cuenta

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.362

<sup>69</sup> *Ibid.*, p.366

de que los abanderados defensores del capitalismo no suelen tener en cuenta las últimas consecuencias de llevar a la práctica su ideología, ya que es difícil hacer ver al defensor del capitalismo habitual, que para ser consecuente debería defender la anarquía entendida como abolición de las instituciones estatales. Si algo hemos aprendido del anarco-capitalismo a lo largo de este trabajo es que debemos reflexionar acerca de la libertad antes de demandarla, debemos cuestionar si realmente queremos libertad en nuestras vidas, en qué grado la queremos, o a qué precio la queremos; ya que una libertad total implicaría la renuncia a seguridades como las que nos ofrece un Estado de bienestar. ¿Ha de ser, por tanto, la libertad el objetivo supremo en la fundamentación de una ética? La consecución de una libertad total haría al individuo humano libre, sí, pero ¿preferimos la libertad por encima de otros valores como la seguridad o la comodidad? ¿Está el individuo humano, dado el variable grado de dependencia que este tiene de sus semejantes y del medio en el que habita a lo largo de su vida, preparado para afrontar una libertad real, le conviene realmente no ser coaccionado por sus semejantes y su medio ambiente?

La respuesta a estas preguntas puede ir enfocada teniendo en cuenta la propia ideología liberal, pero remodelada<sup>70</sup>, lo que estamos proponiendo para afrontar estas cuestiones es una suerte de “liberalismo ampliado”, es decir, un liberalismo que trasciende las fronteras de lo humano, un liberalismo que no sólo tiene en cuenta al individuo humano como sujeto poseedor de libertad o de propiedad de sí mismo, sino que tiene en cuenta la libertad del ser. Para que lo entendamos, sería un liberalismo que entiende como sujeto poseedor de libertad, desde una piedra hasta un gato, pasando por cualquier otra forma de ser. Evidentemente, este liberalismo no podría pretender defender la preservación de la libertad de cada ser, sino que tendría que limitarse a reconocer la libertad de cada naturaleza de cada ser, dando cuenta de la interdependencia que todos los seres tenemos entre sí. Lo que conseguiría un liberalismo así, no sería la sacralización de la libertad como objetivo supremo de la ética, sino simplemente el respeto por el ser. Toda acción implicaría un grado de coacción en la libertad de alguna otra forma de ser, de forma inevitable, y es la conciencia de este fenómeno, la que implicaría un respeto hacia la armonía e interdependencia entre formas de ser. Pero ¿a qué nos referimos con respeto? Con este respeto nos referimos a la comprensión de la

---

<sup>70</sup> Del mismo modo que la ideología liberal tuvo que verse ampliada para abolir la esclavitud, o las diferencias raciales y sexuales, el ejercicio que pretendemos hacer aquí es similar pero sobrepasando lo humano como factor determinante.

interdependencia entre seres, como forma de limitar la acción. Por ejemplo, es factible para el ser humano, en pleno ejercicio de su libertad, destruir en unos minutos el planeta en el que habita, pero si tiene conciencia de que depende de este, ve su libre acción de apretar el botón limitada.

Este “liberalismo ampliado” requeriría de una remodelación por completo de todas las construcciones ideológicas existentes hasta la fecha, tarea que no podemos llevar a cabo en este trabajo, por lo que dejamos la explicación en mera propuesta, nunca reconociéndola como “la propuesta definitiva”

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **Bibliografía del primer capítulo:**

-Hayek, F. V., *El mensaje de Adam Smith en el lenguaje actual*, Este ensayo reproduce el Capítulo XVI de *New Studies* (University of Chicago Press, 1978). Originariamente se publicó en el *Daily Telegraph* de Londres, 9 de marzo de 1976. Fue traducido y se publica con la debida autorización.

- Rand, A., *¿Qué es el capitalismo?*,

[[http://www.consumidoreslibres.org/que\\_es\\_el\\_capitalismo.pdf](http://www.consumidoreslibres.org/que_es_el_capitalismo.pdf), [30/07/2014]]

- Mill, J. S., *Sobre la libertad*, A.E., Madrid, 2009

- Huerta de Soto, J., *Eficiencia y justicia del capitalismo*,

[[http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia\\_3.htm](http://www.jesushuertadesoto.com/fronts/eficiencia_3.htm) (1 of 2), [03/04/2006 2:45:57]]

- Marx, K., *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Madrid, A.E., 2010

- Nozick, R., *¿Por qué se oponen los intelectuales al capitalismo?*,

[<http://www.ilustracionliberal.com/13-14/por-que-se-oponen-los-intelectuales-al-capitalismo-robert-nozick.html>, [30/07/2014]]

- Cachanosky, J. C., *La Escuela Austriaca de economía*,  
[<http://www.hacer.org/pdf/cacha.pdf>, [30/07/2014]]
- Huerta de Soto, J., *La Escuela Austriaca moderna frente a la Neoclásica*,  
[[http://www.eumed.net/cursecon/textos/Huerta\\_de\\_Soto\\_austria-vs-neocla.pdf](http://www.eumed.net/cursecon/textos/Huerta_de_Soto_austria-vs-neocla.pdf),  
[30/07/2014]]

### **Filmografía del primer capítulo:**

- Mercado, JJ., *Fraude. Por qué la gran recesión*, Amagifilms, España, 2012

### **Bibliografía del segundo capítulo:**

- Rothbard, M. N., *La ética de la libertad*, Unión Editorial, Madrid, 1995
- Hobbes, T., *Del ciudadano y Leviatán*, Tecnos, Madrid, 2010
- Locke, J., *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, A.E., Madrid, 2008
- Smith, A., *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, (1776), Libro I, capítulos 2 y 3, Traducción de José Alonso Ortiz en Compilación: compilador desconocido, *Lecturas de Economía Política*, Editorial, lugar y fecha desconocidos.
- Mill, J. S., *Sobre la libertad*, A.E., Madrid, 2009
- Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*,  
[[http://www.terras.edu.ar/biblioteca/10/10FP\\_Berlin\\_Unidad\\_3.pdf](http://www.terras.edu.ar/biblioteca/10/10FP_Berlin_Unidad_3.pdf), [23/08/2014]]
- Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1988
- Anderson, T. L. & Hill, P. J., *An American experiment in anarcho-capitalism: the not so wild, wild west*, [[https://mises.org/journals/jls/3\\_1/3\\_1\\_2.pdf](https://mises.org/journals/jls/3_1/3_1_2.pdf), [23/08/2014]]