

SEGURIDAD O ESTADO EXPLICITACIÓN Y ORIGEN DE UN SUPUESTO MODERNO

LUIS EDUARDO ZAMORANO ARAGÓN*

*“The Tyrants have cleaned out most of the highway brigands.
Just a matter of protecting their own interests.
They want to make sure no one else robs us before
they do with their border tariffs and taxes”.
He spat, discreetly, into the dust of the road.
“Personally I preferred the brigands.
There were ways of dealing with them”¹.*

Sumario

- I. Introducción
- II. Cooperación y coacción
- III. HOBBS y el problema de la seguridad
- IV. Racionalidad del servicio de seguridad ofrecido por el Estado
- V. Opinión pública y coacción

Bibliografía

* Abogado y filósofo de la Pontificia Universidad Javeriana Bogotá. Actualmente adelanta estudios de maestría en filosofía en la Universidad del Valle. Es profesor de planta de la carrera de derecho de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

1 GUY GAVRIEL KAY, *Tigana* (Roc, Nueva York, 1999), pág. 184. (“Los tiranos han limpiado el camino de la mayoría de asaltantes. Era cuestión de proteger sus propios

I. INTRODUCCIÓN

Hoy es aceptado por todos como verdad indiscutible el siguiente enunciado: el Estado es la única institución capaz de garantizar la seguridad y la paz de los hombres en un territorio determinado. Este dogma constituye el fundamento del proyecto político de la modernidad. Ahora bien, nosotros nos encontramos en una altura histórica que nos permite pasarle revista a los resultados del mencionado proyecto. En efecto, existe una distancia de casi cinco siglos entre los orígenes teóricos del Estado por allá en el siglo XVI y nosotros.

Nuestro tiempo ha sido testigo de las más brutales guerras y devastaciones. Nunca antes en la historia de la humanidad los conflictos bélicos habían tenido el poder destructor que hoy exhiben. Las armas de destrucción masiva han hecho que la muerte y el caos vayan más allá del campo de batalla. Los combates medievales eran de tal naturaleza que los destrozos de la lucha rara vez trascendían los lugares escogidos para el encuentro bélico; además, el enfrentamiento involucraba solamente a los ejércitos combatientes. Los campesinos, aldeanos y comerciantes veían esas guerras como asuntos privados de reyes y señores. Las cosas han cambiado. La guerra hoy llega deliberadamente a las poblaciones y ha hecho de los civiles blanco preferido. Ya sea que se tome los bombardeos de la Alemania nazi a las ciudades inglesas, los bombardeos de los ingleses a las ciudades alemanas o las bombas atómicas arrojadas sobre Japón en la Segunda Guerra Mundial², el hecho indiscutible de la guerra practicada hoy en

intereses. Quieren asegurarse que nadie nos robe antes de que ellos lo hagan con sus aranceles e impuestos". Escupió discretamente el polvo del camino. "Personalmente, prefería a los asaltantes. Había maneras de tratar con ellos").

- 2 Los aliados mentían al público al informar que sólo estaban atacando instalaciones militares cuando el propósito de los bombardeos era deliberadamente el de dañar la propiedad privada y asesinar el mayor número posible de personas no combatientes. Se sabe que en los ataques a Alemania murieron alrededor de 600.000 civiles y resultaron heridos 800.000. Solamente en los bombardeos a Dresde entre el 13 y el 15 de febrero de 1945 murieron 135.000 personas y quedaron arrasados 15 kilómetros cuadrados del centro de la ciudad. Incluso, hoy es conocido que CHURCHILL tenía planeado lanzar decenas de superbombas de ántrax en las seis ciudades principales

día consiste en llevar el peligro y la muerte a la población no combatiente. Esto sucedió en Vietnam, en la guerra del Golfo y recientemente en la invasión de Estados Unidos a Irak. Todos observamos con sorpresa, a través de la televisión, panorámicas de Bagdad recibiendo los portentosos golpes de la artillería y fuerza aérea norteamericana. El Estado como institución de trato entre los pueblos no sólo no ha logrado conseguir la paz, sino que ha hecho escalar la guerra en su magnitud e intensidad hasta el punto que el enfrentamiento de dos naciones está supeditado a la aniquilación de la población civil del enemigo. Incluso, hoy el mundo contempla con temor el ascenso del poder más tenebroso que haya contemplado la historia humana. Estados Unidos tiene una fuerza militar sin igual en el mundo, nadie puede hacerle frente ni se atreve a hacerlo; seguimos recordando el anuncio inocuo del presidente francés de no apoyar la invasión a Irak. El mundo no se ha convertido en un lugar más seguro, por el contrario, hoy cualquier pueblo está sujeto al riesgo inminente de caer en desgracia ante los ojos de la superpotencia. Y si eso sucede, nada podrá detener a un Estado que cuenta con la suficiente fuerza destructora para desolar la totalidad del planeta. Finalmente, para que no quede duda de la gravedad de la circunstancia internacional, caigamos en cuenta que sólo nos hemos referido a Estados Unidos y ni siquiera hemos mencionado la terrible peligrosidad del conflicto entre Israel y el mundo árabe, de China con Taiwán, de India con Pakistán y de las dos Coreas; todos ellos involucran estados con arsenal nuclear.

de Alemania, ataque químico que ocasionaría la muerte a millones, ya fuera inmediatamente por la inhalación o ya fuera por los efectos secundarios. Los bombardeos norteamericanos sobre Japón de marzo a julio de 1945 arrojaron 100.000 toneladas de bombas incendiarias sobre sesenta y seis ciudades y localidades japonesas. Particularmente terrible fue la noche del 9 de marzo en la que los ataques a Tokio mataron 83.000 personas e hirieron a 102.000. Como si fuera poco, las dos bombas nucleares asesinaron más de 275.000 civiles. Cf. PAUL JOHNSON, *Tiempos modernos*, traducción de ANÍBAL LEAL (Javier Vergara Editor, Buenos Aires, 1988), págs. 408-410 y 429-431; ADAM YOUNG, "The Real Churchill", *Mises Daily Articles*, 27 de febrero de 2004 (27 de febrero de 2004), <<http://www.mises.org/fullarticle.asp?control=1450&id=66>>.

Si la paz y la seguridad en el ámbito internacional parecen esquivas, no hay mucho consuelo en la escena doméstica. El crimen, la ineptitud policial y la negligencia judicial se han apoderado endémicamente de todas las naciones. No se crea que los problemas de delincuencia y de mal funcionamiento de las instituciones estatales diseñadas para combatirla son males exclusivos de los países tercermundistas. La incapacidad del Estado para proteger a sus ciudadanos en los países pobres encuentra justificación en la falta de recursos. Pero esta justificación no pasa de ser una argucia falaz, pues igual situación ocurre en los países que más gastan en la defensa de sus ciudadanos. Tal es el caso de Estado Unidos, que no sólo es incapaz de proteger a su población de criminales locales, sino que con su política de intervención militar ha hecho de sus nacionales el blanco preferido de ataques terroristas. En efecto, el gobierno federal norteamericano pone en peligro con sus actos de guerra y de incitación a la guerra a todos sus ciudadanos, pues por un lado, convierte a sus civiles en objetivo militar, y por otro, envía a sus nacionales a combatir y morir en tierras extranjeras. Estos conflictos a su vez alimentarán nuevamente el odio de grupos renegados que intentarán destruir de alguna manera a su enemigo. El ejemplo paradigmático de esta situación lo constituye los hechos acaecidos el 11 de septiembre de 2001³. El Estado que más gasta en seguridad y servicios de inteligencia fue incapaz de proteger a la población civil que trabajaba en uno de los más importantes centros de negocios del planeta y como si fuera poco, en un giro irónico de los acontecimientos, ni siquiera pudo defender las instalaciones de la agencia estatal que tiene a su cargo la seguridad nacional. Todos esos recursos, todo ese entrenamiento, toda esa tecnología, toda esa infraestructura fue derrotada por un puñado de hombres armados con unos cuantos objetos cortopunzantes. Habría bastado con que uno de los tripulantes de cada uno de esos aviones hubiera tenido un arma de fuego para que nada hubiera ocurrido. Pero regulaciones federales prohibían (y siguen

3 Los atentados en España ocurridos el 11 de marzo del presente año son también un buen ejemplo, pero podrían citarse muchos otros.

haciéndolo) que las aerolíneas tuviesen un empleado armado durante el vuelo. En estas circunstancias, no podían brindar ninguna protección a sus pasajeros ni a su propiedad; cada avión estaba expuesto a ataques de los que no cabría defensa alguna. El Estado no sólo es incapaz de proteger a su población y de protegerse a sí mismo, sino que produce normas que aumentan la indefensión en la que se encuentran los ciudadanos. Ante tan manifiesta ineptitud del aparato estatal, ¿cuál fue la solución? ¿Se buscaron alternativas? De ninguna manera. Permaneciendo fiel al proyecto moderno, se decidió crear una nueva agencia estatal (*Department of Homeland Security*), se aumentó el gasto de defensa, se nacionalizó la seguridad de las terminales aéreas, se redujeron las libertades de los ciudadanos (*Patriot Act*) y se inició una campaña militar que ha destruido y matado por doquier, la cual sólo beneficia a los grupos de interés que se esconden a la sombra de las incursiones planeadas por Washington.

En Colombia ocurre algo similar. La prohibición del comercio de narcóticos por parte del Estado colombiano ha tenido como consecuencia el surgimiento de un mercado negro de la mayor rentabilidad y peligrosidad. La norma creada por el Estado que prohíbe el tráfico de drogas ha obligado a combatir a aquellos que se dedican a esta actividad, los cuales a su vez utilizan parte de las masivas sumas de dinero que reciben para defender la continuidad de su negocio. Como consecuencia de lo anterior, el Estado debe aumentar los recursos y la persecución, lo cual supone un aumento en el gasto bélico por parte de los narcotraficantes, degenerando la dinámica anterior en un círculo que se retroalimenta en potencia infinitamente y cuyo único resultado es la destrucción y la muerte por doquier. A esto se añade que la peligrosidad de la actividad, debido a la prohibición del negocio, hace que los precios de las mercancías terminen siendo muy altos, lo que supone ganancias de la misma magnitud, lo que a su vez aumenta los incentivos para que más personas quieran unirse a la industria: desde hombres comunes hasta gigantescas organizaciones militares que otrora fueran guerrillas comunistas o grupos de autodefensa. Todo esto explica la gravísima situación de orden público que vivimos a diario y cuyo único resultado ha sido el aumento exponencial de la inseguridad, que se ha visto fortalecido por el crecimiento de la delincuencia común que

germina a la sombra de la guerra contra los narcotraficantes. De ahí que no sea una sorpresa encontrarse cifras como las siguientes:

“Entre 1965 y 1998 se presentaron, aproximadamente, 48.000 casos entre ejecuciones extrajudiciales, detenciones, desapariciones y tortura. El promedio anual desde 1998, asciende a 35.000 homicidios”⁴.

Las estadísticas de robos y asesinatos crecen con firme regularidad y en la misma proporción que las fuerzas institucionales reclaman mayor cantidad de recursos y exhiben una aun mayor ineptitud al despilfarrar los mismos. Hace algunos años se manejó públicamente en Colombia un estudio que afirmaba que había una impunidad del 97%, esto significaría, que de cada 100 hechos punibles denunciados sólo tres termina con el delincuente condenado. Esta cifra fue criticada por diversos sectores y se dijo que la situación no era tan grave, pues la información no había sido manejada de la mejor manera; incluso, se publicaron en respuesta otros estudios que ofrecían cifras diferentes⁵. Sea cual fuere la verdad, el caso es que si tenemos en cuenta la cantidad de delitos que no son denunciados y a ello le sumamos la experiencia cotidiana que todos tenemos de la actividad criminal, no debe ser difícil afirmar, ni será tenido por insensato quien lo haga, que en Colombia el Estado simplemente brinda una protección simbólica a sus ciudadanos, además, una vez ocurrida la acción delictiva, las posibilidades de reparación de la víctima y condena del agresor son prácticamente nulas. Esto que a nosotros nos parece cotidiano, se repite en todas las naciones

4 *Actualidad colombiana*, “La justicia en el ojo del huracán”, Boletín quincenal, año XIV, n° 367 (septiembre 10 a 24 de 2003), (28 de enero de 2004).

<http://www.actualidadcolombiana.org/boletines/367.htm>.

5 En relación con este tema puede verse Consejo Superior de la Judicatura - Universidad de Nacional de Colombia, *Modelo probatorio para cuantificar la impunidad* (Bogotá: 2000); SERGIO CLAVIJO, “La justicia, el gasto público y la impunidad en Colombia”, en *Documentos CEDE* (Bogotá: UNIANDES, 97-03, julio de 1998); JAIME GIRALDO ÁNGEL, “La impunidad en Colombia y sus soluciones: desjudicialización como instrumento para combatir la impunidad”, en *Justicia, derechos humanos e impunidad*, Ed. Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, Presidencia de la República/FICA/FES/Fundación Naumann (Bogotá: 1991): 115-136.

occidentales. A manera de ilustración presentamos dos ejemplos, pero cualquier lector interesado encontrará toda clase de estadísticas e informes respecto de cualquier Estado en la red. Un estudio sobre los índices de criminalidad en España presentado por el *Instituto de Estudios de Seguridad y Policía* muestra cómo en un período de 13 años ha habido un aumento regular y paulatino de los índices de criminalidad: la cantidad total de delitos y ofensas pasó de 1.565.910 en 1989 a 2.148.469 en el 2002, lo cual significa un crecimiento del 37.4%⁶. Tomemos una vez más el caso de Estados Unidos. ¿Cuáles son las cifras de impunidad en el país que cuenta con el mayor gasto en fuerza policial? Según la *Encuesta nacional sobre víctimas del crimen (National Crime Victim Survey)* de cada 100 delitos sólo 39 son denunciados a las autoridades y de ellos sólo uno o dos terminan con la condena del responsable⁷. Qué curiosa coincidencia que allá también se maneje una cifra de alrededor del 98% de impunidad. ¿Cuál es la respuesta de las autoridades y de la mayoría de personas ante el problema del crimen? La solución dada comúnmente corresponde, como debía de esperarse, a la creencia moderna en el Estado como agente protector: construir más prisiones, hacer más severos los castigos, aumentar la cantidad y la calidad de los funcionarios, reformar las instituciones e invertir más en infraestructura. Todas estas estrategias suponen un aumento en el gasto estatal, es decir, en darle más dinero a quien ha demostrado una evidente incapacidad para solucionar la grave situación de inseguridad. Una y otra vez observamos la manifiesta ineficacia del Estado para combatir el crimen; una y otra vez reclamamos mayor seguridad; y una y otra vez aceptamos la misma promesa de solución. Ahora bien, la ineptitud estatal ante el aumento de la criminalidad en las naciones del mundo ha exigido el surgimiento de una serie de alternativas de carácter privado. Las personas han buscado

6 Instituto de Estudios de Seguridad y Policía, “Evolución de la criminalidad en España desde el año 1989 hasta hoy”, *Observatorio de la seguridad pública*, n° 13, mayo de 2003 (28 de enero de 2004).

<http://www.losgenoveses.net/Promesasvirtuales/Boletin%20Observatorio%20SUP.Mayo%202003.doc>.

otras maneras de proteger su patrimonio y sus vidas. Es así como podemos observar desde las estrategias más sencillas hasta las alternativas más sofisticadas, por ejemplo, desde las rondas de inspección de vecinos hasta cámaras en circuito cerrado y complejos sistemas de alarmas, pasando por los servicios de las empresas de vigilancia profesional.

El Estado ha fracasado tanto internacional como domésticamente en su propósito fundamental de brindar paz y seguridad. En estas circunstancias, creemos que resulta necesario tener el atrevimiento de poner en duda el dogma constituyente de la doctrina política moderna. Quizás el Estado no sea la única solución al problema de la seguridad. Quizás, incluso, no es ni siquiera la mejor alternativa. Y quizás el Estado no es una herramienta de paz y seguridad, sino la encarnación de la más formidable institución jamás creada para destruir la paz entre los hombres. El presente escrito pretende servir como una introducción a un problema que es debatido por pequeños círculos intelectuales en el ámbito internacional; debate que no ha sido oído aún en nuestro país. Se trata de plantear nuevamente con toda radicalidad el problema de la seguridad en el trato entre los hombres y la manera de conseguirla, de la misma forma que lo hicieron los primeros pensadores políticos de la modernidad.

II. COOPERACIÓN Y COACCIÓN

¿En qué consiste el problema de la seguridad? Consiste simplemente en la posibilidad del trato violento entre los hombres, esto es, en la agresión a la propiedad o cuerpo de otra persona. ¿Cómo evitar que esto ocurra? Y una vez ha ocurrido la agresión, ¿qué se debe hacer? El problema de la seguridad supone el reconocimiento de los otros hombres como potenciales agresores. Ahora bien, si todos los hombres fueran agresores y no simplemente potenciales agresores, no surgiría ningún tipo de asociación. Cada hombre viviría aislado y simultáneamente sería presa y depredador de los demás individuos de la especie. En este sentido, resulta manifiesto que no todos los hombres son agresores y que no todos los hombres suponen un peligro para los demás. ¿Por qué? Para

responder a esta pregunta es necesario entender la naturaleza de la acción humana.

Partimos del principio evidente de que los hombres actúan. La acción humana supone tres condiciones⁸. *Primera*: el sentimiento de insatisfacción, es decir, encontrar que algo hace falta. *Segunda*: imaginar una situación mejor, un estado en el que la necesidad ha sido satisfecha. *Tercera*: tener la expectativa que a través de la acción se pueda eliminar la insatisfacción o al menos mejorar la condición presente. En efecto, si al hombre nada le faltase, si fuera autosuficiente, no tendría necesidad de actuar. Pero es el caso que el hombre tiene necesidades, se encuentra incompleto. Siente hambre y busca actuar de tal modo que su acción remedie esa situación. Se siente aburrido y busca que su actuar consiga divertirlo. La característica propia del actuar humano consiste en tener sentido, esto es, toda acción humana tiene un propósito: transformar la situación presente de insatisfacción en una situación de mayor bienestar⁹. Cada acción revela nuevas posibilidades de bienestar, y por lo tanto, la vida del hombre consiste en un continuo quehacer esforzado en la búsqueda de una satisfacción cada vez mayor a través de la realización de los diversos propósitos que van siendo asumidos. Esto supone, igualmente, que la satisfacción y el bienestar dependen de la valoración subjetiva de cada agente. Lo que para uno es un fin deseable puede no serlo para otro. Ahora bien, esto no significa que el hombre, por estar trabajando para realizar su bienestar, se convierta en un ser aislado y asocial. Ocurre justamente todo lo contrario. Cada hombre observa que los otros se presentan como posibles colaboradores en la búsqueda del bienestar, trabajando juntos se puede alcanzar niveles de satisfacción mayores de los que el esfuerzo aislado proporciona.

He aquí la clave para entender el fenómeno de la asociación entre los hombres. LUDWIG VON MISES lo explica de la siguiente manera:

7 MARVIN E., WOLFGANG, FOREWORD, *To Serve and Protect*, by BRUCE L. BENSON (University Press, New York, 1998), pág. xv.

8 Cf. LUDWIG VON MISES, *Human Action*, The Scholar's Edition (The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 1998), págs. 13-14.

9 Cf. *ibídem*, págs. 11-13.

“Society is concerted action, cooperation.

Society is the outcome of conscious and purposeful behavior. This does not mean that individuals have concluded contracts by virtue of which they have founded human society. The actions which have brought about social cooperation and daily bring it about anew do not aim at anything else than cooperation and coadjuvancy with others for the attainment of definite singular ends. The total complex of the mutual relations created by such concerted actions is called society”¹⁰.

Cada hombre se da cuenta de que la posibilidad de alcanzar sus fines aumenta si coopera con los demás. ¿De qué manera se articulan las acciones de los hombres? Muchos creen que la cooperación consiste en una unión mística o sentimental, y evocan románticamente la imagen de todas las personas tomadas de la mano entonando la misma canción. Dejando a un lado estas tonterías y vanas ficciones dignas de una campaña publicitaria de la ONU, la cooperación entre los hombres adquiere la figura de la división del trabajo. En este sentido, la sociedad sólo surge si la acción bajo la división del trabajo es más productiva que la acción aislada y los hombres son capaces de reconocer este hecho¹¹. Cuando cada hombre se especializa en producir aquello que mejor puede hacer, todos se benefician. Para un panadero la forma más eficiente de conseguir un par de zapatos, no consiste en hacerlos él mismo, sino en intercambiar parte de los panes que ha producido por los zapatos del zapatero; igualmente la forma más eficiente para el zapatero de conseguir una camisa, no es haciéndola él mismo, sino intercambiando parte de su producto por las camisas de aquel que se ha especializado en hacerlas. No estamos hablando de un fenómeno extraño, por el contrario estamos haciendo referencia a algo que vivimos

10 Ibídem, pág. 143. (La sociedad es acción concertada. La sociedad es el resultado de un comportamiento consciente y con propósito. Esto no significa que los individuos hayan celebrado contratos en virtud de los cuales han fundado la sociedad humana. Las acciones que han establecido la cooperación social y que diariamente lo hacen nuevamente, no apuntan a nada distinto que a la cooperación y ayuda mutua para la realización de fines específicos e individuales. La totalidad del complejo de relaciones mutuas creadas por este tipo de acciones concertadas es llamado sociedad).

cotidianamente. No tenemos que ser dueños de un cafetal para tomar una taza de café, ni ingenieros aéreos para viajar en avión, o escritores para leer un libro. Cada uno de nosotros se va especializando en determinada actividad cuyo producto es un servicio demandado por los demás, igualmente los productos de los otros serán necesitados por cada uno de nosotros. Se trata del gran entramado de colaboración en el que los hombres intercambian libremente sus productos; el único requisito para participar es haber producido algo primero, es decir, haber trabajado para el propio bienestar y el de los demás. La división del trabajo hace que cada hombre se vuelva esencial para los otros, pues el bienestar de cada uno depende del bienestar de la totalidad de los demás hombres que participan en la cooperación. Todos se dan cuenta que la satisfacción individual depende de la acción de cada uno de los miembros de la sociedad y que el nivel de bienestar alcanzado bajo el signo de la división del trabajo no podría obtenerse produciendo aisladamente. La sociedad ha sido posible debido al reconocimiento de los demás hombres como *potenciales colaboradores* en la búsqueda del mayor bienestar posible. De lo contrario, los hombres hubieran permanecido como enemigos. La especialización en la que consiste la división del trabajo tiene como resultado una productividad mayor que los esfuerzos aislados, en este mayor grado de bienestar se presentan un mayor número de posibles fines, los cuales suponen un curso de acción de mayor especialización, que a su vez obtendrá una mayor productividad que volverá a abrir más posibilidades. Por lo tanto, todo aquello que proteja y posibilite la división del trabajo supone un aumento continuo de nuestro bienestar, y todo aquello que la interfiera o la elimine supone un descenso continuo en la posibilidad de satisfacer nuestras necesidades. Por esta razón y no por otra, la guerra entre los hombres se presenta como un inconveniente y la cooperación aparece como la acción más propia y natural. La guerra sólo tiene sentido cuando el otro no significa nada para mí, es decir, cuando de su eliminación creo que no viene ningún desmedro para mi bienestar. Nosotros ya hemos visto que cada hombre es esencial en el esfuerzo compartido para encontrar la satisfacción, por lo tanto la guerra entre los hombres sólo es posible ahí donde no se ha reconocido la mayor productividad

de la división del trabajo o donde ella no tiene lugar. En conclusión, la división del trabajo significa cooperación, bienestar y paz; su eliminación supone aislamiento, malestar y guerra.

¿Cuáles son las acciones que interfieren e incluso eliminan la división del trabajo? De esto hablaremos más adelante. Ahora nos interesa caer en cuenta de otro asunto. La acción concertada según la división del trabajo, nos ha mostrado que la sociedad es un complejo de relaciones con sentido y propósito. Ella no es una entidad diferente al entramado de acciones individuales de colaboración. Esto resulta de la mayor importancia, pues es muy común oír a diversos estudiosos hablar de la sociedad como una realidad que existe con independencia de los individuos, como si se tratara de un ser con vida propia y fines particulares. Para quienes así piensan, es normal hablar de los fines de la sociedad y de su bienestar como cosas diferentes a los fines y al bienestar de los individuos. Según esta perspectiva, sería posible que los fines individuales y los fines de la sociedad no correspondieran, de tal forma que en ocasiones el bienestar individual y el bienestar social estarían contrapuestos. Es la gastada imagen del individuo contra la sociedad. También, de acuerdo a estos planteamientos aparecen concepciones del hombre como un animal asocial cuyo instinto es luchar contra los demás individuos de la especie en una guerra interminable. Se requiere de un artificio poderoso que sea capaz de poner orden a la masa de individuos desenfrenados para socializarlos. La sociedad, entonces, sólo surge artificialmente y como consecuencia de un poder que es capaz de forzar a los hombres a obrar en contra de su naturaleza. En este tipo de razonamientos se presentan toda una serie de seudodiscusiones inútiles que indagan ¿qué intereses deben primar: los individuales o los sociales? Nosotros estamos liberados de caer en disputas de tal rusticidad. Ya sabemos que la sociedad no es una entidad autosubsistente, sino la totalidad de la trama de acciones que tienen lugar bajo el signo de la división del trabajo. En tal sentido, los fines individuales nunca están en desacuerdo con los fines sociales, pues ellos no existen, sino que por el contrario la persecución de los fines individuales trae como resultado la acción concertada. En otras palabras, la sociedad es el resultado y al mismo tiempo la realización

del trabajo individual que procura alcanzar el bienestar de cada cual a través de la cooperación¹².

La experiencia nos ha enseñado que la división del trabajo es más eficiente y productiva que la acción aislada de los individuos debido a tres hechos naturales que enuncia MISES¹³. *Primero*: la desigualdad de los hombres en sus habilidades respecto de las diferentes actividades. Es evidente que los hombres están dotados de diversos talentos y en tal sentido conviene que cada cual se especialice en aquello que mejor puede hacer. *Segundo*: la distribución desigual de oportunidades de producción dadas por la naturaleza. Cada lugar tiene diferentes posibilidades de acción de acuerdo a sus características y recursos originales. No en todas las tierras se puede sembrar lo mismo, no en todos los climas se puede hacer lo mismo, no en todos los sitios se encuentran los mismos recursos. Debido a lo anterior conviene que cada lugar sea explotado de acuerdo a aquella actividad que mejor puede realizarse ahí. Se trata de reconocer simplemente que las condiciones externas de producción varían según el lugar y en tal sentido no es lo mismo hacer algo en un sitio que en otro. *Tercero*: hay proyectos para cuya realización se requieren fuerzas superiores a las de un hombre, o proyectos que aunque pudieran ser realizados individualmente el tiempo de una vida no sería suficiente para ser completados, o que tomarían tanto tiempo que se demorarían mucho en completarse y sus beneficios llegarían tan tarde que no se emprenderían. Sólo el esfuerzo conjunto hace posible la realización de este tipo de iniciativas.

Otra manera de darnos cuenta de la mayor productividad de la división del trabajo viene dada a través de una *reductio ad absurdum* del argumento contrario tal y como lo hace HANS HERMANN HOPPE¹⁴. Se trataría de empezar afirmando a manera de hipótesis que la acción

11 Cf. *ibídem*, pág. 144.

12 Para una crítica más detallada de la visión holística de la sociedad véase *ibídem*, págs. 145-157.

13 Cf. *ibídem*, pág. 158.

14 Cf. HANS HERMANN HOPPE, *Democracy-The God that Failed* (Transaction Publishers, New Brunswick, 2001), págs. 151-155.

aislada es más productiva que la acción conjunta. Resulta obvio que la división del trabajo significa libertad de producción y libertad de comercio. En un mundo donde se respete realmente la división del trabajo, las fronteras no tienen sentido. Cada cual es libre de producir lo que quiera en el lugar que quiera y cada cual es libre de vender y comprar a cualquiera. Es la posibilidad de unión y fraternidad entre los diversos pueblos. Los argumentos proteccionistas, por lo tanto, están en contra de la división del trabajo y de la cooperación internacional, y en tal sentido el proteccionismo constituye la tesis contraria de la que hablamos. Se afirma que se busca fortalecer la industria local, pero realmente lo único que se consigue es proteger a los grupos de interés que producen ineficientemente a costa de la mayoría de la población que queda obligada a comprar un producto que de otra forma no compraría. Pensemos estas afirmaciones respecto del caso colombiano. Si a Colombia le conviene tener aranceles para “proteger” la industria nacional y promover que aquí se produzca todo de tal forma que se garantice la autosuficiencia, lo mismo podría afirmarse del Valle del Cauca. Lo más conveniente es cerrar las fronteras de este departamento para garantizar su independencia. ¿Por qué parar ahí? Lo mejor sería aislar a Cali, mejor aún, aislar el sur de la ciudad, y así sucesivamente hasta llegar a la absoluta independencia y aislamiento de los individuos. Cada cual tendría que hacerlo todo, tendría que satisfacer cada una de sus necesidades por sí mismo y sin colaboración. Este escenario resulta a todas luces inaceptable y de inmediato muestra como la acción aislada es muchísimo menos productiva que la acción conjunta. Pretender negar la mayor productividad de la acción según la división del trabajo es absurdo, pues significa el desconocimiento de los tres hechos de la naturaleza que mencionamos hace poco. En este sentido, puede apreciarse la insensatez de las políticas proteccionistas y sus terribles consecuencias para el bienestar general. El proteccionismo es la estrategia para desunir a los hombres y hacer posible la guerra, pues si se crea la ilusión de no necesitar a otro hombre o a otro pueblo, no habrá ningún problema en combatirlo y eliminarlo.

Cuando se impide la especialización, cada hombre tiene que hacerlo todo por sí mismo. Basta con imaginar este escenario para darnos cuenta de lo que este aislamiento supone para el nivel de bienestar que

sería alcanzable en tal situación. Por lo tanto, la producción que no ocurre de acuerdo a la división del trabajo es inviable a menos que se cumpla con las siguientes características que irónicamente propone ROTHBARD:

“This absurd ideal—of the man ‘able to do everything’—is only viable if (a) everyone does everything very badly, or (b) there are only a very few things to do, or (c) everyone is miraculously transformed into a superman”¹⁵.

No debe quedar duda alguna de las consecuencias nefastas que para la satisfacción de necesidades tienen las interferencias en el libre desarrollo de la división del trabajo. De igual forma, ha debido quedar claro que ahí donde se la impide, se rompen las condiciones que posibilitan la cooperación y la paz entre los hombres, y por lo tanto se promueve el aislamiento y la guerra. Concluamos con estas palabras de MISES:

Trough co-operation men are able to achieve what would have been beyond them as individuals, and even the work which individuals are capable of doing alone is made more productive. (...)

The greater productivity of work under the division of labour is a unifying influence. It leads men to regard each other as comrades in a joint struggle for welfare, rather than as competitors in a struggle for existence. It makes friends out of enemies, peace out of war, society out of individuals¹⁶.

-
- 15 MURRAY N. ROTHBARD, “Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor.” in *Egalitarianism as a Revolt against Nature and other Essays*, second edition (The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2000), pág. 259. (El ideal absurdo —del hombre que “puede hacerlo todo”— sólo es viable si (a) cada uno hace todo muy mal, o (b) sólo hay muy pocas cosas que hacer, o (c) cada uno es transformado milagrosamente en un superhombre).
- 16 LUDWIG VON MISES, *Socialism*, translated by J. KAHANE (Liberty Fund, Indianapolis, 1981), págs. 260-261. (Por medio de la cooperación los hombres son capaces de realizar lo que hubiera estado fuera de su alcance como individuos, e incluso el trabajo que los individuos aisladamente son capaces de realizar resulta más productivo. (...) La mayor productividad de la acción bajo la división del trabajo es una influencia unificante. Lleva a los hombres a considerarse mutuamente como

Nos hemos esforzado en demostrar que la cooperación entre los hombres es el resultado de acciones individuales con un propósito: intentar alcanzar permanentemente niveles de bienestar superiores a través de la mayor productividad de la división del trabajo. En este sentido, la cooperación entre los hombres está amenazada constantemente por la posibilidad de desintegración¹⁷. No basta con que la división del trabajo sea más productiva, debido a los tres hechos naturales que hemos mencionado, para que haya cooperación; es necesario, además, que los hombres (al menos dos) reconozcan esta verdad. Por lo anterior, nos encontramos ante tres posibles escenarios. *Primer escenario*: hombres que reconocen la mayor productividad de la división del trabajo y tienen la fortaleza para actuar conforme a ella; el resultado es la cooperación. *Segundo*: hombres que son absolutamente incapaces de comprender las ventajas de la cooperación. Es el caso de los locos, dementes, mentecatos, y en general de todos aquellos que son escasos de juicio y entendimiento o que los tienen trastornados¹⁸. *Tercero*: hombres que siendo capaces de entender la conveniencia de la división del trabajo no tienen la fortaleza para actuar conforme a ella. Se trata de criminales peligrosos y en general de hombres que prefieren alcanzar su bienestar a costa de otros. Los hombres del tercer caso siempre son una amenaza para los otros hombres y la cooperación, mientras que los del segundo pueden o no serlo; respecto de esta amenaza se plantea el problema de la seguridad.

camaradas en una lucha conjunta por el bienestar, en vez de competidores en la lucha por la supervivencia. Hace amigos a partir de los enemigos, paz a partir de la guerra, la sociedad a partir de los individuos).

17 HOPPE, *op. cit.*, págs. 172-173.

18 La Corte Constitucional en sentencia C-478 de 2003 declaró en uno más de sus acostumbrados fallos eufemísticos que las expresiones “idiotismo”, “imbecilidad”, “locura furiosa” y “mentecatos” del Código Civil eran inexecutable. La Corte a través de sus sofisterías ha logrado eliminar del lenguaje jurídico estas palabras; sin embargo, pese al deseo voraz de poder que exhibe, aun el castellano y la Real Academia de la Lengua se encuentran por fuera de su jurisdicción. En tal sentido, nosotros simplemente queremos señalar el hecho evidente para todos de que hay algunos hombres cuyas facultades mentales son sensiblemente menores a las de la mayoría.

En concordancia con lo anterior, resulta pertinente recordar la esclarecedora distinción que hace el sociólogo FRANZ OPPENHEIMER entre medios políticos y medios económicos.

“Hay dos modos, básicamente opuestos, por los que el hombre, necesitado de sustento, se ve impelido a obtener los medios precisos para satisfacer sus necesidades. Son el trabajo y el latrocinio, la labor propia y la apropiación por la fuerza de la labor de otros. Propongo llamar al trabajo propio y al intercambio de este trabajo por el trabajo de otros el “medio económico” de satisfacción de las necesidades, mientras que la apropiación, sin contraprestaciones, del trabajo de otros se llamaría el “medio político”¹⁹.

Los medios económicos promueven la prosperidad, el bienestar, la cooperación y la paz, mientras que los medios políticos constituyen la realización de la guerra y la violencia, teniendo como resultado un descenso constante y dramático en el bienestar general. Aquí nos aparece planteada la cuestión de la seguridad. Cuando un hombre amenaza o daña efectivamente a otro hombre, es necesario responder a esta agresión con el ejercicio defensivo de la fuerza. La fuerza tiene, según lo anterior, dos caras. Por un lado puede ser invasora y por otro puede ser legítima. La pregunta que se plantea el problema de la seguridad es la siguiente: ¿cuál es la mejor manera de hacer frente a la posibilidad del ejercicio de la violencia por parte de los otros hombres?

III. HOBBS Y EL PROBLEMA DE LA SEGURIDAD

Los modernos tenemos muy clara la respuesta a la anterior pregunta: necesitamos encargar a una entidad el monopolio del uso de la fuerza en un territorio determinado para que proteja a sus habitantes de las posibles agresiones tanto internas como externas. Debemos intentar entender el origen de esta respuesta, pues de esta manera la

19 FRANZ OPPENHEIMER, *The State* (Free Life Editions, New York, 1975), pág. 12, citado en MURRAY N. ROTHBARD, *La ética de la libertad*, traducción de MARCIANO VILLANUEVA SALAS (Unión Editorial, Madrid, 1995), págs. 87-88.

comprenderemos mejor, ya que saldrán a la luz muchos supuestos que hoy no se expresan porque pasan por demasiado obvios para siquiera llamar la atención. Esto nos permitirá a su vez caer en la cuenta de que la opción moderna es sólo una entre múltiples posibilidades de solución al problema de la seguridad, lo cual abrirá el horizonte para una evaluación radical de la misma.

Para lograr lo anterior tenemos que dirigir nuestra mirada al principal representante de la propuesta moderna: THOMAS HOBBS²⁰. En sus escritos encontraremos la clave para entender el origen y los supuestos de la idea de un monopolio de la fuerza como única alternativa al problema de la violencia. Ahora bien, para conseguir lo anterior tenemos que comprender previamente un tema de la mayor relevancia histórica; se trata del cambio fundamental que ocurrió entre la concepción antigua del derecho, y en especial de la medieval, en relación con la visión hobbesiana del mismo que influenciará toda la modernidad y principalmente a los pensadores del siglo XIX en adelante.

Para empezar con la tarea que nos hemos propuesto es necesario que comprendamos inicialmente el cambio radical en la experiencia del mundo que tuvo lugar entre el hombre antiguo-medieval y el moderno²¹. Para ello, debemos remontarnos en el tiempo a la lejana Grecia. Para los griegos la totalidad de lo que existe fue entendida como κόσμος, es decir, como un *orden*²². El hombre hace parte de este orden y al

20 Con esto no debe entenderse que HOBBS sea el único, mucho de lo aquí se dirá también puede rastrearse en los escritos de MAQUIAVELO y BODINO por ejemplo. Las ideas de este grupo de pensadores atravesarán toda la modernidad y se manifestarán en la mayoría de los autores. En último término nos interesa resaltar que lo que hoy es verdad pública tuvo un origen en los proyectos intelectuales de ciertos pensadores que inaugurarían y definirían toda una época.

21 A quien interese una presentación corta pero excelente de las diferencias entre el hombre antiguo-medieval y el moderno véase MARTIN HEIDEGGER, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, traducción de HELENA CORTÉS y ARTURO LEYTE (1995, 2ª reimpresión, Alianza Editorial, Madrid, 2001), págs. 63-90; también puede verse XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, historia, dios*, 11ª edición (Alianza Editorial, Madrid, 1999), págs. 91-126.

22 Sobre el sentido de κόσμος, φύσις y λόγος y la relación entre estas nociones en el mundo griego véase WERNER JAEGER, *Paideia*, traducción de JOAQUÍN XIRAU y

mismo tiempo se convierte en su principal espectador. Ellos observaban que todo ocurría según regularidades perpetuas: el movimiento del sol a través de la bóveda celeste; el recorrido de los planetas; el ciclo de las estaciones; las temporadas de lluvias y vientos; la generación, crecimiento, reproducción y muerte de todos los seres vivos; para citar sólo algunos ejemplos. Este movimiento incesante, este continuo nacer y morir, este germinar eterno es aquello que los griegos llamaban φύσις y que nosotros traducimos por naturaleza. El suceder de la φύσις no era un acontecer arbitrario y sin sentido, por el contrario, ocurría según un orden perpetuo. Ahora bien, este orden era entendido por los antiguos teleológicamente. Cada ente tiene sentido en la medida que tiene una finalidad propia que consiste en su perfección, esto es, en la realización plena de su ser. Justamente en esa posibilidad de plenitud y en el movimiento para alcanzarla consiste el orden de la naturaleza. He aquí la íntima relación que surge entre φύσις y κόσμος. La posición privilegiada del hombre en medio de la naturaleza consistía en tener λόγος [palabra], por lo que podía decir [λέγειν] ese orden y elegir vivir de acuerdo a él. En otras palabras, el hombre había sido el único ente dotado por la naturaleza de λόγος, por lo tanto, actuar conforme a él constituía plenamente el fin de la vida humana, en tanto que es la actividad propia del hombre. Sólo quien se ejercitaba larga y esforzadamente en el λόγος podía llegar a contemplar el orden, de hecho ese ejercicio era al mismo tiempo la realización plena de un vivir conforme al λόγος. Tal es el sentido de la máxima estoica: *vivir de acuerdo a la naturaleza*. Terminemos este brevísimo recuento citando un texto de DIÓGENES LAERCIO en relación con este tema:

“ZENÓN, en su libro *Sobre la naturaleza del hombre*, fue el primero en establecer como fundamento el vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir

WENCESLAO ROCES, 2ª edición (1962, 3ª reimposición, FCE, Bogotá, 1997), en especial el capítulo IX del libro primero; JEAN PIERRE VERNANT, *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción de MARINO AYERRA (Paidós, Barcelona, 1992), en especial los capítulos IV, VI y VIII; ídem, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, traducción de JUAN DIEGO LÓPEZ BONILLO, 3ª edición (Ariel, Barcelona, 1993), en especial el capítulo III y el apartado “Trabajo y naturaleza en la Grecia antigua” del capítulo IV.

según la virtud, pues la naturaleza nos lleva hacia ésta. E igualmente CLEANTES en su libro *Sobre el placer*. ... Es igual vivir según la virtud que vivir según la experiencia de lo que es conforme a la naturaleza, como dice CRISIPÓ en el libro primero de su obra *Sobre los fundamentos*. Pues nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del Todo. Por esta razón el fundamento consiste en vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir según la naturaleza de uno mismo y la de todas las cosas, no haciendo nada de lo que acostumbra prohibir la ley común, que es la recta razón que recorre todas las cosas y es la misma para Zeus, guía para lo que atañe al gobierno de los seres”²³.

Esta tradición griega entró al mundo romano justamente a través del estoicismo. El ejemplo ideal para comprender de qué manera esta concepción del hombre y de la naturaleza influyeron en la visión del derecho lo constituye CICERÓN. En el libro primero de *Las Leyes* le oímos decir:

“En efecto, la razón, por la cual, sin más, somos superiores a los brutos; gracias a la cual sabemos hacer conjeturas, argumentos, refutamos, discurremos, deducimos algo, o llegamos a conclusiones es ciertamente común (...). Se sigue de ahí, por lo tanto, que estamos destinados por naturaleza a tomar parte recíprocamente unos de otros y a tener entre todos un derecho [*ius*] común. Y quiero que se entienda que en toda esta disputación llamaré derecho [*ius*] al que lo es por naturaleza (...). Y, como la razón es una para todos, el derecho [*ius*] se dio también para todos. (...) Por otro lado, es absurdo pensar que sea justo todo lo determinado por las costumbres y leyes de los pueblos. ¿Acaso también si son leyes de tiranos? Si los Treinta Tiranos de Atenas, hubieran querido imponer sus leyes, o si todos los atenienses estuvieran a gusto con las leyes tiránicas ¿iban por eso a ser justas esas leyes? Creo que no serían más justas que aquella otra que dio nuestro interrey de que el dictador pudiera matar impunemente al ciudadano que quisiera, incluso sin formarle proceso. Hay un único derecho [*ius*] que mantiene unida la comunidad de todos los hombres, y está constituido por una sola ley, la cual ley es la recta razón que impera o prohíbe; el que la ignora, esté escrita o no, es injusto. (...) Que si los derechos [*iura*] se fundaran en la voluntad de los pueblos, las decisiones de los príncipes y las sentencias de los jueces, sería jurídico el robo, jurídica la falsificación, jurídica la

23 DIÓGENES LAERCIO, “Vidas de filósofos”, VII, 87-89, en *Antología de los primeros estoicos griegos*, edición y traducción de MARTÍN SEVILLA RODRÍGUEZ (Akal, Madrid, 1991), pág. 103.

suplantación de testamentos, siempre que tuvieran a su favor los votos y los plácemes de una masa popular. Y si el poder de la opinión y voluntad de los necios es tal que pueden éstos, con sus votos, pervertir la naturaleza de las cosas ¿por qué no sancionan que se tenga por bueno y saludable lo que es malo y pernicioso? Y, ¿por qué, si la ley puede convertir en algo justo la injusticia, no puede también convertir en bueno lo malo? Y es que para distinguir la ley buena de la mala no tenemos más norma que la de la naturaleza. No sólo lo justo [*ius*] y lo injusto [*iniuria*], sino también todo lo que es honesto y lo torpe se discierne por la naturaleza. (...) Pensar que eso depende de la opinión de cada uno y no de la naturaleza, es cosa de loco”²⁴.

Ha sido necesaria esta larga cita, pues no hay palabras que podamos escribir que iguallen la lectura directa de CÍCERÓN. El *ius* se funda en la naturaleza²⁵, es decir, el *ius* es una parte más de la totalidad ordenada de lo que existe. Por lo tanto, el *ius* no es cualquier cosa, no depende del parecer humano, sino que consiste en una cierta ordenación del trato entre los hombres conforme a la ley de la naturaleza. Esa ley de la naturaleza no es otra que la recta razón. El orden de la naturaleza se llama razón universal y la razón humana no es más que la participación del hombre en esa totalidad. En ese sentido, la razón no es un instrumento particular que posee cada hombre, sino que es la común articulación de todos los hombres en la naturaleza. Esto tiene una doble consecuencia. Por un lado, la comunidad existe por naturaleza teniendo por fundamento la razón universal que atraviesa a todos los hombres y los hace semejantes. Por otro, el hombre ha sido dotado de razón para que por medio de un ejercitarse en ella pueda conocer el orden natural y vivir de acuerdo a él, es decir, la razón humana articula al hombre con la razón universal y le posibilita actuar conforme a ella. De ahí también se sigue que dada la semejanza de los hombres surge entre ellos un orden de relaciones de justicia y en tal sentido el *ius* sólo puede tener por fundamento la naturaleza, esto es, la razón recta, pues sólo ella

24 CÍCERÓN, *Las leyes*, I, 10-16, traducción de ÁLVARO D’ORS, edición bilingüe (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953).

25 Para una explicación detallada de la noción estoica de naturaleza véase FRANÇOIS GAGIN, “La naturaleza según el estoicismo y el epicureísmo”, en *¿Una ética en tiempos de crisis?* (Universidad del Valle, Cali, 2003), págs. 77-98.

respeta plenamente esa semejanza. Lo anterior le permite a CÍCERÓN trazar una clara distinción entre lo jurídico y lo legal. Encontramos el *ius* que tiene por fuente la ley natural entendida como recta razón. También encontramos las leyes y costumbres hechas por los hombres, las cuales tienen que someterse al criterio del *ius* fundado en la ley natural. Por lo tanto, no todo lo legal es justo y en consecuencia la ley humana tiene que acomodarse al orden en que consiste la ley natural. Esto también significa que lo justo no es un asunto que dependa de la arbitrariedad y mutabilidad de las opiniones, sino que debe descubrirse a través del ejercicio de la razón. A aquellos que se dedicaron al estudio del *ius* se los llamó *iurisconsulti*, ya que los demás reconocían la dedicación y ejemplaridad con que estos hombres se aplicaban al estudio de lo justo, por lo que acudían a ellos para preguntar cuál era el *ius* en un caso concreto. Las respuestas dadas gozaron de tal dignidad que se volvieron paulatinamente obligatorias, pues ellas representaban no la opinión particular de un individuo, sino la voz de la razón que es común a todos²⁶. Con el tiempo, este saber jurídico [*iurisprudentia*] fue conformando lo que hoy conocemos como derecho [*ius*] romano, es decir, el aporte original de Roma al mundo occidental.

La idea de que el *ius* tiene como fuente la razón fue heredada por el mundo medieval. Esto no significa que el *ius* medieval sea una simple repetición de menor categoría del derecho [*ius*] romano como creen muchos. Al contrario, la concepción de un *ius* fundado en la razón sirvió como punto de partida para una experiencia jurídica original y en muchos sentidos superior a la romana. Esa experiencia medieval de lo jurídico, fue justamente la que se abandonó en la modernidad; abandono del cual HOBBS es un paradigmático representante. Intentemos entender de la mejor manera posible, dada la brevedad que exige este escrito, la experiencia medieval de lo justo²⁷.

26 Cf. ALDO SCHIAVONE, "El jurista", en *El hombre romano*, editado por ANDREA GIARDINA, et al, traducción de JUAN ANTONIO MATE SANZ, et al (Alianza Editorial, Madrid, 1991), págs. 105-120; ALFONSO RUIZ MIGUEL, *Una filosofía del derecho en modelos históricos* (Trotta, Madrid, 2002), págs. 57-73.

27 Sobre este tema véase PAOLO GROSSI, *El orden jurídico medieval*, traducción de FRANCISCO TOMÁS Y VALIENTE y CLARA ÁLVAREZ (Marcial Pons, Madrid, 1996). Este

El hecho novedoso que sirve de horizonte al *ius* medieval es la desaparición del Imperio Romano y el vacío de poder que esto significó. Desde el siglo V hasta el siglo XIII, Europa occidental se caracterizó, en palabras de GROSSI, por la levedad del poder político, y en consecuencia, por la indiferencia de éste hacia el derecho²⁸. Liberado el *ius* de la dominación burocrática en la que había caído en los últimos siglos del imperio y que continuaría en el imperio bizantino, pudo desarrollarse autónomamente como disciplina especializada de los hombres que se dedicaban a estudiar lo justo. Fue una época privilegiada que vio nacer a juristas en el sentido pleno de la palabra, cuya labor consistió en servir de voz a una realidad histórica que creía en la existencia de un orden subyacente y previo que todo lo sostenía. Precisemos estas afirmaciones con detenimiento.

“La sociedad medieval es, de hecho, una sociedad sin Estado, donde, debido a la permanencia de este vacío político, el derecho ve sublimada su función, se coloca en el centro de lo social, representa la constitución duradera más allá (y al abrigo) del carácter episódico de la política más elemental. Será el planeta moderno (...) quien empobrezca el derecho, lo vincule y condicione por el poder, haga de él un “*instrumentum regni*”, lo separe en consecuencia de lo social. (...)”

La ausencia del Estado en el gran proceso de formación de la civilización medieval (...) aparece como una clave interpretativa de gran significado para el historiador del derecho, el primer precioso instrumento de comprensión para aprehender del derecho medieval el “secreto” de su fisonomía más oculta, para individualizar la piedra angular de su edificio completo. (...)

La levedad del poder político medieval tras el derrumbamiento ruinoso de las sólidas encarnaciones precedentes, el vacío político parcial que permanece, significan una única cosa: el gran títere está ausente; está ausente el sujeto

es sin lugar a dudas el mejor libro escrito sobre la materia y recomiendo vivamente su lectura a todo aquel que se interese en formarse una visión integral de la experiencia jurídica medieval. Véase también HAROLD J. BERMAN, *Law and Revolution* (Harvard University Press, 1983); PETER STEIN, *Roman Law in european History* (1999, seventh printing, Cambridge University Press, 2003).

28 Cf. GROSSI, *op. cit.*, págs. 59-71.

político que tiende a mover todos los hilos, a hacer de los diversos centros sociales concurrentes simples marionetas para manipular a placer. Significa una increíble libertad en el campo histórico, la posibilidad de acción autónoma de una pluralidad de presencias que a la sombra de un poder perfectamente compacto se habrían esfumado cuando no visto expoliadas de su autonomía”²⁹.

No debe quedar duda alguna: en la Edad Media derecho y poder se separaron, incluso se trata de una separación mucho más radical y completa que la ocurrida en los tiempos de la Roma republicana y el nacimiento de los jurisconsultos. El derecho quedó por primera vez en la historia con vía franca para expresar la experiencia vital más fundamental. Ya no tenía que ser el conjunto de mandatos sustentados en la opinión de los poderosos, ahora podía mostrarse como lo que realmente es: un orden.

“He aquí como debemos aproximarnos al derecho medieval: como a una gran experiencia jurídica que alimenta en su seno una infinidad de ordenamientos, donde el derecho—antes de ser norma y mandato— es orden, orden de lo social, motor espontáneo, lo que nace de abajo, de una sociedad que se autotutela ante la litigiosidad de la incandescencia cotidiana construyéndose esta autonomía, hornacina propia y auténtica protectora del individuo y de los grupos. La sociedad se impregna de derecho y sobrevive porque ella misma es, antes que nada, derecho, debido a su articulación en ordenamientos jurídicos”³⁰.

Aquí tenemos la realidad jurídica medieval en su figura fundamental. Los medievales son hipersensibles para cuestiones jurídicas, pues su circunstancia es sentida primordialmente como un orden y ese orden es el *ius*. Digámoslo con más claridad. La naturaleza al igual que en el mundo antiguo era un todo armónico. El hombre hacía parte de esa totalidad, y por lo tanto, el mundo de los hombres también era un orden en semejanza al orden total. El *ius* es el orden humano que articula a través de la razón al hombre con la naturaleza. Se trata del *ius* como

29 Ibidem, págs. 52 y 66-67.

30 Ibidem, pág. 52.

manifestación de un orden racional que expresa la naturaleza de la que el hombre es una parte y de la que participa por medio de la razón. En este contexto debe entenderse la noción medieval de *lex*.

“Muy distinto es el caso de nuestra cultura medieval, donde importa poco quién la produce, en tanto que importa bastante más en qué debe consistir materialmente una regla para elevarse a *lex*, e importan sus contenidos. Pueden producir *leges* una pluralidad de sujetos políticos: el *populus*, la *plebs*, el *senatus*, el *princeps*, la *civitas*, cada comunidad dotada de autonomía; tranquilamente se hablará de *lex scripta* o *non scripta* relativizando a la postre la noción, pero siempre se pretenderá que esté caracterizada por un determinado contenido. Sus redactores no pueden obrar a placer, sino que deben acudir a aquel almacén subterráneo y preexistente que es el orden jurídico, es decir, a un conjunto de reglas racionales; en cuanto tales, adecuadas y congeniales con la naturaleza y, por ello mismo, con la voluntad de Dios, único y verdadero creador del derecho, el único legislador auténtico”³¹.

El *ius* es racional porque expresa la naturaleza y por lo tanto se convierte en fuente de la *lex* humana. La *lex* no puede ser cualquier cosa, no es una ocurrencia cualquiera de alguien, tampoco es la manifestación del capricho de los poderosos, ni mucho menos la afirmación de los deseos humanos de aquellos capaces de imponerlos. La *lex* sólo puede estar fundada en la razón y lo que más importa de ella es su contenido, pues la tarea del hombre es intentar a través de un laborioso estudio del *ius* descubrir las *leges* que interpretan el orden fundamental. Una *lex* contraria a la razón es injusta y en tal sentido no es propiamente una *lex*. Además, no sería válida y por lo tanto no se le debe obediencia, pues acatarla significaría cometer injusticia. En efecto, recordemos que el *ius* es el orden de la comunidad de hombres y todo aquello que vaya en contra de él la destruye. La racionalidad del *ius* es lo que mantiene unida a la comunidad y de ahí la importancia de dedicarse esforzadamente a su estudio. De lo contrario se corre el riesgo de empezar a vivir por fuera del orden racional, con lo cual la comunidad se destruiría y la existencia del hombre quedaría al nivel de las bestias,

31 Ibidem, pág. 145.

esto es, a la de los irracionales. He ahí lo fundamental: para el hombre vivir irracionalmente es ir en contra de su naturaleza y en consecuencia en contra del *ius*. Debido a esta concepción del *ius* se plantea una cierta relación entre el poder y la *lex* que GROSSI explica de la siguiente manera:

“Según esta visión, es obvio que la ley humana es un descubrimiento racional de reglas racionales, reglas preexistentes porque el orden preexiste desde el principio de los siglos y está a disposición de quien tenga la humildad de investigarlo. Y es asimismo obvio que el príncipe, el monarca o el dirigente de una comunidad es un personaje con poderes limitados por la misma esencia de su función declarativa, por el vínculo que deriva de su acción dirigida al fin indefectible del bien común. (...) La *lex* no es voluntad, no está ligada al sujeto decantador del poder político; pertenece, por el contrario, a la realidad objetiva; es una regla preceptiva que encuentra en la naturaleza su fuente y su legitimidad; debe ser extraída de la naturaleza y convertida en precepto formal”³².

La *lex* está basada en la razón y no en la voluntad de quien tiene el poder. Por esto, no es la manifestación particular de un deseo individual o grupal, sino el descubrimiento del orden racional común a todos los hombres. En una circunstancia como ésta el poder político se encuentra seriamente limitado y sus acciones están bajo la mirada perenne del orden natural. Obrar contra este orden es la mayor injusticia y seguirlo realiza el bien común, esto es, la posibilidad que tiene cada hombre de tener y conseguir de vivir en comunidad.

En este horizonte podemos intentar la aclaración de las nociones de *ius* y derecho, cuyos significados originales han sido olvidados por nosotros³³. *Ius* significó inicialmente en latín el lazo o la conexión entre

32 Ibídem, págs. 149-150.

33 En la explicación de estos dos conceptos seguiremos con precisión el análisis etimológico que realiza FRANK VAN DUN, “*The Lawful and the Legal*”, in *Philosophy of Law*, 2001, (10 de noviembre de 2003), págs. 23-45.

<<http://allserv.rug.ac.be/~frvandun/Texts/Rechtsfilosofie/Reader/directoryPhLaw.djvu>>. Originalmente este escrito fue publicado en *Journal des économistes et des études humaines* VI, 4 (1996): 555-579.

dos o más hombres. Es necesario recordar que *ius* viene del verbo *iuro*, esto es, jurar. Por lo tanto, todo *ius* se origina en una *palabra solemne* (juramento) que manifiesta compromiso y obligación. En este sentido, un *ius* es un lazo lógico [λόγος] y por lo tanto racional³⁴. Si al menos dos juran recíprocamente, surge entre ellos un acuerdo o contrato. *Ius* supone, entonces, dos cosas. Por un lado, reconoce la semejanza entre los hombres en la medida que es común a todos: la palabra. Sólo entre semejantes puede nacer un lazo de unión y por esta razón la palabra [λόγος-*ratio*] es la fuente de todo *ius*. Hablarle a alguien y esperar su respuesta implica el reconocimiento del otro como un igual; jurar a otro un compromiso y esperar el juramento recíproco confirma esta igualdad en la medida que un acuerdo sólo tiene sentido si las partes que se comprometen son independientes y libres. Por otro lado, tiene como consecuencia ser capaz de constituir un lazo entre semejantes (libres e independientes los unos de los otros), es decir, sirve como fundamento al entramado de relaciones que recíprocamente entablan los hombres y que constituye la sociedad. De ahí que sólo entre iguales puedan surgir relaciones de justicia y sea posible la pregunta por el *ius* de cada cual. Este significado de la palabra *ius* queda incompleto y no se lo entiende sino se le añade como clave de interpretación el segundo sentido que tenía. *Ius* también significaba el orden natural del mundo de los hombres. El *Ius* como orden común, y por lo tanto racional, determina y fundamenta los *iura* particulares (juramentos, compromisos y acuerdos)³⁵.

Ahora bien, la noción de *ius* fue complementada por el concepto original de derecho que apunta descriptivamente a un aspecto fundamental de la existencia. Derecho se dice en latín [*di*]rectum que viene del verbo *dirigo* que significa dirigir, ordenar, disponer o enderezar, y que a su vez proviene del verbo *rego* que significa medir, regular, controlar, guiar, manejar o gobernar. Aquel que realiza estas actividades se le llama *rex* y aquello que está bajo su control y dirección se dice

34 Recordemos que la palabra latina *ratio* sirvió como traducción de la griega λογω, hecho que era conocido por todos los hombres cultos del mundo romano.

35 Cf. *ibídem*, págs. 33-34.

que es su *rectum* o *regnum*. En este sentido la palabra *rectum* evoca el hecho *físico* del control de ciertas cosas por parte de los hombres y la aspiración de controlar muchas otras a través del trabajo. En este momento resulta plausible preguntarse lo siguiente: ¿qué es aquello que el hombre controla por naturaleza? El hombre controla por naturaleza, es decir, físicamente: su cuerpo, sus acciones y los productos de esas acciones. Entonces los *derechos naturales* del hombre son vida (cuerpo), libertad (acciones) y propiedad (productos). Además, tiene que tenerse en cuenta que estos derechos en cuanto naturales tienen que ser conforme al *ius* y esto significa que el ejercicio de esos derechos viene delimitado por el orden racional: se trata del reconocimiento de la semejanza de todos los hombres, y por lo tanto, de la plena potestad de cada cual en sus derechos, y simultáneamente, del reconocimiento de esa misma potestad en el ejercicio de los derechos de los demás. Actuar según el *ius* consiste en ejercitar los derechos naturales y actuar injustamente consiste en desconocer los derechos naturales de los otros al intentar controlar lo que por naturaleza no corresponde. Justo es aquel que reconoce la semejanza, injusto el que la desconoce³⁶. A esta justicia están sujetos todos los hombres por igual.

Finalmente estamos preparados para entender la novedad de la propuesta de HOBBS respecto de la experiencia jurídica medieval³⁷. Vayamos directamente al *Leviatán*:

The Right of Nature, which Writers commonly call Ius Naturale, is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation

36 Cf. *ibídem*, págs. 32-33.

37 Es necesario comentar que la doctrina de HOBBS viene sustentada en la nueva concepción de ciencia que por entonces se estaba gestando y que a su vez nacía del abandono de la cosmovisión antiguo-medieval. Resulta evidente que no podemos ni siquiera rozar el tema. A quien interese la relación entre la teoría política de HOBBS y la ciencia nueva. Véase JESÚS BALLESTEROS, *Sobre el sentido del derecho*, 2ª edición (1986; 4ª reimpresión, Tecnos, Madrid, 1997), págs. 19-42. Por otro lado, quien esté interesado en una primera aproximación sobre la muerte del mundo antiguo-medieval, el nacimiento del mundo moderno y la crisis de la inteligibilidad de la naturaleza en que ese cambio se manifestó véase JEAN PAUL MARGOT, *La modernidad: una ontología de lo incomprensible*, 2ª edición (Universidad del Valle, Cali, 2004).

of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, hee shall conceive to be the aptest means thereunto. (...)

And because the condition of Man, (as hath been declared in the precedent Chapter) is a condition of Warre of every one against every one; in which case every one is governed by his own Reason; and there is nothing he can make use of, that may not be a help unto him, in preserving his life against his enemies; It followeth, that in such a condition, every man has a Right to every thing; even to one anothers body. And therefore, as long as this naturall Right of every man to every thing endureth, there can be no security to any man, (how strong or wise soever he be,) of living out the time, which Nature ordinarily alloweth men to live³⁸.

Resulta evidente que aquí asistimos a la inauguración de una nueva concepción del derecho y del hombre³⁹. Tradicionalmente para los medievales el hombre era un animal racional, sólo que esa razón era común y era el punto de articulación con el orden total. Ahora la razón humana es individual y la racionalidad no pasa de ser un instrumento de cálculo de medios para la obtención de los fines deseados. Negado el

38 HOBBS, THOMAS, *Leviathan*, XIV (1651, reprint, Penguin Books, London, 1985), pág. 64. Citamos según la paginación de la edición original en inglés. (El derecho natural, al que los escritores llaman comúnmente *Ius naturale*, es la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder de la manera que él mismo desea para la preservación de su propia naturaleza; es decir, de su propia vida; y consecuentemente de hacer cualquier cosa que en su propio juicio y razón, él conciba como el medio más apto para conseguir lo anterior. (...) Y debido a que la condición del hombre (como ha sido declarado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, pues en esta circunstancia cada cual es gobernado por su propia razón, no hay nada que no pueda usar, que sea de ayuda, para preservar su vida de sus enemigos. Se sigue de ahí, que en una condición como esa, cada hombre tiene derecho a todas las cosas; incluso al cuerpo de otros. Y por lo tanto, mientras dure este derecho natural de cada hombre a todas las cosas, no podrá haber seguridad para ningún hombre (sin importar qué tan fuerte o sabio sea) de vivir completamente el tiempo que la naturaleza ordinariamente le permite a los hombres vivir).

39 En el estudio de la posición de HOBBS seguiremos la formidable exposición de FRANK VAN DUN, "Human Dignity: Reason or Desire?", in *The Journal of Libertarian Studies* 15, n° 4 (2001): 1-28; ídem, "Order and Conflict", in *Philosophy of Law*, págs. 85-119.

lazo natural entre los hombres, desaparece la semejanza, y con ella, la tradicional noción de *ius*. No hay ningún *ius*, es decir, ningún orden que establezca de manera fundamental el trato entre los hombres. No habiendo ese orden cualquier cosa es posible. Una vez el *ius* ha perdido su fundamentación en la razón común, la nueva razón-instrumento conlleva a que éste se defina desde el deseo y la voluntad [*will*]. El *ius* no impone límites al deseo, sino que la voluntad decide libérrimamente lo que es el derecho. En consecuencia, la noción de derecho natural que estaba íntimamente ligada a un orden desaparece. Ahora el derecho del hombre no es lo que por naturaleza está bajo el control de sus facultades, sino todo aquello que su voluntad sea capaz de dominar por medio de la fuerza, incluso la propiedad y el cuerpo de otro hombre. El único límite del derecho es la cantidad de poder que uno sea capaz de desplegar⁴⁰.

Ahora bien, para entender la razón por la que HOBBS se ve obligado a redefinir las nociones de *ius* y de derecho, es necesario que comprendamos primero en qué consiste esa condición de guerra de todos contra todos.

Hereby it is manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called WARRE; and such warre, as is of every man, against every man. For WARRE, consisteth not in Battell onely, or the act of fighting; but in a tract of time, wherein the Will to contend by Battell is sufficiently known: and therefore the notion of Time, is to be considered in the nature of WARRE; as it is in the nature of Weather. For as the nature of Foule weather, lyeth not in a showre or two of rain; but in an inclination thereto of many dayes together: So the nature of War, consisteth not in actuall fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE⁴¹.

40 Cf. VAN DUN, *Human Dignity: Reason or Desire?*, pág. 20.

41 HOBBS, *op. cit.*, XIII, pág. 62. (Por lo anterior, es manifiesto que durante el tiempo que los hombres viven sin un poder común que los mantenga a todos en sobrecogimiento [*awe*], ellos están en esa condición que es llamada guerra; y una guerra que es de todos contra todos. Porque la guerra consiste no solamente en la batalla o el acto de luchar, sino en una extensión de tiempo, en la que la voluntad de

Aquí tenemos el punto de partida de toda la elaboración teórica de HOBbes y para cualquier lector atento habrá resultado evidente la falacia en la que descansan todos los razonamientos que posteriormente se adelantarán. El problema reside en la peculiar definición que hace HOBbes de la guerra y de la paz. Cuando se oye decir que en el estado de naturaleza habría una guerra de todos contra todos, imaginamos un escenario terrible de muerte, latrocinio y caos generalizado. Este no es el escenario al que HOBbes se está refiriendo. Para poder reformular los conceptos de *ius* y de derecho, él tiene que ser capaz de redefinir previamente con astucia la noción de guerra y paz. He aquí la falacia: guerra no es la agresión y lucha en cuanto tal, sino la posibilidad de agresión y lucha; por lo tanto, paz no es la situación en la que no hay agresión, sino la situación en la que se puede asegurar que ninguna agresión va a ocurrir. HOBbes requiere de estas extrañas definiciones para poder concluir la radical solución que propondrá a este problema: el *Leviatán*, esto es, un poder absoluto. Si la elección que tuviéramos ante nosotros consistiera en escoger entre una guerra total de todos contra todos y un poder absoluto, seguramente sería preferible el poder absoluto. Pero la alternativa que se nos presenta es otra; se trata de elegir entre una situación de relativa paz con cierto riesgo de agresión y la certeza de un poder absoluto que detenta el monopolio de la agresión⁴². Aquí se pone de manifiesto la debilidad inherente al argumento de HOBbes, pues su solución ya no se presenta como una necesidad sino como un falso dilema. El error de HOBbes radica en creer que del haber una inconveniencia en algo se sigue que ella no debe ser asumida y por lo tanto eliminada⁴³. Este razonamiento es tan

enfrentarse en batalla es suficientemente conocida; y por lo tanto la noción de tiempo debe ser considerada en la naturaleza de la guerra, de la misma manera que lo es en la naturaleza del clima. Así como la naturaleza del mal clima no descansa en una llovizna o dos, sino en la inclinación a ello durante muchos días seguidos: la naturaleza de la guerra no consiste en el luchar en cuanto tal, sino en la disposición para ello durante el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz).

42 Cf. VAN DUN, *Order and Conflict*, pág. 89.

43 Cf. *ibídem*, pág. 89.

falaz como el siguiente. Supongamos que alguien define la salud como el estado en que hay certeza de que no se contraerá ninguna enfermedad jamás, y se define la enfermedad como el estado en que hay posibilidad de caer enfermo o efectivamente se lo está. Según estas definiciones todos estaríamos siempre enfermos. Ahora bien, no hay duda que una enfermedad es algo inconveniente y es preferible no padecerla, pero de ello no se puede seguir que el estado de salud con la posibilidad de enfermedad sea inaceptable y sólo se admita la eliminación absoluta de todo posible riesgo a la salud. Resulta claro, que la única manera de conseguir lo anterior es dejando de estar vivos. Se ve lo absurdo de la propuesta: las enfermedades son una inconveniencia para la vida, de ahí se sigue que es necesario eliminarlas absolutamente, por lo tanto, sólo es aceptable como solución la negación de la vida. Este argumento es tan insensato como pretender resolver el problema de la seguridad a través de una entidad que detenta el monopolio del uso de la fuerza, es decir, el dejar a todos indefensos a merced de una voluntad todopoderosa que no tiene otro límite para sus deseos que su capacidad de imponerlos. Otro ejemplo sería el del hombre que decide no iniciar una empresa hasta no tener la absoluta certeza de que ningún mal le va a acontecer y de que su éxito está garantizado. La vida humana es por esencia riesgo y aventura, pues se está vuelto hacia el futuro y se ignora lo que éste pueda traer. Ninguna acción, gesta o hazaña hubiera sido emprendida, si se exigiera este tipo de seguridad. En este sentido, la solución de HOBBS suena a descabellada utopía y a intento desesperado por desconocer la condición fundamental de la existencia.

El punto de partida de la argumentación de HOBBS para llegar a estas peculiares definiciones y posteriormente a su famosa solución, fue su concepción del hombre. Puede verse, al estudiar los capítulos del *Leviatán* precedentes al XIII, que para HOBBS lo más relevante en el hombre es el hecho de su infinita capacidad de desear⁴⁴. Los pensadores del medioevo reconocían el deseo y la voluntad como un aspecto esencial de la naturaleza del hombre, sólo que jamás se les

44 El capítulo XI es un buen ejemplo. Cf. VAN DUN, *Human Dignity: Reason or Desire?*, págs. 22-23.

ocurrió hacer de ello el principio del *ius* y del derecho. Desde la antigüedad, por ejemplo en ARISTÓTELES⁴⁵, se reconoce que el deseo es el principio de la elección, pero se añadía que ese deseo para ser justo tenía que estar guiado por la razón. El *ius* como orden servía de guía al deseo y en tal sentido los derechos naturales no consistían en el control de lo que se deseaba sino en el control de lo que por naturaleza la razón común había puesto bajo cada hombre. Desaparecida la razón como orden del mundo y surgida la razón como instrumento de cálculo para la consecución de los fines del deseo, el derecho se fundamentó en la voluntad y se convirtió en todo aquello que cada hombre pudiera efectivamente controlar. A un lado quedó el reconocimiento de la semejanza como principio de justicia, ahora lo justo no era más que la manifestación de los apetitos humanos que no estaban sometidos a más regla que la de su propia imaginación y efectiva capacidad de dominación. El derecho de cada hombre no es su vida, su libertad y su propiedad, sino el poder para satisfacer sus deseos⁴⁶. De lo anterior HOBBS extrae toda una serie de fértiles conclusiones para sus propósitos. Si la voluntad es infinita y el deseo insaciable, la tendencia natural del hombre será a buscar indefinidamente la satisfacción de sus apetitos sin importar las agresiones que sean necesarias realizar. Esta dinámica conduce al deseo de dominación de la totalidad del mundo, es decir, no sólo se agrede si así lo elige la voluntad, sino que no conviene esperar a ser agredido, por lo tanto, la actitud más segura es la continua agresión para conquistar una porción cada vez mayor de hombres y cosas. Ahora bien, el problema para HOBBS no consiste en que cada hombre tenga el derecho a dominar el mundo, sino en que todos intentan ejercitarlo⁴⁷. De aquí se sigue su peculiar concepción de la guerra y la paz, y obviamente su propuesta de solución.

Siguiendo rigurosamente la cadena de argumentos que ha venido tejiendo con habilidad, HOBBS concluye que la única solución al

45 Cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, 1139a 32-1139b 7, traducción de JULIO PALLÍ BONET (Planeta-DeAgostini, Madrid, 1997).

46 Cf. VAN DUN, *Human Dignity: Reason or Desire?*, pág. 23.

47 Cf. ídem, *Order and Conflict*, pág. 90.

problema de la guerra y la seguridad es la siguiente: todos los hombres deben acordar en un contrato renunciar al ejercicio de su derecho natural a dominarlo todo; ahora bien, para que ese contrato se cumpla y no sea desconocido por el deseo desordenado de los hombres, se requiere de la constitución de un *poder común* que haga valer [*enforce*] lo pactado⁴⁸. ¿En qué consiste ese poder común y cómo se lo crea? Oigamos directamente las palabras de HOBBS:

The only way to erect such a Common Power, as may be able to defend them from invasion of Forraigners, and the injuries of one another, thereby to secure them in such a sort, as that by their owne industrie, and by the fruites of the Earth, they may nourish themselves and live contently; is, to conferre all their power and strength upon one Man, or upon one Assembly of men, that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto one Will: which is as much as to say, to appoint one man, or Assembly of men, to beare their Person; and every one to owne, and aknowledge himselfe to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall Act, or cause to be Acted, in those things which concerne the Common Peace and Safetie; and therein to submit their Wills, every one to his Will, and their Judgements, to his Judgement. (...) This done, the Multitude so united in one Person, is called a Common-Wealth, in latine Civitas. This is the Generation of that Leviathan, or rather (to speake more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortall God, our peace and defence. For by this Authoritie, given him by every particular man in the Common-Wealth, he hath the use of so much Power and Strength conferred on him, that by the terror thereof, he is inabled to forme the wills of them all, to Peace at home, and mutuall ayd against their enemies abroad. (...) And he that carryeth this Person, is called SOVERAIGNE, and said to have Sovereigne Power; and every one besides, his SUBJECT⁴⁹.

48 Cf. HOBBS, *op. cit.*, capítulo XVII, págs. 86-87.

49 *Ibidem*, capítulo XVII, págs. 87-88. (La única manera de erigir un poder común de este tipo, que pueda defenderlos de la invasión de extranjeros y de los daños mutuos, para asegurarlos de tal modo que puedan aprovechar su propia industria y los frutos de la tierra y vivir cómodamente de ellos, es la de conferir todo su poder y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres para que pueda reducir todas sus voluntades, debido a la pluralidad de voces, a una sola voluntad: que es lo mismo a escoger un hombre o una asamblea de hombres para que asuma la persona de todos; y cada uno se apropie y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier acto y orden de aquel que ha asumido la persona de todos en aquellos asuntos que conciernen

Estas palabras de HOBBS aclaran perfectamente de lo que se trata. Cada hombre debe renunciar al ejercicio de su voluntad y todos aquellos que toman parte de ese acuerdo deben elegir a alguien (un hombre o una asamblea) para que sea el único que en adelante pueda tomar decisiones en relación con el uso del poder. Se trata de crear una entidad (el *Leviatán*) que detente el monopolio de la fuerza, de tal forma que los hombres queden desarmados y ante la magnitud del poder instituido no quepa más que el terror que lleva a la obediencia y que organiza esas difusas voluntades en contra de las amenazas extranjeras. Fijémonos que no se trata de una cuestión de justicia, es decir, de un orden en el trato de semejantes, sino del establecimiento de un procedimiento que permita unificar todas las voluntades en una sola. Esto demuestra que el problema a resolver es simplemente un asunto de eficacia en la mecánica del poder, cuya única solución parece ser la de conseguir que sólo haya una voluntad que desee. La paz se consigue cuando sólo una entidad puede dedicarse a cumplir sus deseos. Se trata de pasar de una circunstancia en que la agresión es sólo una posibilidad, pues puede no ocurrir y aun en caso de ocurrir cabe el defenderse, a una en la que se instituye un monopolio del uso de la violencia, por lo que la agresión se hace regular y no cabe defensa alguna⁵⁰. En esta situación ¿qué es el *ius* y qué es el derecho? El *ius* y el derecho son lo que esa voluntad omnipotente tenga a bien decidir y sea capaz de imponer de acuerdo a la eficacia de su poder guiado por el deseo infinito. Ya no se trata de un orden de semejantes, sino de una

la paz y la seguridad común; y por lo tanto, a someter sus voluntades a su voluntad, y sus juicios a su juicio. (...) Hecho esto, la multitud unida en una persona, es llamada Estado, en latín *Civitas*. Esta es la creación del *Leviatán*, o mejor (para hablar con mayor reverencia) de ese Dios mortal a quien debemos por el Dios inmortal nuestra paz y defensa. Gracias a esta autoridad que le es dada al Estado por cada hombre en particular, él tiene conferido el uso de tanto poder y fuerza, que por el terror que causa está capacitado para formar las voluntades de todos para conseguir la paz en la patria y la ayuda mutua en contra de los enemigos externos. (...) Aquel que asume esta persona es llamado soberano y se dice que tiene poder soberano; y todos los demás son sus súbditos).

50 Cf. VAN DUN, *Human Dignity: Reason or Desire?*, pág. 21.

organización jerárquica en la que hay un soberano que manda y súbditos que obedecen. En este sentido, el Estado es justo por definición y nada que haga puede ser injusticia contra sus súbditos, pues ellos han acordado ese poder y asumen sus actos como propios, es decir, nadie comete injusticia contra sí mismo⁵¹.

Todo lo anterior lleva a HOBBS a ciertas conclusiones de la mayor relevancia para nuestro estudio⁵². En el estado de naturaleza no hay en estricto sentido ni *ius* ni derecho ni ley, por lo tanto en esa situación nadie puede obrar injustamente. El *ius* y el derecho sólo aparecen cuando hay ley, pues ella los define. La ley sólo puede existir cuando se ha instituido un Estado. El Estado es el único capaz de crear la ley y en tal sentido el *ius* y el derecho son simples expresiones de la voluntad del soberano; de hecho esta es la noción de ley que a lo largo de toda la modernidad ha prevalecido: se trata de la manifestación de la voluntad de la autoridad estatal (del rey en caso de las monarquías o de los parlamentos y demás funcionarios elegidos popularmente en las democracias). Como consecuencia necesaria de lo anterior, el Estado como creador de la ley no está sometido a ella⁵³. Finalmente, el Estado en cuanto creador del orden legal es el único capaz de hacerlo valer, es decir, de aplicar la ley para garantizar la paz y la seguridad⁵⁴.

En este momento se puede apreciar la magnitud de la transformación que ocurrió en el paso del mundo medieval al mundo moderno del cual

51 Cf. *ibídem*, pág. 22.

52 Cf. HOBBS, *op. cit.*, XXVI.

53 Muchos pensarán aquí que la noción de Estado de derecho corrige la propuesta de HOBBS, pero esto no pasa de ser una enorme ilusión. Cáigase en la cuenta que ese derecho al que se dice estar sometido el Estado es creado por agencias estatales y su observancia es vigilada y sancionada por agencias igualmente estatales. Se trata de la improbable imagen de una entidad todopoderosa limitándose a sí misma. La teoría de las ramas del poder público goza del mismo defecto y hoy resulta manifiesto que esta división no pasa de ser un espejismo que se mantiene por la fe ciega de la mayoría en un modelo irracional. Más coherente fue HOBBS, quien reconoció en una rigurosa cadena de argumentos que si se le entrega a una entidad el poder exclusivo de legislar, esa entidad no queda obligada por las leyes que produce, pues ellas son el resultado de su voluntad y en tal sentido puede cambiarlas cuando así lo desee.

54 Cf. BALLESTEROS, *op. cit.*, pág. 33.

somos flamantes representantes. De la misma manera se puede entender el origen de las creencias fundamentales que nosotros hemos heredado y que afirmamos acerca del Estado, el derecho y la provisión de seguridad. Nosotros creemos que no habiendo Estado es imposible que haya derecho y orden. Imaginamos el poder político como fuente y garantía del orden legal. Nos parece incomprensible y quedó atrás la idea de *ius* como orden previo a todo Estado, que le marca sus límites y tareas; orden que no es creado por nadie y que debe ser descubierto por la labor disciplinada de esforzados especialistas. Hemos aceptado sin duda alguna que el Estado es legislador omnipotente, es decir, que el fundamento del derecho no es la razón sino la voluntad. En pocas palabras, podríamos decir que para los medievales era evidente la diferencia entre lo jurídico y lo legal, mientras que para nosotros esa distinción carece de sentido pues son exactamente lo mismo. Como consecuencia de ese voluntarismo, nos parece que en ausencia del Estado habría un desorden originado en el conflicto de deseos y por lo tanto es necesario que haya una única voluntad detentadora del poder que pueda hacer valer sus decisiones e imponga orden al desorden natural y peligroso en el trato de los hombres. El Estado es, en consecuencia, el único capaz de ofrecer servicios de seguridad.

Nosotros nos hemos esforzado en mostrar el origen de estas creencias. Queríamos señalar que esas ideas arraigadas en nuestra concepción de lo político tienen un origen y en tal sentido no son una fatalidad insuperable, sino solamente una posibilidad entre otras. Incluso, llegamos más lejos, pues hemos demostrado que la conclusión de HOBBS está sostenida por una visión incompleta del hombre y una definición falaz del concepto de guerra. En efecto, definir al hombre por su infinita capacidad de desear, sin tener en cuenta su racionalidad, es una arbitrariedad que hace que esta doctrina quede manchada de un halo de falsedad. Hemos visto con detenimiento, que los otros hombres no son inicialmente potenciales enemigos, sino potenciales colaboradores, es decir, que la tendencia del hombre no es la de agredir a los otros y dar rienda suelta a sus deseos, sino la de reconocer que la manera más fácil de realizar éstos consiste en la cooperación con los otros y no en su aniquilación o dominación. No estamos intentando apelar a un orden natural creado por Dios o al orden inmanente de la

totalidad de lo que existe, pues no nos interesa caer en los graves problemas que la metafísica antiguo-medieval supone. Se trata de caer en cuenta que podemos referir la idea de orden al que surge de la cooperación de los hombres a través de la mayor productividad de la división del trabajo. Ya no hablamos de razón como articulación del orden total en el hombre, sino como la posibilidad de descubrir y actuar conforme a ciertos hechos naturales que hemos enumerado más arriba, los cuales constituyen la fuente del orden social que permite la cooperación entre los hombres. De esta manera le devolvemos al *ius* y al derecho el estatuto de independencia y autosubsistencia frente al poder político sin necesidad de asumir los compromisos ontológicos de una visión teleológica de la naturaleza. Es la posibilidad de volver a fundar el derecho en la razón según la altura de los tiempos.

Finalmente, recordamos que la falacia de HOBBS no queda completa hasta que no se plantea su peculiar noción de guerra. Él imagina que la paz consiste en la imposibilidad absoluta de que alguien pueda agredir a otro, es decir, que hay guerra si no puede asegurarse plenamente que no habrá posibilidad alguna de agresión. Para conseguir esa paz y eliminar la guerra, propone una solución radical: que haya sólo una voluntad que detente el poder y sea la única capaz de agredir. Ahora bien, ya hemos visto que la solución de HOBBS no parece tan atractiva cuando se reconoce que la alternativa consiste en elegir entre un Estado absoluto y una situación de relativa paz con riesgo de guerra. A cinco siglos de distancia de HOBBS hemos visto las consecuencias de su propuesta en el mundo. Detengámonos a observar la eficiencia de un monopolio de la fuerza para proveer seguridad y el efecto que produce en la cooperación de los hombres⁵⁵.

55 En la actualidad, muchos teóricos defienden la necesidad del Estado y de su servicio de seguridad a través de las sofisticadas teorías de los bienes públicos y de las externalidades. Intentar una refutación de ellas escapa los propósitos de este escrito, pero a quien interese una crítica y deconstrucción de éstas que ponga en evidencia sus falacias y errores véase WALTER BLOCK, “*National Defense and the Theory of Externalities, Public Goods, and Clubs*,” in *The Myth of National Defense*, edited by HANS HERMANN HOPPE (The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2003), págs. 301-334; ídem, “*Public Goods and Externalities: the Case of Roads*,” in *The Journal of*

IV. RACIONALIDAD DEL SERVICIO DE SEGURIDAD OFRECIDO POR EL ESTADO

¿Puede ofrecer el Estado un servicio eficiente de seguridad? Para poder responder adecuadamente a esta pregunta es necesario entender qué significa con exactitud que el Estado sea el depositario del monopolio de los servicios de seguridad, para luego descubrir las consecuencias del mismo. Para cumplir con esta tarea seguiremos a MURRAY N. ROTHBARD⁵⁶ y a HANS HERMANN HOPPE⁵⁷ en sus explicaciones relacionadas con este problema.

ROTHBARD nos dice acerca del Estado lo siguiente:

“Puede definirse al Estado como la organización que posee alguna de las dos (o las dos, como sucede de ordinario) siguientes características: a) adquiere sus activos mediante coacción física (impuestos); y b) pone en marcha un monopolio obligatorio de poder y de capacidad de formulación de las decisiones últimas en un determinado territorio”⁵⁸.

En efecto, el Estado a través de diversas agencias (ejército, policía, servicios de inteligencia, etc.) detenta el monopolio del uso de la fuerza. En principio el servicio de protección sólo puede ser ejercido por el Estado a través de sus funcionarios, pero en ocasiones éste puede permitir a ciertos particulares realizar labores de seguridad, tal y como

Libertarian Studies, vol. 7, n° 1 (Spring 1983): 1-34; GAEL J. CAMPAN, “Does Justice qualify as an economic Good?: a Böhm-Bawerkian Perspective,” in *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, vol. 2, n° 1 (Spring 1999): 21-33; RANDALL G. HOLCOMBE, “A Theory of the Theory of Public Goods,” in *Review of Austrian Economics*, 10, n° 1 (1997): 1-22; HANS HERMANN HOPPE, “Fallacies of the Public Goods Theory and the Production of Security,” in *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 9, n° 1 (Winter 1989): 27-46; DAVID OSTERFELD, “Anarchism and the Public Goods Issue: Law, Courts, and the Police,” in *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 9, n° 1 (Winter 1989): 47-68; MURRAY N. ROTHBARD, *Man, Economy, and State*, fourth edition (The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2001), págs. 883-890.

56 Cf. ROTHBARD, *La ética de la libertad*, págs. 225-272.

57 Cf. HOPPE, *Democracy-the God that failed*, capítulos 12 y 13.

58 ROTHBARD, *La ética de la libertad*, pág. 240.

ocurre, por ejemplo, con las compañías privadas de vigilancia o las licencias de porte de armas. Ahora bien, este hecho confirma el monopolio absoluto del servicio de seguridad, pues los particulares pueden realizar estas labores sólo bajo la autorización, tutela y reglamentación del Estado. Queremos mostrar con esta definición que hemos traído y la ubicación de la actividad de protección dentro de ella, que es esencial a la existencia y configuración del Estado ser un monopolio, y que el monopolio de la defensa es uno de sus poderes fundantes. En otras palabras, una organización social que no disponga del monopolio de coacción tributaria, de poder y de decisión última no puede llamarse Estado; frente a una organización de este estilo estaríamos ante un fenómeno absolutamente novedoso del que ahora no podemos hablar, pues nuestro escrito tiene pretensiones más modestas.

Una vez se comprende que es inherente a la esencia del Estado ser monopolio, debemos preguntarnos cuál es la consecuencia para la prestación del servicio de defensa de esa potestad exclusiva. En relación con esta cuestión HOPPE nos dice que el monopolio estatal se traduce en dos poderes fundamentales⁵⁹. *Primero*: el Estado puede impedir a sus súbditos buscar la prestación del servicio de otro proveedor. Cada ciudadano está forzado a recibir exclusivamente los servicios de seguridad que su Estado le ofrece sin la posibilidad de solicitarlos de algún otro oferente o de producirlos él mismo. Esta coacción se realiza por medio de la efectiva imposición del Estado a usar sus servicios o por medio de la destrucción violenta de cualquier competidor. *Segundo*: como consecuencia y complemento de lo anterior, el Estado tiene el poder de imponer unilateralmente el gasto que los ciudadanos deben hacer por sus servicios, ya que cuenta con el monopolio de coacción tributaria.

¿Qué implicaciones tienen estos poderes derivados del monopolio político sobre la prestación del servicio de defensa? La respuesta es muy sencilla: el servicio de seguridad tenderá a ser progresivamente

59 Cf. HOPPE, *Democracy-the God that failed*, págs. 239-240.

menos eficiente, de menor calidad y más escaso, y a su vez irá aumentando paulatinamente su costo; en pocas palabras, cada vez será peor y más caro. En efecto, esto es lo que ocurre en nuestro país. El conjunto de entidades protectoras es cada día más grande y más ineficiente, las posibilidades de prevenir agresiones y de capturar a los criminales una vez éstas han tenido lugar son muy pocas, a lo cual se le añade un aumento continuo de escándalos por corrupción al interior de esas organizaciones. Esto significa que las necesidades de seguridad de nuestro pueblo aumentan en la misma medida que la capacidad de respuesta del Estado disminuye. Hoy es claro que las personas en general están a merced de los criminales y que los daños sufridos en esos ataques no reciben ninguna solución por parte de las autoridades. De hecho son las personas más pobres las que más sufren las consecuencias de la ineptitud estatal, pues no cuentan con las influencias necesarias para hacer actuar al Estado en su beneficio ni logran que las fuerzas estatales presten el servicio en sus lugares de residencia (barrios pobres de las ciudades y zonas rurales). En cambio, los más ricos tienen al menos la alternativa de contratar servicios de vigilancia privada o de comprar dispositivos de seguridad; si bien al intentar esto se encuentran todo tipo de trabas provenientes de las regulaciones estatales. Pareciera que el Estado no sólo es altamente incompetente para proteger a sus ciudadanos y capturar a los agresores, con lo cual promueve la actividad criminal en la medida que las posibilidades de ser atrapado y castigado son mínimas, sino que se esfuerza por impedir a las víctimas el uso de soluciones alternativas al problema de seguridad. El Estado sólo ha mostrado su eficacia para dejar en un estado de indefensión cada vez mayor a sus súbditos.

El aspecto fundamental a entender es el siguiente. El oferente de un servicio que cuenta con el poder para impedir a sus clientes acudir a otros proveedores, hacerles comprar obligatoriamente sus productos e imponerles arbitrariamente el precio, no tiene ninguna motivación para alcanzar la excelencia en la prestación del mismo. Esto se debe a la *desutilidad del trabajo*. LUDWIG VON MISES nos explica este concepto de la siguiente manera:

“The expenditure of labor is deemed painful. Not to work is considered a state of affairs more satisfactory than working. Leisure is, other things been equal, preferred to travail. People work only when they value the return of labor higher than the decrease in satisfaction brought about by the curtailment of leisure. To work involves disutility”⁶⁰.

Se trata de darnos cuenta que un monopolista de estas características no tiene ningún inconveniente en cobrar cada vez más por un peor servicio, pues puede obtener mayores recursos con el mínimo y más mediocre de los esfuerzos, ya que los ingresos a través de los que se financia (impuestos) no dependen de la satisfacción de las necesidades de los usuarios. En pocas palabras, el cobro coactivo permite que sin importar la calidad del servicio, la recaudación pueda aumentar indefinidamente. En conclusión, el Estado no tiene la presión de realizar un buen trabajo, pues no existen competidores que puedan disputarle los clientes ofreciendo un mejor producto. Además, como tiene la potestad para establecer tributos, podrá prestar un servicio de manera ineficiente y a pérdida, ya que siempre contará con la posibilidad de confiscar una mayor porción de la propiedad de sus súbditos, es decir, de trasladarles los costos de su negligencia.

En estas circunstancias la dinámica que se desarrollará será de la siguiente manera. El Estado prestará un mal servicio de seguridad. El público en general empezará a sentir el malestar causado por esta ineficiencia y exigirá soluciones. El Estado, incapaz de resolver el problema pero con la obligación social de hacerlo, aumentará la recaudación de impuestos para solucionar las dificultades. Esto mostrará al aparato estatal que sin importar qué tan mala sea la prestación del servicio se pueden acrecentar los recaudos, ya sea con la subida de los impuestos o por medio de un mayor endeudamiento público, deuda

60 Mises, *Human Action*, págs. 131-132. (El desgaste ocasionado por el trabajo se tiene como doloroso. No trabajar se considera como una situación más satisfactoria que trabajar. El ocio es, estando todas las cosas igual, preferido al trabajo. Las personas trabajan solamente cuando ellas valoran la recompensa del trabajo más que el descenso en la satisfacción causado por la interrupción del ocio. Trabajar implica desutilidad).

que en última instancia tendrán que pagar los contribuyentes. El Estado descubre que entre más problemas tenga la prestación del servicio, más justificaciones habrá para aumentar los tributos o la deuda. En este sentido se genera un ciclo de la mayor peligrosidad: el Estado presta un mal servicio y crea una serie de problemas, la comunidad reclama la acción decidida del Estado para resolver esta situación, entonces éste gasta más recursos valiéndose de un aumento en la tributación y el endeudamiento; pero a su vez este uso de recursos genera una administración más ineficiente, de peores resultados y una mayor cantidad de problemas, la gente pide nuevamente soluciones, lo cual requerirá prontamente un mayor gasto y consecuentemente se aumentarán nuevamente los recaudos, y así se irá desenvolviendo una dinámica nefasta que terminará con la aniquilación de la comunidad. En este esquema el Estado tenderá a crecer indefinidamente, a tener más poder y a dejar en peor situación a sus súbditos. Justamente, esta es la dinámica que vive a diario nuestro país y en general la totalidad del mundo occidental.

De lo anterior podemos concluir que la crisis en la prestación del servicio de defensa no es cuestión de organización o de falta de recursos. El problema es más hondo y es consecuencia de la esencia misma del Estado. Resulta imposible establecer una agencia monopolista del servicio de seguridad sin que ésta degenera en una entidad ineficiente, lenta, cara y de gigantes proporciones. El origen de la crisis de seguridad no debe buscarse en sus funcionarios, en su organización, o en su estructura normativa. Las deficiencias en estos ámbitos proceden de un hecho más profundo. La causa de todos los males proviene del hecho radical de ser este servicio una función de monopolio estatal. Esto tiene una consecuencia muy importante, pues si queremos solucionar realmente el problema de seguridad de nuestra comunidad tenemos que plantearnos la pregunta por una posible alternativa de prestación de este servicio que no consista en el monopolio del Estado. Este tema reclama ser discutido y tratado cuanto antes, pues es sin lugar a dudas el problema más urgente del mundo jurídico contemporáneo.

Nos hemos formado una primera visión del pobre desempeño del Estado en la prestación del servicio de seguridad y hemos explicado

las razones por las que no puede ser de otra manera. Veamos ahora el efecto sobre el bienestar y la cooperación de los hombres para completar nuestro argumento. Debemos empezar por hacer una aclaración que en este momento resulta evidente y prácticamente innecesaria. Es obvio que la división del trabajo sólo puede tener lugar entre hombres que respetan recíprocamente los derechos naturales⁶¹ de cada cual. En efecto, la cooperación ocurre cuando vemos a los otros como potenciales colaboradores en la búsqueda de bienestar. Esto supone que todos se reconocen como semejantes y están dispuestos a respetar la vida, libertad y propiedad de todos los participantes de la comunidad. La especialización en la producción y el intercambio voluntario están fundamentados en la libertad y propiedad de cada hombre, pues de lo contrario algún hombre o grupo de hombres podría simplemente obligar por la fuerza a alguien a realizar cierta actividad o apropiarse del producto de otro en contra de su voluntad sin ofrecer nada a cambio. En este sentido, los derechos naturales del hombre son la expresión de las condiciones esenciales para el funcionamiento de la cooperación (orden de las relaciones recíprocas de semejantes) bajo el signo de la división del trabajo. Por lo tanto, toda acción que desconozca los derechos naturales causará malestar, desunión y conflicto entre los hombres; y al contrario toda acción que los respete causará bienestar, unión y armonía. Esto nos permite definir con precisión el término agresión: la acción que viola el orden natural de los hombres, es decir, que niega el *ius* y por lo tanto se trata de una *inuria*.

El monopolio estatal del uso de la violencia le impide a todos los súbditos buscar seguridad de otro proveedor. El Estado se ha encargado

61 Aclaremos nuevamente que la referencia que hacemos a lo natural no debe entenderse cargada de las connotaciones teleológicas y normativas de la metafísica antiguo-medieval. Se trata simplemente del reconocimiento del orden común a los hombres a partir de ciertos hechos evidentes, tales como las condiciones fácticas de la división del trabajo, aquello sobre lo que físicamente tiene control cada cual y la semejanza fundada en la palabra. Para una explicación elaborada de la concepción naturalística de lo natural véase FRANK VAN DUN, *The Lawful and the Legal*; ídem, *The Logic of Law*, 2003, <<http://allserv.rug.ac.be/~frvandun/Texts/Articles/LogicOfLaw.djvu>>; ídem, "Natural Law A logical Analysis", in *Ethics and Politics* vol. 5, n° 2 (2003). <<http://www.units.it/~etica/>>.

de eliminar violentamente todo competidor y se ha asegurado de que sus súbditos no cuenten ni siquiera con medios de protección propia. Esto se traduce en que cada persona se encuentra en la situación de tener que aceptar coactivamente el servicio colectivo aunque prefiriera no utilizarlo o sostenerlo. En otras palabras, se trata de una clara violación de los derechos naturales de los hombres, lo cual califica la acción estatal de criminal e injusta. Significa que los impuestos cobrados por el Estado no pasan de ser latrocinios de gran escala y que ocurren con regularidad. ¿Cuál es el escenario ante el cual nos encontramos? Se trata de un monopolista del uso de la violencia que ha logrado en un territorio determinado desarmar completamente a sus habitantes volviéndolos súbditos. Ellos quedan en su vida, libertad y propiedad a merced de las decisiones del Estado “protector”. Él sabe que no hay nada que le impida apropiarse de los bienes de sus “protegidos” y de eliminar sus libertades. Aquellos que debían recibir protección en su vida, libertad y propiedad, se vuelven la presa de la agresión “legítima” del Estado. Éste puede dar rienda suelta a su deseo de gasto, pues no hay quien se lo impida, y al mismo tiempo no hay quien lo obligue a prestar un buen servicio, pues no hay alternativa alguna ni posibilidad siquiera remota de defensa. ¿Qué significa esto? Los encargados del Estado, al estar guiados por el mismo deseo de bienestar que todos los hombres, pero con la diferencia de poseer a su disposición un aparato de coacción irresistible, tenderán a maximizar los recaudos y gastos, y a minimizar la calidad y cantidad del servicio de protección. Un monopolio en la prestación del servicio de seguridad es una contradicción insuperable, pues se financia por medio de la agresión que supuestamente debe evitar y conlleva necesariamente a un aumento continuo en el costo de la protección y a un descenso paralelo en su calidad, es decir, cada vez más impuestos y menos seguridad⁶².

Resultan manifiestas las consecuencias del Estado para la cooperación y el bienestar de la comunidad. Éste no sólo no puede garantizar la protección de los hombres en la búsqueda de su bienestar, sino que se convierte en la principal fuente de inseguridad y agresión.

62 Cf. HOPPE, *Democracy-the God that failed*, pág. 246.

El monopolio del uso de los medios políticos que detenta el Estado lo convierte en la más formidable técnica de asalto y asesinato que haya podido ser diseñada, y como consecuencia de lo anterior, en la institución de mayor capacidad destructora de la cooperación y del proceso de civilización. Vemos por doquier la división y los conflictos que causa el deseo de los hombres de apoderarse de la máquina estatal para así poder usar la fuerza en beneficio de sus intereses. La política actual no es más que el espectáculo de las luchas y compromisos entre los diversos grupos de presión por el uso del aparato de confiscación masiva. Se trata de tener el control del Estado para *poder* agredir a los sometidos y de esta manera usarlos a ellos y a sus propiedades para la consecución de los deseos propios. El posible riesgo de agresión que HOBBS quería evitar, se convirtió al aplicar su solución, en la agresión regular de los poderosos de la que no hay escapatoria alguna. ROTHBARD lo dice sin miramientos:

“Si, pues, los impuestos son obligatorios, forzosos y coactivos y, por consiguiente, no se distinguen del robo, se sigue que el Estado, que subsiste gracias a ellos, es una organización criminal, mucho más formidable y con muchos mejores resultados que ninguna mafia “privada” de la historia. Y debe tenerse por criminal no sólo a tenor de la teoría del delito y de los derechos de propiedad, sino también a tenor de las concepciones comunes del género humano, que siempre ha considerado que el robo es un delito”⁶³.

No quepa duda de lo que aquí se está afirmando: el Estado es la más temible organización criminal que haya sido creada. En efecto, el ciudadano no sólo tiene que aceptar la supuesta protección de manera forzosa, sino que debe pagar coactivamente la suma que su “servidor” establece unilateralmente. En este sentido, de la misma manera que no se puede buscar otro proveedor, tampoco se puede decidir personalmente cuánto de ese servicio se desea usar, ni si se está dispuesto a pagar la cantidad fijada. Se debe entender que la seguridad no es un bien singular y homogéneo, sino que admite las más diversas

63 ROTHBARD, *La ética de la libertad*, pág. 232.

formas, cantidades y calidades⁶⁴. No todas las personas necesitan la misma cantidad de protección, pues son muy diferentes las posibilidades de violencia que puede sufrir un tendero o una empresa multinacional. Además, no todos están dispuestos a pagar el mismo precio por un servicio. Descubrimos a las grandes compañías que no tendrían ningún problema en pagar altas sumas de dinero por la protección de mayor sofisticación, y al mismo tiempo, el caso de los ciudadanos comunes cuyos riesgos de seguridad exigen otro tipo de gastos y de protección. Incluso de hombre a hombre varían las necesidades de seguridad, pues alguno puede sentirse protegido en su casa simplemente con un perro guardián, mientras que otro requiere un costoso sistema de alarmas para sentirse satisfecho. Ahora bien, dado que el Estado impone unilateralmente los ingresos que obtiene, pues no depende para su subsistencia de la adquisición voluntaria por parte de los usuarios de su producto, le es imposible reconocer las diferentes necesidades de los consumidores; en otras palabras, los ingresos que recibe el sistema de seguridad son independientes de la satisfacción de necesidades de los usuarios⁶⁵. En esta circunstancia, el Estado es incapaz de saber la manera correcta de asignar los recursos destinados a la prestación del servicio, pues no tiene la posibilidad de descubrir la demanda efectiva que están haciendo los consumidores. Cada decisión (¿cuántos policías se necesitan?, ¿cuánto debe gastarse en las instalaciones e infraestructura?, ¿qué áreas requieren mayor atención?...) será tomada en la más absoluta oscuridad y consistirá en un salto a ciegas. Esto significa que los recursos no podrán ser administrados eficientemente, sino que constantemente serán desperdiciados, ya que se usarán en lugares en los que no es necesario y se ignorarán los que requieren inversión⁶⁶. La consecuencia de esta situación es la necesidad continua de confiscar mayores cantidades de recursos de la población productiva, pues nunca serán suficientes los tributos cobrados

64 Cf. HOPPE, *Fallacies of the Public Goods theory and the Production of Security*, pág. 35.

65 Cf. *ibídem*, pág. 36.

66 Cf. *ibídem*, pág. 35.

inicialmente, lo cual supone una constante pauperización de la comunidad⁶⁷. Prueba de los anterior son las escalofriantes cifras de deuda pública que hoy exhiben los Estados occidentales.

Todo lo anterior nos enseña que los poderes resultantes del monopolio estatal desembocan en acciones claramente violatorias de los derechos naturales del hombre. En este sentido, no debemos dudar en catalogar al Estado como una organización criminal, incapaz por definición de proteger a los hombres y como tal una institución injusta que debe ser eliminada cuanto antes. Terminemos este argumento con unas palabras de LYSANDER SPOONER en 1882:

Certainly no man can rightfully be required to join, or support, an association whose protection he does not desire. Nor can any man be reasonably or rightfully expected to join, or support, any association whose plans, or method of proceeding, he does not approve, as likely to accomplish its professed purpose of maintaining justice, and at the same time itself avoid doing injustice. To join, or support, one that would, in his opinion, be inefficient, would be absurd. To join or support one that, in his opinion, would itself do injustice, would be criminal. He must, therefore, be left at the same liberty to join, or not to join, an association for this purpose, as for any other, according as his own interest, discretion, or conscience shall dictate⁶⁸.

67 Resulta aterrador observar que ante la pregunta por la solución de los diversos problemas que vive la nación, la respuesta de los funcionarios públicos y de la mayoría de ciudadanos sea la de reclamar la destinación de mayores cantidades de recursos a las áreas con dificultad, cuando justamente ha sido el Estado quien ha malgastado los recursos inicialmente cobrados y ha creado los problemas presentes. ¿Cuánto es suficiente para los burócratas?

68 LYSANDER SPOONER, “*Natural Law, or the Science of Justice*,” *Left and Right: A Journal of Libertarian Thought*, vol. 3, n° 1 (1967): 56-57. (Ciertamente a ningún hombre se le puede forzar justamente a unirse o apoyar una asociación cuya protección él no desea. Tampoco se puede esperar de manera razonable o justa que ningún hombre se una o apoye alguna asociación cuyos planes o método de procedimiento no aprueba, si es que esta asociación quiere cumplir con su propósito expreso de mantener la justicia y al mismo tiempo evitar cometer injusticia. Unirse o apoyar una asociación que en su opinión es ineficiente sería absurdo. Unirse o apoyar una asociación que en su opinión cometería injusticia sería criminal. A él se lo debe dejar, por lo tanto, en la libertad de unirse o no unirse a una asociación con este propósito, como con cualquier otro, de acuerdo con lo que le dicte su propio interés, discreción o conciencia).

El monopolio del uso de la violencia estatal es irracional, porque pretende proteger a los hombres y consigue todo lo contrario, esto es, violar los derechos naturales de cada cual, instituyendo una agresión permanente e irresistible, que se suma al cada vez más caro y peor servicio de seguridad que se pretende prestar. Todo lo anterior sólo es posible cuando se hace del Estado legislador, esto es, cuando se le permite al poder político definir según su voluntad qué es justo e injusto. Debemos recordar aquellos tiempos en que los poderosos no tenían facultades legislativas, en donde lo justo y lo legal no eran sinónimos. No en vano dice san AGUSTÍN unas palabras que bien haríamos en considerar:

“Sin la virtud de la justicia, ¿qué son los reinos sino unos execrables latrocinios? Y éstos, ¿qué son sino unos reducidos reinos? Estos son ciertamente una junta de hombres gobernada por su príncipe, la que está unida entre sí con pacto de sociedad, distribuyendo el botín y las conquistas conforme a las leyes y condiciones que mutuamente establecieron. Esta sociedad, digo, cuando llega a crecer con el concurso de gentes abandonadas, de modo que tenga ya lugares, funde poblaciones fuertes y magníficas, ocupe ciudades y sojuzgue pueblos, toma otro nombre más ilustre llamándose reino, al cual se le concede ya al descubierto, no la ambición que ha dejado, sino la libertad, sin miedo de las vigorosas leyes que se le han añadido; y por eso con mucha gracia y verdad respondió un corsario, siendo preso, a ALEJANDRO MAGNO, preguntándole este rey qué le parecía cómo tenía inquieto y turbado el mar, con arrogante libertad le dijo: y ¿qué te parece a ti cómo tienes conmovido y turbado todo el mundo? Mas porque yo ejecuto mis piraterías con un pequeño bajel me llaman ladrón, y a ti, porque las haces con formidables ejércitos, te llaman rey”⁶⁹.

V. OPINIÓN PÚBLICA Y COACCIÓN

En estos momentos es perfectamente claro que la producción de protección a cargo del Estado tiene que ser descartada y debe iniciarse

69 San AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, libro IV, capítulo IV, traducción de don JOSÉ CAYETANO DÍAZ BAYRAL, 4ª edición (Apostolado de la Prensa, Madrid, 1944).

la búsqueda de una alternativa. Pero antes de encaminarnos en esa investigación, es necesario hacer referencia al fenómeno primordial del poder público, pues si no se lo entiende, en vano se intentará proponer una diferente posibilidad al problema de la seguridad.

El fenómeno al que estamos haciendo referencia ya le causaba admiración a ÉTIENNE DE LA BOÉTIE en el siglo XVI:

Pour ce coup je ne voudrois rien sinon entendre comm'il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelque fois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent; qui n'a pouvoir de leur nuire, sino tant qu'ils ont voulu de l'endurer; qui ne scauroit leur faire mal aucun, sinon lors qu'ils aiment mieulx le souffrir que lui contredire. Grand'chose certes et toutesfois si commune qu'il s'en faut de tant plus douloir et moins s'esbahir, voir un million d'hommes servir miserablement aiant le col sous le joug non pas contrains par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) enchantes et charmes par le nom seul d'un, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance puis qu'il es seul, n'y aimer les qualités puis qu'il est en leur endroit inhumain et sauvage. (...) Mais o bon dieu, que peut estre cela? Comment dirons nous que cela s'appelle? Quel malheur est celui la? Quel vice ou plustost quel malheureux vice? voir un nombre infini de personnes, non pas obeir mais servir; non pas estre gouvernés, mais tirannisés⁷⁰.

70 ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *De la servitude volontaire* (Gallimard, Paris, 1993), págs. 79-81. (“Por ahora, me gustaría simplemente entender cómo es posible que tantos hombres, tantas poblaciones, tantas villas, tantas naciones, a veces sufren bajo un tirano quien no tiene otro poder que el que ellos le dan, quien sólo puede dañarlos en la medida en que ellos están dispuestos a soportarlo, quien no podría hacerles ninguna injusticia a menos que ellos prefirieran resistirlo en vez de contradecirlo. ¡Esta es con seguridad una situación asombrosa! Sin embargo, es tan común que uno debe lamentarse más y asombrarse menos ante el espectáculo de un millón de hombres sirviendo miserablemente, sus cuellos bajo el yugo, no estando dominados por ninguna multitud mayor a ellos, sino simplemente, parece que maravillados y encantados por el nombre de un solo hombre cuya fuerza ellos no deberían temer, pues él es evidentemente aquél cuyas cualidades no pueden admirar debido a que es inhumano y salvaje hacia ellos. (...) ¿Qué extraño fenómeno es este? ¿Qué nombre debe dársele? ¿Cuál es la naturaleza de este infortunio? Qué vicio es, o mejor, qué vicio aciago, ver a una multitud sin fin de personas no solamente obedecer, sino servir, no siendo gobernadas, sino tiranizadas).

Resulta claro el problema: ¿cómo es posible que la gran mayoría de hombres pueda ser dominada por una pequeña minoría cuando claramente los dominados tienen más fuerza que los dominadores? LA BOÉTIE responde inmediatamente a semejante paradoja:

“Ce sont donc les peuples mesmes qui se laissent ou plustost se font gourmander, puis qu’en cessant de servir ils en seroient quittes”⁷¹.

La respuesta es de una sencillez desconcertante. Si muchos hombres están bajo el yugo de unos cuantos, es porque así lo han decidido. Se trata, como indica el título de su libro, de una servidumbre voluntaria. Teniendo claro esto, aun puede preguntarse: ¿cómo tiene lugar esta decisión conjunta y cuál es su naturaleza? Quien responde con plena claridad a este interrogante es HUME:

Nothing appears more surprising to those, who consider human affairs with a philosophical eye, than the easiness with which the many are governed by the few; and the implicit submission, with which men resign their own sentiments and passions to those of their rulers. When we enquire by what means this wonder is effected, we shall find, that, as FORCE is always on the side of the governed, the governors have nothing to support them but opinion⁷².

La opinión es la clave para entender la eficacia del poder público. El uso de la coacción por parte de los poderosos tiene como fundamento

71 Ibídem, pág. 84. (Por lo tanto, son los pueblos mismos quienes permiten, o mejor, causan su propio sometimiento, ya que al dejar de someterse ellos pondrían fin a su servidumbre).

72 HUME, DAVID, “*Of the First Principles of Government*,” in *Essays Moral, Political, and Literary*, edited by EUGENE F. MILLER, revised edition (Liberty Fund, Indianapolis, 1985), pág. 32. (Nada aparece más sorprendente para aquellos que consideran los asuntos humanos con un ojo filosófico, que la facilidad con la que los muchos son gobernados por los pocos; y la sumisión implícita con la que los hombres renuncian a sus propios sentimientos y pasiones por aquellos de sus gobernantes. Cuando preguntamos por qué medios ocurre esta maravilla, encontramos que como la fuerza está siempre del lado de los gobernados, los gobernantes no tienen más apoyo que la opinión).

la opinión común de los hombres de que eso debe ser así y no de otra forma. Veamos esto con algún detenimiento. La opinión pública es la fuente del poder social, ella es la coacción primera de la que todo posible ejercicio de coacción recibe su fuerza. En la Edad Media la opinión pública sostenía que toda autoridad estaba sometida al *ius* y su misión consistía en hacerlo respetar, de esta creencia se formó un sistema jurídico y político muy particular. En la modernidad la opinión pública cambió y consiguientemente los usos jurídicos y políticos también lo hicieron. Se abandonó la creencia de la separación entre *ius* y poder, y se inició una época en la que el derecho estaría fundado en la voluntad del detentador del monopolio de la fuerza. Inicialmente, la opinión común creyó que el titular de este monopolio era el rey, pero luego empezó a creer que la soberanía estaba en cabeza del pueblo. Los usos políticos dejaron lentamente de ser monárquicos para volverse democráticos. Todos los poderes de una sociedad viven o mueren dependiendo de la opinión pública. Por ejemplo, hoy no habría ninguna posibilidad de que un acto legislativo estableciera una monarquía en Colombia; esta posible reforma constitucional no tendría ninguna opción de ser discutida o considerada, no porque la letra de una norma fundamental diga lo contrario, sino porque la opinión pública es hoy plenamente democrática. La coacción nace en la opinión pública, es en ella donde reside todo el poder coercitivo de la sociedad. De esto podemos deducir que el ejercicio de la violencia considerada legítima en una comunidad está ratificado por su opinión pública⁷³.

Esto debe servirnos para entender que si hoy existen estados que detentan el monopolio del uso de la violencia y de los cobros coactivos, es porque la opinión pública cree que así debe ser. Los policías, militares, congresistas, ministros, alcaldes y jueces pueden ejercer poder y hacerlo valer, en la medida que la opinión pública está convencida que eso es

73 A quien interese profundizar en estos temas véase JOSÉ ORTEGA Y GASSET, "El hombre y la gente", en *Obras completas*, t. VII, 2ª edición (Revista de Occidente, Madrid, 1964), en especial a partir del capítulo VIII en adelante. Es, sin lugar a dudas, uno de los mejores estudios sobre lo social y la opinión pública como fuente del poder.

el mejor orden de las cosas. Si hoy tenemos democracias constitucionales que detentan el monopolio de la fuerza, es porque la opinión pública cree firmemente en el modelo democrático como la mejor forma de Estado y en el monopolio del uso de la violencia como única vía para conseguir la seguridad. En este sentido el problema del poder para todo Estado quedaría planteado en los siguientes términos: el *modus operandi* de toda organización estatal consiste en el uso de la fuerza y el objetivo fundamental en el corto plazo es el de lograr imponer un monopolio de coacción en un territorio determinado; pero el problema a largo plazo se vuelve ideológico, es decir, se trata de convencer a los súbditos de la conveniencia de la dominación⁷⁴. Algunos creerán que esta es una tarea difícil, pero justamente muchos de los más brillantes intelectuales han prestado su reputación y genio a la empresa de persuasión de los hombres en favor del Estado. HOBBS es nuestro singular ejemplo. Hoy por doquier vemos que las personas creen solidamente en la necesidad de un Estado, pues de no haberlo imaginan que sobrevendría el caos y la guerra total. La mayoría de los que profesan esta creencia suponen que ese dogma es una proposición evidente y necesaria, e ignoran que tuvo origen en las ideas inicialmente pensadas por un grupo de hombres entre los siglos XIV y XVII. Los intelectuales al servicio del Estado se han encargado y se encargan de ganar ese apoyo abnegado de la opinión, y a cambio los poderosos les permiten unirse al latrocinio y participar del botín⁷⁵. Todas las justificaciones teóricas del Estado tienen un único objetivo: se trata de convencer a la mayoría de los hombres de la bondad y necesidad de un monopolio del poder.

“Pero el propósito es siempre el mismo: convencer a los ciudadanos de que lo que el Estado hace no es, en contra de lo que pudiera creerse, un delito a gigantesca escala, sino algo necesario y vital, que debe ser secundado y obedecido. La razón de que la ideología tenga tan decisiva importancia para

74 Cf. ROTHBARD, “*The Anatomy of the State*,” in *Egalitarianism as a Revolt against Nature and other Essays*, pág. 61.

75 Cf. *ibídem*, págs. 61-62.

el Estado es que éste siempre se apoya, en última instancia, en el respaldo que le presta la mayoría de los ciudadanos”⁷⁶.

En este momento debe ser posible anticipar la conclusión del argumento que hemos venido elaborando. Nos esforzamos en demostrar que el monopolio del uso de la violencia como respuesta al problema de la seguridad no es una necesidad natural sino una posibilidad entre otras. Mostramos que las consecuencias de un monopolio de estas características son totalmente contraproducentes, pues en vez de garantizarse la paz, se crea una entidad que detenta el uso de la violencia regularizada, esto es, de una institución que puede agredir a voluntad teniendo la certeza de no encontrar resistencia alguna. Finalmente, señalamos que si en la actualidad sigue habiendo estados pese a los males manifiestos que causan a diario, esto se debe a que la mayoría de los hombres aún opinan que debe haber un monopolio del poder como única manera para evitar el caos y la guerra. La conclusión es obvia: si se quiere buscar una alternativa a la provisión de seguridad por parte del Estado, debe iniciarse una campaña de deslegitimación de la propuesta política moderna para disponer a la opinión pública al cambio de creencias.

¿Cuál sería la figura de esta alternativa? En el presente escrito no podemos siquiera pretender hacer una presentación esquemática de la misma, pero sí podemos anunciar unos cuantos conceptos fundamentales. La nueva propuesta debe ser capaz de resolver los problemas inherentes a la solución moderna. Por lo tanto, resulta claro que no se puede confiar el servicio de seguridad a una entidad monopolista. Al igual que cualquier bien que es producido privadamente, la seguridad debe sujetarse a una producción bajo el signo de la división del trabajo. Ahora bien, para que esto funcione se requiere de una comunidad cuya opinión pública esté convencida de la necesidad de afirmar los derechos naturales del hombre (vida, libertad y propiedad), los cuales tendrían por fundamento el orden natural de la cooperación entre semejantes. Se trataría de proponer nuevamente la

76 Ídem, *La ética de la libertad*, pág. 235.

concepción de *ius* como orden racional y en tal sentido distinguir con toda precisión lo jurídico de lo legal⁷⁷.

Para dar inicio a esta ardua tarea debe desconocerse el poder del Estado y deslegitimar su autoridad. Para ello puede servirnos como punto de partida y de inspiración las siguientes palabras DE LA BOÉTIE:

*“Soiés résolus de ne servir plus, et vous voila libres; je ne veux pas que vous le poussies ou l’esbranslies, mais seulement ne le soustenés plus, et vous le verres comme un grand colosse a qui o a desrobé la base, de son pois mesme fondre en bas et se rompre”*⁷⁸.

77 Sobre el tema de la producción privada de seguridad ya se ha escrito y pensado. A quien interese la organización y funcionamiento de un orden jurídico cuyo derecho, cortes y fuerzas de policía son servicios producidos privadamente, he aquí una sucinta bibliografía: TERRY L. ANDERSON and P.J. HILL, “An American Experiment in Anarcho-Capitalism: the not so wild, wild West,” in *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 3, n° 1 (Winter 1979): 9-29; RANDY E. BARNETT, *The Structure of Liberty* (Oxford University Press, 1998); BRUCE L. BENSON, *The Enterprise of Law* (Pacific Research Institute for Public Policy, San Francisco, 1990); ídem, *To Serve and Protect* (New York University Press, 1998); DAVID FRIEDMAN, *The Machinery of Freedom*, second edition (1978, second printing, Open Court, Chicago, 1995); ídem, *Law’s Order* (Princeton University Press, 2000); HANS HERMANN HOPPE, *Democracy-The God that Failed* (New Brunswick: Transaction Publishers, 2001), en especial los capítulos 12 y 13; ídem, *A Theory of Socialism and Capitalism* (1989, second printing, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1990), en especial los capítulos 9 y 10; ídem (ed.) *et al*, *The Myth of national Defense* (The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2003); MURRAY N. ROTHBARD, *For a new Liberty* (Macmillan Publishing Co., New York, 1978), en especial págs. 219-246; ídem, *Power and Market*, second edition (Sheed Andrews and McMeel, Kansas City, 1977), capítulo primero; LINDA and MORRIS TANNEHILL, *The Market for Liberty*, second edition (1984, reprint, Fox & Wilkes, San Francisco, 1993).

78 LA BOÉTIE, *op. cit.*, pág. 88. (Resuelve no servir más y de inmediato serás liberado. No te pido que pongas tus manos sobre el tirano para derribarlo, sino solamente que no lo apoyes más; entonces lo verás, como un gran Coloso cuyo pedestal ha sido quitado, caerse por su propio peso y quebrarse en pedazos).

BIBLIOGRAFÍA

- SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, traducción de don JOSÉ CAYETANO DÍAZ BARRIAL, 4ª edición, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1944.
- ANDERSON, TERRY L. and HILL, P.J., “An american Experiment in Anarcho-Capitalism: the not so wild, wild West”, in *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 3, n° 1 (Winter 1979): 9-29.
- BALLESTEROS, JESÚS, *Sobre el sentido del derecho*, 2ª edición, 1986, 4ª reimpresión, Tecnos, Madrid, 1997.
- BARNETT, RANDY E., *The Structure of Liberty*, Oxford University Press, 1998.
- BENSON, BRUCE L., *The Enterprise of Law*, Pacific Research Institute for Public Policy, San Francisco, 1990.
- BENSON, BRUCE L., *To Serve and Protect*, New York University Press, 1998.
- BERMAN, HAROLD J., *Law and Revolution* (Harvard University Press, 1983).
- CICERÓN, *Las leyes*, traducción de ÁLVARO D´ORS, edición bilingüe, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953.
- FRIEDMAN, DAVID D., *The Machinery of Freedom*, second edition, 1978, second printing, Open Court, Chicago, 1995.
- FRIEDMAN, DAVID D., *Law´s Order*, Princeton University Press, 2000.
- GAGIN, FRANÇOIS, “La naturaleza según el estoicismo y el epicureísmo”, en *¿Una ética en tiempos de crisis?*, Universidad del Valle, Cali, 2003.
- GROSSI, PAOLO, *El orden jurídico medieval*, traducción de FRANCISCO TOMÁS Y VALIENTE y CLARA ÁLVAREZ, Marcial Pons, Madrid, 1996.
- HOBBS, THOMAS, *Leviatán*, 1651, Reprint, Penguin Books, London, 1985.
- HOPPE, HANS HERMANN, *Democracy-The God that Failed*, Transaction Publishers, New Brunswick, 2001.
- HOPPE, HANS HERMANN, “Fallacies of the Public Goods Theory and the Production of Security”, in *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 9, n° 1 (Winter 1989): 27-46.
- HOPPE, HANS HERMANN, (ed.) *et al. The Myth of national Defense* (The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2003).
- HOPPE, HANS HERMANN, *A Theory of Socialism and Capitalism*, 1989, second printing, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1990.
- HUME, DAVID, “Of the First Principles of Government”, in *Essays Moral, Political, and Literary*, Edited by EUGENE F. MILLER, revised edition, Liberty Fund, Indianápolis, 1985.
- JAEGER, WERNER, *Paideia*, traducción de JOAQUÍN XIRAU y WENCESLAO ROCES, 2ª edición, 1962, 3ª reimpresión, FCE, Bogotá, 1997.

- JOHNSON, PAUL, *Tiempos modernos*, traducción de ANÍBAL LEAL, JAVIER VERGARA editor, Buenos Aires, 1988.
- LA BOÉTIE, ÉTIENNE DE, *De la servitude volontaire*, Gallimard, Paris, 1993.
- MARGOT, JEAN PAUL, *La modernidad: una ontología de lo incomprensible*, 2ª edición, Universidad del Valle, Cali, 2004.
- MISES, LUDWIG VON, *Human Action*, scholar's edition, The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 1998.
- MISES, LUDWIG VON, *Socialism*, translated by J. KAHANE, Liberty Fund, Indianápolis, 1981.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, "El hombre y la gente", en *Obras completas*, t. VII, 2ª edición, Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- ROTHBARD, MURRAY NEWTON, *Egalitarianism as a Revolt against Nature and other Essays*, second edition, The Ludwig von Mises Institute, Auburn, 2000.
- ROTHBARD, MURRAY NEWTON, *La ética de la libertad*, traducción de MARCIANO VILLANUEVA SALAS, Unión Editorial, Madrid, 1995.
- ROTHBARD, MURRAY NEWTON, *For a new Liberty*, Macmillan Publishing Co., New York, 1978.
- ROTHBARD, MURRAY NEWTON, *Power and Market*, second edition, Sheed Andrews and McMeel, Kansas City, 1977.
- RUIZ MIGUEL, ALFONSO, *Una filosofía del derecho en modelos históricos*, Trotta, Madrid, 2002.
- SCHIAVONE, ALDO, "El jurista", en *El hombre romano*, editado por ANDREA GIARDINA et al., traducción de JUAN ANTONIO MATESANZ et al., Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- SEVILLA RODRÍGUEZ, MARTÍN (editor y traductor), *Antología de los primeros estoicos griegos*, Akal, Madrid, 1991.
- SPOONER, LYSANDER, "Natural Law, or the Science of Justice", in *Left and Right: A Journal of Libertarian Thought*, 3, 1 (1967): págs. 53-67.
- STEIN, PETER, *Roman Law in european History*, 1999, seventh printing, Cambridge University Press, 2003.
- TANNEHILL, LINDA and MORRIS, *The Market for Liberty*, second edition, 1984, reprint, Fox & Wilkes, San Francisco, 1993.
- VAN DUN, FRANK, "Human Dignity: Reason or Desire?", in *The Journal of Libertarian Studies*, vol. 15, n° 4 (2001): págs. 1-28.
- VAN DUN, FRANK, *The Logic of Law*, 2003, <<http://allserv.rug.ac.be/~frvandun/Texts/Articles/LogicOfLaw.djvu>>. (10 de noviembre de 2003).

- VAN DUN, FRANK, “*Natural Law A logical Analysis*”, in *Ethics and Politics*, vol. 5, n° 2 (2003), <<http://www.units.it/~etica/>>.
- VAN DUN, FRANK, *Philosophy of Law*, 2001, <<http://allserv.rug.ac.be/~frvandun/Texts/Rechtsfilosofie/Reader/directoryPhLaw.djvu>> (10 de noviembre de 2003).
- VERNANT, JEAN PIERRE, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, traducción de JUAN DIEGO LÓPEZ BONILLO, 3ª edición, Ariel, Barcelona, 1993.
- VERNANT, JEAN PIERRE, *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción de MARINO AYERRA, Paidós, Barcelona, 1992.
- YOUNG, ADAM, “*The Real Churchill*”, *Mises Daily Articles*, 27 de febrero de 2004, <http://www.mises.org/fullarticle.asp?control=1450&id=66>, (27 de febrero de 2004).