

**Michael HUEMER, *El problema de la Autoridad Política*. Deusto, 2019. 696 pp.**

*El Problema de la Autoridad Política* seguramente sea uno de los libros más influyentes e interesantes de la filosofía política del siglo XXI y, afortunadamente, ha sido traducido y recibido con prontitud, siendo un fuerte candidato para engrosar el anaquel de clásicos anarcocapitalistas junto a *The Economic and Ethics of the Private Property* de Hans Hermann Hoppe y *The Anatomy of the State* de Murray Rothbard, por poner unos ejemplos. Sin embargo, apartándose de los debates económicos, las opiniones políticas controvertidas y los sistemas aparentemente excéntricos de estos compañeros de repisa, el principal mérito del libro de Huemer es hacer plausibles muchos de los postulados libertarios.

La primera parte del libro es una defensa del anarquismo *filosófico*, esto es, la tesis de que el Estado no posee autoridad política. Si el Estado la tuviera, gozaría de legitimidad en cada uno de sus mandatos y acciones y, conversamente, los ciudadanos no sólo serían forzados, sino *obligados* moralmente a acatar las órdenes estatales. La tesis de la autoridad política afirma que el Estado tiene permitido realizar acciones que serían indefendibles si las realizara un privado cualquiera. El anarquismo filosófico de Huemer, en cambio, sostiene que el Estado no tiene legitimidad alguna al momento de coaccionar a los individuos y, por lo tanto, las personas que dirigen la máquina estatal no poseen un carácter moral superior a los demás ciudadanos.

Los argumentos en favor de la autoridad política son diversos. Uno de los más arraigados en la historia de la filosofía es el argumento del contrato social, con sus dos variantes principales y, como no podía ser de otra manera, es el primer blanco del ataque de Huemer. La primera variante de la tesis del contrato sostiene que éste fue una realidad histórica, o sea, que efectivamente un grupo de individuos de los que descendemos acordó fundar el Estado para escapar de la violencia y la inseguridad que los aquejaban en la naturaleza.

El problema con esta argumentación, nos indica Huemer valiéndose de Hume, es que este contrato es un mito: no ha tenido lugar nunca en la historia. Más bien, el surgimiento de los Estados reales ha venido de la mano de invasiones y saqueos, no de acuerdos contractuales entre individuos libres e iguales. Huemer nos recuerda que los Estados, más bien, se asemejan muchas veces a verdaderas mafias o, trastocando la metáfora de Hobbes, a grandes y poderosos lobos.

Tampoco sirve decir que hay un contrato tácito entre los ciudadanos. Primero, aunque aceptáramos que hay un contrato implícito en la sociedad aún deberíamos explicar una característica sorprendente: no hay posibilidad de un disenso explícito. Si alguien quisiera incluirte a la fuerza en un contrato que no has elegido podrías dar señas de disenso como negar con la cabeza o exclamar lo que piensas. Entonces el contrato sería, para decirlo en términos de Austin, *desafortunado*.

Pues bien, un contrato tácito no parece augurar tener una defensa estable, puesto que las formas de disentir a los mandatos estatales no son muy numerosas. Una persona que quisiera renegar de la acción estatal debería irse a otro Estado, o en su defecto, al espacio o la Antártica, puesto que los Estados monopolizan casi la totalidad del territorio habitable del planeta. Cualquiera debería, cuanto menos, sospechar de esta estrategia argumentativa.

Ahora bien, la tesis del contrato podría, entonces, interpretarse en términos puramente hipotéticos. La coerción estatal sería aceptable si, y sólo si, en el caso de que estuviéramos en posición de pactar la formación del Estado en condiciones de igualdad con los otros contratantes, accederíamos a su implementación. El problema, es que, aunque pudiéramos ponernos de acuerdo en los principios fundamentales que regirán la sociedad, una cosa es eso y la otra es que estemos autorizados a imponerlos por la fuerza. Perfectamente podría haber personas que razonablemente piensen distinto a los otros y no quieran vivir de la misma forma que los demás. Si aquellos disidentes no dañan a nadie con su elección, ¿Está bien que el Estado los fuerce a cambiarla?

Otra forma de sostener la autoridad política del Estado es una defensa consecuencialista. Básicamente consiste en mantener que los ciudadanos tienen la obligación de respetar las leyes y los mandatos estatales porque de lo contrario se derrumbaría el orden político. Huemer ataca esa posición mostrando que, en realidad, la contribución que hace cada ciudadano al mantenimiento del Estado es relativamente marginal, esto es: el orden estatal puede subsistir, aunque haya gran cantidad de *free riders*. Por lo tanto, se necesitaría que una inmensa cantidad de personas desconociera la autoridad política para que la tesis consecuencialista fuera plausible.

Otro argumento destacado en el cual podríamos basar la defensa de la autoridad política estatal es el de la democracia ¿No están todos obligados, ya que vivimos en sociedad, a acatar las decisiones de la mayoría? Huemer demuestra que esto no es así. Imagine el lector que comparte una cena con amigos. Cuando ya va siendo hora de pagar la comida, sus amigos deciden votar quien deberá pagarla. Por mayoría, tú resultas electo, ¿Se sigue de ello que tienes el *deber* de acatar esa decisión? Es evidente que no. El límite de la democracia son las libertades individuales y una acción no se vuelve menos repudiable porque sea sostenida por una mayoría. Fiel a estos principios, Huemer desmantela uno por uno distintos argumentos de los teóricos de la democracia ya sea en su mas variante más estándar, como en su versión deliberativa, defendida por Habermas (2002).

La segunda parte del libro busca defender un anarquismo político, es decir, intenta proponer una sociedad anarcocapitalista viable. Esta podría ser considerada la parte más débil de un libro que venía siendo sumamente consistente, refutando a demócratas, consecuencialistas y contractualistas por igual. Sin embargo, no está exenta de consideraciones llamativas y útiles, que desdramatizan el escenario de una sociedad sin Estado. No deberíamos pensar dogmáticamente que la anarquía sería un estado de violencia perpetua y absoluta. Más bien, resulta cierto que esta es una cuestión a debate.

Al respecto, Huemer posiblemente tenga razón en que una sociedad anarquista gozaría relativamente de una buena defensa a ataques exteriores. Esto podría lograrse mediante métodos como las guerrillas y la descentralización del poder. Además, probablemente también sea cierto que los agentes tengan ciertos incentivos a no comportarse de manera violenta aún en un estado de anarquía, debido a los altos costes y riesgos que supone entablar un conflicto con otro individuo.

Sin embargo, más allá de los problemas de la segunda parte, el libro de Huemer tiene, a mi juicio, un error fundamental: no demuestra completamente que no exista la autoridad política ni que los ciudadanos tengan una obligación política correlativa hacia el Estado.

Es cierto, comúnmente observamos que muchas personas tienen la intuición de que el Estado posee alguna cualidad que lo dota de autoridad política. Ahora bien, el origen de dicha intuición puede ser estudiado por la psicología y otras ciencias sociales. Huemer, de hecho, cita datos psicológicos provenientes de los experimentos de Milgram sobre la autoridad o los estudios sobre el Síndrome de Estocolmo para intentar explicar esos sentimientos hacia el Estado. El primer respaldo, por ejemplo, consiste en un experimento en el cual se comprobó que las personas estudiadas podían llegar a actuar de forma terrible si recibían una orden de parte de una figura de autoridad (en este caso, un científico).

No es necesario dudar si esas son o no las causas psicológicas verdaderas de estos fenómenos. El problema que se le presenta a Huemer es que la intuición que apoya una autoridad política estatal sí podría tener justificación. El origen de esa justificación se encuentra en una tradición ausente en *El Problema de la Autoridad Política*: el republicanismo.

Los y las republicanos/as sostienen que los ciudadanos tienen la obligación política de obedecer las leyes. Ello se debe a su defensa de lo que se ha denominado en la teoría política como *imperio de la ley*. Una república, dice esta tradición que se remonta a Maquiavelo, pasando por los padres fundadores de los Estados Unidos y los escritos contemporáneos de Phillip Pettit, Frank Lovett, Quentin Skinner y Maurizio Viroli, es un sistema político en el cual se busca reducir la dominación y, mediante ello, aumentar la libertad de sus miembros.

Para ello es fundamental que la voluntad de unos no pueda interferir en la de otros. Si esto ocurriera habría una serie de individuos que serían potencialmente los señores de otras personas, es decir, dependería de los primeros lo que hagan con su vida los segundos. Para ello, el republicanismo propone que sean las leyes las que gobiernen y no los hombres. El imperio de la ley así entendido es una herramienta que contribuye a disminuir la dominación en una sociedad y así, constituye (y no sólo "reconoce") la libertad de los miembros del sistema político. En otras palabras, la ley no obstruye la libertad, sino que para los republicanos la hace posible.

Ahora bien, debido al valor que posee el imperio de la ley, los republicanos han insistido en que los ciudadanos poseen la obligación, en circunstancias normales, de

obedecer la ley (Lovett, 2022). En este punto, Huemer no puede argumentar que los ciudadanos podrían buscar disminuir la dominación sin estar obligados a apoyar la labor del Estado. El argumento republicano exige que la dominación sólo puede ser combatida desde el imperio de la ley estatal. Si existieran códigos de leyes privados, por ejemplo, esto no impediría que ciertas partes privadas dominaran a otras, es más, sería potencialmente un peligroso instrumento para ello.

Sin embargo, Huemer tiene razón cuando argumenta que una persona que decide individualmente no obedecer una ley no puede perjudicar a todo un sistema político. El imperio de la ley, la verdad, puede seguir operando, aunque muchas personas sean *free riders*, es decir, reciban el beneficio de la no-dominación sin contribuir a su mantención. ¿Por qué, entonces, sostener algo así como una obligación política republicana?

La razón es la siguiente: porque eso constituye una injusticia al no respetar las normas del juego limpio (*fair play*). Cada sociedad, argumentó Rawls en su famosa *Teoría de la Justicia* (1971) es un esquema en el que muchas personas cooperan para generar riqueza y beneficios. Algunos republicanos como Richard Dagger han aprovechado dicha concepción de la sociedad para sostener que es injusto que algunos reciban los beneficios que otorga el cuerpo político sin contribuir a su obtención. Es decir, la obligación política no es hacia el Estado, sino hacia el resto de los ciudadanos que sí juega las reglas del juego respetando la ley.

Esta, de hecho, es reconocida como una posible defensa de la obligación política por parte de Huemer. Frente a ella argumenta mediante el siguiente ejemplo: Hay tres personas en una balsa y dos de ellas están reparando la embarcación para evitar su naufragio, mientras que el otro no hace nada para contribuir ese fin. En base a ello consideraríamos que aquel tercero debe jugar limpio y contribuir a la obtención de los beneficios. Huemer sostiene que cualquier defensor de una teoría del *fair play* deberá, no obstante, hacerse cargo de la siguiente objeción: las obligaciones políticas deben ser independientes del contenido: un Estado debe gozar de una autoridad política al margen de la obligación que tiene cada individuo de no robar ni matar, por ejemplo. Es decir, la tercera persona debería esforzarse por salvar vidas *independientemente de que ello constituya jugar limpio o no*.

Sin embargo, esta objeción no clarifica mucho. En el caso de la sociedad concebida como un esquema de cooperación, si sólo existiera un individuo, ¿tendría una obligación de poner de su parte en el respeto del imperio de la ley? La respuesta es claramente no. El *fair play* es una obligación que tenemos hacia *otros ciudadanos* (no hacia el Estado directamente) en el contexto de una sociedad cooperativa. Esta obligación es independiente de los mandatos específicos de cada Estado y, de hecho, es muy razonable: no nos exige que nos identifiquemos con la comunidad, simplemente pide que pongamos de nuestra parte en la obtención de beneficios y la distribución de deberes. Por otra parte, el deber de respetar el imperio de la ley puede perfectamente ser opacado por el deber de no soportar ciertas injusticias, por ejemplo, si se dieran

mandatos estatales injustos (Lovett, 2022). He ahí la posibilidad de la desobediencia civil en un Estado republicano. Por ello, la respuesta de Huemer en este punto es insuficiente.

Aun así, un libertario como Robert Nozick (1977) podría argumentar que no es cierto que tengamos una obligación dado un juego justo. Imagínese que una junta de vecinos organiza un festival para todos los habitantes de una localidad. Nadie le pregunta a un vecino *A* sobre si desea participar y de hecho todo es organizado sin ningún conocimiento o intervención por parte de él. Finalmente, se decide que cada vecino deberá limpiar el escenario un día. Es claro que en este caso *A* no está obligado a limpiar nada, por lo que el argumento del juego limpio parece no ser cierto.

Sin embargo, Nozick está equivocado porque en el caso del festival la obligación se entiende muy laxamente debido a que falta un elemento esencial: se debe entender que *A* está formando parte de la actividad que produce los beneficios. En el ejemplo de Nozick, los vecinos obran sin aporte alguno de parte de *A* (Dagger, 1997). El festival, en otras palabras, se realizará con o sin *A* presente. En cambio, en la economía actual de cada uno de los países del mundo, cada uno hace una contribución marginal a los resultados. Es decir, formamos parte de alguna manera de un esquema de cooperación: incluso los cesantes absolutos participan respetando o no las leyes de propiedad privada, por ejemplo.

Huemer aún podría replicar que el argumento del *fair play* fracasa porque impone obligaciones que *A* no podría consentir voluntariamente. Sin embargo, incluso en organizaciones privadas (como una tienda) al ingresar nos sometemos a obligaciones que no necesariamente conocemos y aceptamos voluntariamente (como por ejemplo no entrar con perros o comida) (Dagger, 1997).

Pese a ello, es cierto lo que señala Huemer: actualmente se puede disentir de este u aquel Estado, pero no de los Estados en general, dado que éstos dominan casi la totalidad del territorio de la tierra.

Sin embargo, tal como señala Charles Taylor (1989) hay un elemento crucial que no debe perderse de vista: Puede que el Estado en el que uno vive no sea electo como una tienda de ropa, por ejemplo. Si en el segundo caso no se quiere aceptar cierta obligación implícita como no entrar con perros uno puede simplemente ir a otra tienda en la que sí se pueda. En el caso de los Estados ello no es posible. Pero las comunidades políticas no son elementos externos al individuo: en cierto sentido también lo hacen posible. La autonomía que los ciudadanos desarrollan es posible debido a ayudas estatales, leyes, tribunales, policías, etc. (Dagger, 1997). En este sentido un Estado difiere de una tienda de ropa. De hecho, en los Estados republicanos, si un ciudadano disiente de una ley puede intentar cambiarla democráticamente o ir a otro Estado. Por ello, no hay buenas razones para argumentar en contra de que tenemos una obligación de jugar limpio y respetar la autoridad del Estado a la hora de evitar la dominación mediante un imperio de la ley robusto.

No obstante, el trabajo de Michael Huemer no debe ser denostado, debido a que ha expuesto en este libro una de las mejores defensas del libertarianismo en la

actualidad, gracias a la naturaleza desafiante y creativa de las intuiciones que toma como puntos de partida. Puede que las conclusiones que extrae no sean siempre del todo satisfactorias, pero son sin duda valiosas para debates sobre justicia distributiva, autoridad política, obligación política, ciudadanía y anarquismo político y filosófico. Mas allá de si se concuerda con los postulados de Huemer, cualquier doctrina política de ahora en adelante deberá hacer frente a un gran “¿Por qué?” a la hora de defender el actuar del Estado.

OBRAS CITADAS

- Habermas, Jürgen (2002). *Deliberative Politics* en D. Estlund (Ed.), *Democracy*. Blackwell.
- Huemer, Michael (2019). *El Problema de la Autoridad Política*. Deusto.
- Dagger, Richard (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford University Press.
- Lovett, Frank (2022). *The Well Ordered Republic*. Oxford University Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Belknap Press.
- Nozick, Robert (1977). *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books.
- Taylor, Charles (1989). *Cross-Purposes: The liberal-communitarian debate*, en N.L. Rosenblum (Ed.), *Liberalism and the Moral Life*. Harvard University Press.

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012023000573292>

Nicolás Ávila Lucero  
*Universidad de Santiago de Chile*  
*nicolas.avila@usach.cl*