

# Repensando el neoliberalismo: ¿quién habló de unidad?

Por ALFONSO DE JULIOS CAMPUZANO  
Universidad de Sevilla

## I. INTRODUCCIÓN

En la evolución histórica del liberalismo se constata la centralidad temática del concepto de libertad como presupuesto teórico para la fundamentación de un concreto modelo de Estado, de un modelo de sociedad justa, de una concepción del derecho, la moral y la política y del papel que corresponden a individuo y sociedad en la configuración de ese esquema arquetípico de relaciones sociales. Sin embargo, pese a esa indubitada centralidad del concepto de libertad en el pensamiento liberal difícilmente podremos establecer con rigor cuáles son las coordenadas en las que se mueve la teoría liberal de la libertad, entre otras causas, porque no parece existir un concepto preciso y homogéneo de la libertad política en el seno de esta corriente de pensamiento y, aún existiendo notas comunes en algunos autores principales, casi nunca existe una coincidencia sobre el sentido y alcance que a esa característica de la libertad le corresponde en el seno de las distintas aportaciones liberales. La trascendencia de la cuestión se realza si tomamos en consideración que es precisamente la existencia de un núcleo de creencias compartidas sobre el valor libertad la que otorga a las distintas aportaciones teóricas el calificativo de liberales. Bien, si no existen tales creencias compartidas sobre el valor libertad o si la virtualidad teórica que le atribuyen los distintos autores resulta en algunos casos irreconciliable, habrá entonces que plantearse si existe algo en común en eso que se llama liberalismo. Más aún, la cuestión que se suscita, entonces, es si el liberalismo existe en cuanto tal o se trata de un pro-

ducto de «laboratorio» que se construye sobre abstracciones teóricas sin fundamento real. En este trabajo intentaré avanzar algunas conclusiones en este sentido. Lo que pretendo es poner en tela de juicio algunos tópicos sobre el liberalismo que lastran decisivamente una valoración de sus elementos teóricos. Desde esta perspectiva sostendré que en el seno del pensamiento comúnmente conocido como liberal existen diversas líneas de conceptualización del valor libertad que afectan de lleno a la propia coherencia interna del pensamiento liberal que se manifiesta, en nuestros días, como un pensamiento fragmentado y escindido a partir de la tensión libertad/igualdad. Pero esta dualidad no es la única que aqueja al pensamiento liberal y que hace de su teoría un intrincado laberinto de propuestas irreconciliables, sino que el problema viene de antiguo. En el fondo del pensamiento liberal subyace una tensión que afecta a toda la teoría y que determina decisivamente los problemas de coherencia y articulación de sus postulados. Es la tensión individuo/colectividad que alimenta a su vez tensiones de contenido antropológico, moral, axiológico y político. En definitiva lo que sugiero es que en el liberalismo confluyen elementos que no sólo no tienen nada que ver entre sí, sino que además con frecuencia resultan antagónicos. Lo que se desprende de ello es que en el liberalismo confluyen elementos de muy diversa etiología y que fruto de esa heterogeneidad no puede predicarse un concepto unívoco de libertad, quizás porque tampoco existe un concepto unívoco de liberalismo. Pero sería pobre este análisis si me quedara en tan parca conclusión. Por eso, esta aproximación teórica me lleva a concluir que el liberalismo es actualmente un pensamiento fragmentado y heterogéneo, siendo la causa de esa fragmentación el dualismo libertad/igualdad que afecta a la obra de los principales autores neoliberales, y que esa tensión es fruto precisamente de una tensión secular que subyace a todo el pensamiento liberal: la tensión individuo/colectividad. Sin embargo, como consecuencia de esa fragmentación sostendré que no todo lo que se pretende liberalismo realmente lo es.

También sostengo que ese desacuerdo en cuanto al sentido y alcance del valor libertad en el seno del liberalismo tiene unas causas bien definidas. No se debe a la ausencia de una teoría liberal de la libertad y sí a las ambigüedades teóricas del liberalismo que propiciaron lecturas alternativas de sus principios y postulados. Con ello se quiere decir que cabe advertir los elementos de una teoría liberal de la libertad en el pensamiento liberal clásico y que esta teoría liberal de la libertad goza de una cierta coherencia en cuanto queda nucleada en torno a una concepción integral de la libertad como autonomía, que opera tanto en el plano ético como en el político —objetivo rector de la acción política—. Sin embargo, esta teoría liberal de la libertad que efectivamente existe en el seno del pensamiento liberal ha quedado históricamente hipotecada por compromisos teóricos y prácticos contrarios a su desarrollo y virtualización definitiva: la connivencia del liberalismo con el capitalismo indiscriminado es buena muestra de ello. Esto es algo que resulta evidente y que no merece, por ello, más explicaciones. Lo que sí

debe suscitar nuestra atención es el hecho de que esas «malversaciones teóricas» del pensamiento liberal se han producido a partir de lo que denomino las ambigüedades del liberalismo, las cuales han propiciado la tergiversación histórica de elementos centrales de la teoría liberal de la libertad; es decir, que a partir de un amplio repertorio de ambigüedades del pensamiento liberal y de las tensiones internas que éste propicia se ha operado una inversión de algunos de sus postulados esenciales o una radicalización de los mismos, lo cual ha tenido como consecuencia una inversión de los propios presupuestos subyacentes a la teoría liberal de la libertad que dimana de los principios del liberalismo clásico.

Esto me lleva a distinguir dentro de lo que comúnmente se conceptúa como liberalismo al menos tres corrientes de pensamiento: en primer lugar, la propiamente liberal que se articula a través de una teoría de la libertad compendiada en el ideal de autonomía y que integra los aspectos positivo y negativo de la libertad en un superior e integral concepto; en segundo lugar, la libertaria, que radicaliza el componente negativo de la libertad y hace de ella una fuerza dispersiva de la cooperación social, vaciando el terreno de lo público e identificando la justicia con la corrección procedimental en la adquisición y en la transmisión de los bienes. Para el libertarismo el individuo es la realidad natural, superior y trascendente a cuyos fines han de supeditarse el resto de las realidades que son artificiales. La libertad se cifra entonces en contenidos negativos que definen, a su vez, los contenidos de la justicia y la justicia queda, por último, al arbitrio del mercado y de la apropiación capitalista ilimitada –con ello el egoísmo y la justicia, el dinero y los valores, ocupan el mismo escenario y es fácil imaginar cuál es el resultado que se puede esperar de esta trucada confusión metodológica–; y por último, la corriente economicista a la que también podemos llamar liberista, utilizando la terminología de Giuseppe Sartori. Para el liberismo la libertad tiene también una dimensión positiva que se cifra en la maximización política de la libertad negativa de los ciudadanos, esto es, la libertad no es concebida como una fuerza dispersiva sino cohesiva, de modo que la ley no es contraria a la libertad sino que es su garantía y expresión pero sólo en la medida en que la ley maximiza la libertad negativa de los individuos. La afirmación de fines colectivos depende de la concurrencia de voluntades individuales y se rechaza en cualquier caso la posibilidad de actuaciones redistributivas. De nuevo, la igualdad es excluida del sistema porque, al ser la maximización de la libertad negativa el fin del Estado y de la ley, toda actuación positiva en este sentido iría contra la libertad misma –con lo que se abre de nuevo el camino a la neutralidad moral del Estado y a la apropiación de la justicia por la competencia de un capitalismo ahora reglado–.

Lo que se deduce de todo esto es que, en mayor o menor medida, tanto el libertarismo como el liberismo han hecho de la libertad negativa un fin en sí mismo, renunciando a una dimensión integral del desenvolvimiento individual que integre las distintas facetas de la personalidad. Ambos tienen su sede teórica en las ambigüedades del libe-

ralismo y descansan sobre una manipulación de sus contenidos teóricos que resulta inadmisibles. Además, y como consecuencia de ello, sostendré que liberismo y libertarismo –con ser engendros que tienen su causa en las ambigüedades del liberalismo– son conceptualmente distintos de éste y que no cabe con rigor calificar de liberales a los autores que los representan. Y ahora, si tenemos que cabe sostener una concepción integral y dinámica de la libertad dentro del pensamiento liberal y que ese concepto es plenamente coherente con una concepción material del valor igualdad y con una determinación positiva del contenido de los derechos y del papel del Estado, nos podremos entonces preguntar por la posibilidad de armonizar el dualismo libertad/igualdad en el seno de la teoría liberal. Es aquí precisamente donde el liberalismo no termina de aportar una respuesta consistente. Quizás porque su concepción esencialmente conflictiva de estos valores le impide superar el dualismo. Quizás también porque el valor igualdad es para el liberalismo algo esencialmente paradójico y ambivalente. Sus recelos históricos contra la igualdad son muchos y parecen insuperables. La superación de este dualismo, estoy con Dahrendorf, exige la superación del propio liberalismo y su transformación dialéctica en un nivel superior en el que liberalismo y socialismo dejen de ser realidades conceptualmente distintas. Del éxito de esta empresa depende la reconstrucción del panorama fragmentado de la modernidad.

## II. DESCUBRIENDO LOS CONTORNOS: LIBERISMO Y LIBERTARISMO

Se ha dicho que el liberalismo no es tanto una doctrina, un programa cerrado de normas, cuanto una fe, una actitud intelectual, una disposición del espíritu, un temperamento moral. Y este carácter diverso, plural, abierto, flexible, dinámico y cambiante hace que sus características comunes se diluyan en la pluralidad de matices que implica, pues no se trata de una doctrina, sino del precipitado teórico de un conjunto amplio y diverso de teorías convergentes y, en cuanto tal, de la extrapolación de muchos y diversos liberalismos manifestados históricamente <sup>1</sup>.

Con independencia de una amplia gama de aspectos diferenciales, existe pues un «tipo ideal» que otorga unidad lógica y sistemática a un amplio cuerpo de doctrina que presenta caracteres propios y distintivos <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> En esto hay que convenir con Bedeschi: el liberalismo no es un único producto histórico sino, en gran medida, una abstracción, una reconstrucción formalizada de las características más propias y esenciales del pensamiento de varios autores y movimientos. El liberalismo es, en definitiva, un «tipo ideal» según el significado que a esta expresión le confirió Max Weber (BEDESCHI, G., *Storia del pensiero liberale*, Bari, Laterza, 1990, pp. 2-3).

<sup>2</sup> En este sentido es frecuente señalar como características propias de la filosofía liberal la idea de perfectibilidad humana junto con la creencia en la racionalidad del

La identificación de ese núcleo teórico común exige, en primer lugar, una labor previa de depuración, un acuerdo básico acerca de qué no entendemos por liberalismo, desechando los elementos que se han adherido históricamente a la expresión para deformar su significado. En este sentido, la distinción entre liberalismo y liberismo, apuntada por Sartori, esto es, entre doctrinas sobre la libertad política y doctrinas que defienden un sistema económico de libre competencia alcanza un valor primordial<sup>3</sup>. El punto de vista que aquí se sostiene no supone el desconocimiento de las implicaciones económicas de la filosofía política liberal, pero tampoco puede suponer la identificación entre dos teorías que, aún guardando cierta relación, no pueden confundirse sin distorsionar gravemente el lenguaje político.

La perspectiva que tiende a concebir el liberalismo como la superestructura de una economía de mercado, y que centra el objeto del liberalismo en la fundamentación de la propiedad privada y en la apropiación capitalista ilimitada, establece un peligroso paradigma interpretativo acerca del alcance de la filosofía liberal. La aparición del término vino desde su inicio marcada por una identificación con determinada doctrina económica que identificó libertad con libre competencia, confiriendo a la palabra un equívoco significado que otorgaba un amplio margen de confusión e identificación entre la filosofía política que representaba y la defensa de un sistema capitalista sin restricciones<sup>4</sup>. La identificación entre el liberalismo, en cuanto filosofía política, y el liberismo, en cuanto teoría económica sobre la bondad del mercado, reclama la necesidad de distinguir entre liberalismo y economía de mercado. Para los padres del liberalismo político, desde Locke a Constant o Tocqueville, liberalismo significó imperio de la ley y del Estado constitucional, y la libertad tenía, por tanto, un marcado sentido político en cuanto expresión diferenciada de la individualidad. Esta

---

hombre en cuanto individuo que debe encontrar expresión en la organización social, la noción de libertad empírica en cuanto condición y expresión de racionalidad y justicia, la preocupación por el interés de la sociedad en su conjunto más que por los intereses de grupos o individuos particulares y un sistema constitucional de garantías que permite el desarrollo de los individuos dentro de un marco legal y, consiguientemente, con un poder político representativo, responsable y limitado.

<sup>3</sup> Estos aspectos son advertidos por Sartori quien insiste en la necesidad de distinguir dos doctrinas que han sido confundidas históricamente pero que no guardan una relación ni directa ni inmediata entre sí. La aclaración de esta cuestión es previa a cualquier debate acerca del liberalismo. Si deseamos hablar de liberalismo en cuanto doctrina política habremos de establecer qué entendemos por tal y cuáles son los aspectos distintivos con respecto a otros usos del término (SARTORI, G., *The Relevance of Liberalism*, cit., p. 6).

<sup>4</sup> Para Harold J. Laski, que simboliza la postura mencionada, el liberalismo es la superestructura de una sistema económico capitalista que consagra la superioridad moral del mercado y, por tanto, va íntimamente ligada a la noción de propiedad. Una y otra forman un todo, y esto provoca que la libertad que el liberalismo proclama sea la libertad de unos pocos frente al resto de la sociedad. La libertad liberal, dice Laski, es cuantificable en términos económicos: «Puede decirse, en suma, que la idea de liberalismo está históricamente trabada, y esto de modo ineludible, con la posesión de la propiedad» (LASKI, H. J., *El liberalismo europeo*, cuarta reimpr., México, FCE, 1974, p. 17).

noción de libertad no puede confundirse con las doctrinas económicas que propugnaban el libre mercado, la competencia indiscriminada y la «selección natural» de los «más fuertes». Sin embargo, históricamente el liberalismo político ha sido con frecuencia malversado por los defensores de la economía de mercado y sus postulados han servido para fundamentar un régimen de libre mercado en el que la libertad y los valores de la individualidad quedan al alcance depredatorio de la dinámica absorbente del capitalismo.

Esta identificación, resulta evidente, ha causado estragos en el destino de la fórmula ya que se ha construido sobre la inversión de algunos de los principales presupuestos teóricos de la filosofía liberal. Esta inversión tuvo su punto de apoyo en la proclamación solemne del valor sagrado del individuo, subyacente al pensamiento contractualista clásico y en la transformación cualitativa de la idea de libertad negativa, entendida en su caracterización hobbesiana como ausencia de impedimentos externos al movimiento (*liberty as a mere absence of constraints*)<sup>5</sup>, que pasó de ser un instrumento a convertirse en un fin en sí mismo. Además, el elemento contractual vino a complicar todavía más el panorama pues, si como recurso explicativo pudo resultar de utilidad, como instrumento teórico estaba impregnado de una buena dosis de ambigüedad. De la concepción presocial del individuo que subyace a la ficción del estado de naturaleza puede inferirse una concepción atomista de la sociedad –con la consiguiente subordinación de lo público a lo privado– y una concepción dispersiva de los vínculos sociales de solidaridad –que abre paso a un mantenimiento mínimo del Estado– en el sentido de asegurar la seguridad y la integridad de los individuos. En función de ello, se puede sostener que toda realidad es posterior al individuo –que es la única realidad existente por naturaleza– y, a partir de esta prioridad cronológica hipotética, deducir la prioridad axiológica del individuo sobre el resto de realidades.

Ello conllevará el vaciamiento progresivo de lo público y la sacralización de lo privado y, consecuentemente, la imposibilidad teórica de afirmar contenidos materiales de la justicia para un Estado del que se predica su neutralidad moral con respecto a los proyectos de felicidad de cada uno de los individuos que lo integran. Esta concepción limitada de la libertad, del papel del Estado en la realización de la justicia y de los derechos –concebidos en su sentido negativo de delimitación de un espacio de no-interferencia– propiciará la subordinación de los valores a la economía, redimensionada por la sacralización de los intereses privados y por el valor que adquiere la propiedad como elemento material dirimente en el disfrute de los derechos, a partir de una lectura parcial de la fundamentación lockeana del derecho de propiedad. La ambivalencia de algunos de los elementos de la teoría liberal propicia una interpretación de este tipo. Sin embargo, una lectura de este

<sup>5</sup> Sobre el sentido y alcance de la libertad en el pensamiento hobbesiano, *vid.* GAUTHIER, D. P., *The logic of Leviathan. The moral and political theory of Thomas Hobbes*, Oxford, Oxford U. P., 1969.

tenor sólo puede afirmarse como liberal si parte de una comprensión sesgada y maliciosa de los presupuestos del liberalismo. A fuerza de invertir los principios liberales, este tipo de interpretaciones ha podido prosperar. Y ello explica el análisis de MacPherson sobre el individualismo posesivo<sup>6</sup>. A partir de estos elementos contruidos sobre la fractura entre lo público y lo privado que posibilitan la radicalización del componente negativo de la libertad cabe entender cuál es el sentido de las aportaciones teóricas que concentran su atención en la fundamentación de una concepción negativa del Estado como mero vigilante nocturno y que identifican la justicia con la corrección procedimental en la adquisición y en la transferencia de los bienes. En el contractualismo clásico el pacto suponía la constitución de la sociedad civil a partir de una transformación moral profunda en la que el individuo devenía ciudadano y la razón se convertía en elemento ordenador de la ética y la política. La libertad propiamente humana no era aquella situación salvaje del estado de naturaleza sino aquella otra en la que los individuos asumían la obligación –en el plano ético y en el político– de guiar sus pasos hacia un horizonte común de racionalidad. La libertad es diseñada así con una configuración esencialmente dinámica –del estado de naturaleza a la sociedad civil, de las pasiones a la razón– y con un contenido también abiertamente positivo en la medida en que la posibilidad humana de una vida racional sólo puede realizarse desde la autodeterminación –individual y colectiva–.

Frente al planteamiento contractualista del liberalismo clásico, la posición libertaria de Nozick<sup>7</sup> descansa sobre la tergiversación de importantes elementos de la teoría liberal. La ambivalencia del individualismo en el seno del pensamiento liberal da cabida a la radicalización de la idea de libertad negativa, de forma tal que la defensa de los valores del individuo no comporta un propósito en la concreción de un ideal de justicia sustantiva sino que, por el contrario, se concreta en la emergencia del individuo como límite a la construcción social, en tanto que a partir de él se delimitan espacios que podríamos llamar de no-ciudadanía –pues quedan sustraídos a un discurso social intersubjetivo–. Cuanto mayor es el ámbito de esos espacios de no-ciudadanía, menor es la posibilidad de concretar fines colectivos en el terreno público y de mantener los vínculos sociales de solidaridad y cooperación. La reducción de los espacios de ciudadanía alimenta una expansión de la esfera privada, concebida entonces como reducto contrario a la sociabilidad. Éste es el caso de las posiciones de Hayek<sup>8</sup> y Nozick que alimentan en mayor o menor medida una concepción dicotómica de lo público y lo privado y que, con distinto alcance, postulan la subordinación de lo primero a lo segundo.

<sup>6</sup> Cfr. MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1979.

<sup>7</sup> Cfr. NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, nueva edición, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

<sup>8</sup> Los principales planteamientos de la obra de Friedrich Hayek que exponemos han sido estudiados a partir de: *The Road to Serfdom*, nueva edición, London, Routledge and

La teoría de Nozick radicaliza el elemento negativo de la libertad a partir de esta concepción del individualismo como límite a la construcción social. Su individualismo radical puede muy bien encuadrarse en una lectura sesgada de los presupuestos del individualismo clásico —diseñados por Hobbes y configurados en clave liberal por Locke— y, en concreto, puede considerarse heredera de la imprecisión del paradigma hobbesiano de libertad a partir de la noción de libertad negativa *as a mere absence of constraints* que Hobbes sitúa en el estado de naturaleza. Pero mientras Hobbes pretende su superación a través de la cualificación moral que el pacto confiere al individuo, Nozick sólo postula su garantía ya que el pacto no revestirá consecuencias éticas relevantes. La razón en Nozick no prescribe reglas de moralidad sobre las que fundar la convivencia sino que su papel es mucho más limitado: sólo sugiere a los individuos la necesidad de articular mecanismos de autoprotección —de su vida y de sus derechos negativos absolutos—. Esa concepción individualista radical tiene además importantes puntos de apoyo en la descontextualización de algunos elementos del pensamiento liberal que se hallan presentes de manera diáfana en la exposición de Mill<sup>9</sup> sobre la libertad y cuya ambivalencia permite su extrapolación teórica. Se trata, en concreto, de la consideración del individuo como juez supremo de sus fines (*over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign*)<sup>10</sup>, de la delimitación consecuente de ámbitos de la individualidad sustraídos a un discurso público a través de la distinción entre actos que conciernen a uno mismo y actos que afectan a otros (*self-regarding acts and other-regarding acts*)<sup>11</sup> y también de la consideración de la ley como algo no deseable en cuanto restricción. Sin embargo, es evidente la utilidad que estos elementos tienen en el pensamiento milliano: a través de ellos se articula una concepción positiva del individualismo como fuerza cohesiva de los vínculos sociales y se establece una relación de influencia recíproca entre ética y política, conectando la autorreforma personal con el progreso social, lo cual abre camino a la noción de autonomía como elemento positivo de legitimación política. No se trata de cercenar la dimensión pública de la ética ni de limitar los espacios de ciudadanía, sino de garantizar una relación armónica del dualismo individuo/colectividad. Por otra parte, esa consideración de la ley como un mal es compatible, en el pensamiento de Mill, con la afirmación de fines colectivos de naturaleza redistributiva. Es evidente que la minimización de la coacción que Mill pretende es a favor de la sociedad y, por tanto, no resulta contraria a la afirmación de políticas sociales y redistributivas coherentes con la noción de justicia social.

---

sons, 1946; *The constitution of liberty*, nueva edición, London, Routledge and Kegan Paul, 1976; *Law, legislation and liberty. A new statement of the liberal principles of justice and political economy*, London, Routledge and Kegan Paul (vol. I, 1973; vol. II, 1976; vol. III, 1979).

<sup>9</sup> Cfr. MILL, J. S., *Three Essays by J. S. Mill. On Liberty, Representative Government, the subjection of women*, repr., London, Oxford University Press, 1933.

<sup>10</sup> MILL, J. S., *On Liberty*, cit., p. 15.

<sup>11</sup> MILL, J. S., *On Liberty*, cit., p. 70.

La presencia, o la simple evocación, de algunos de estos elementos en la teoría de Nozick no puede llevarnos a engaño. Se trata de una malversación de algunos componentes del liberalismo, malversación propiciada con frecuencia por la ambigüedad e imprecisión de las formulaciones teóricas del pensamiento liberal. Todos estos componentes tienen una utilidad bien distinta en la teoría de Nozick: el individualismo no tiene vocación social alguna, sino que se convierte en una fuerza dispersiva de los vínculos de solidaridad; la defensa de espacios de no-interferencia sirve para la anulación del espacio público que pasa a ser función de los intereses egoístas privados, con lo que se cierra el camino a la autonomía como proyecto común de identidad política y, como consecuencia de ello, la libertad y la justicia quedan en manos del mercado. No hay, por último, posibilidad alguna de políticas sociales o redistributivas cuya realización vulneraría los derechos negativos absolutos de los individuos.

En la construcción nozickiana del estado de naturaleza, la libertad no sufre transformación alguna. Desde el inicio tiene una configuración negativa –en la medida en que determina un espacio de no intervención que es absolutamente inviolable– y estática –ya que sus contenidos no sufren transformación alguna en el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil-. La creación del Estado es fruto de un propósito propiamente negativo y privado de delimitar una esfera absoluta de no interferencia cuya integridad queda salvaguardada por la acción protectora del Estado. Resulta significativo comprobar que, en la construcción de Nozick, no existe un acuerdo expreso de constitución de la sociedad sino que ésta emana de un proceso de convergencia de intereses privados en el tráfico mercantil, lo cual denota, en primer lugar, que el Estado sólo se legitima de forma indirecta en la medida en que satisface intereses privados de los individuos y, en segundo lugar, que la única realidad humana existente por naturaleza es el mercado, del cual emerge un consenso tácito fruto de la confluencia de intereses privados. De este modo, lo público se reduce a lo privado, la libertad se define por sus contenidos exclusivamente negativos y la justicia se concreta en la corrección procedimental de una pretendida asepsia mercantil en la adquisición y transferencia de los bienes. El dualismo liberal entre lo público y lo privado ha quedado resuelto porque lo público ha dejado de existir. Los espacios de ciudadanía no existen porque el individuo en ningún momento queda revestido de la condición de ciudadano. Los intereses privados fundan el Estado de forma que éste –y con él la justicia, la libertad y los derechos– no trasciende más allá de los ámbitos privados de los individuos –espacios de no-ciudadanía que fundan, eso sí, un gran espacio común de no-ciudadanía que se sustenta sobre el extrañamiento y la indiferencia recíprocas–.

La teoría de Nozick sólo puede ser calificada como liberal si identificamos el liberalismo con una defensa –de manera abstracta y genérica– del individuo sin más. Y a partir de esa definición laxa del liberalismo cabe imaginar que prácticamente cualquier construcción teórica que plantee mínimamente un interés por el desarrollo de los valores

del individuo puede ser rotulada como liberal. No es éste el planteamiento que aquí se sostiene. Entiendo, por el contrario, que la teoría de Nozick tiene bien poco que ver con los presupuestos teóricos del liberalismo ya que se asienta sobre la inversión de sus postulados principales y, especialmente, la radicalización de la idea de libertad negativa que funda su construcción libertaria y que, como acertadamente ha denunciado Reiman<sup>12</sup>, termina por subordinar la libertad a la propiedad –lo cual hace incurrir a su teoría en una falacia ya que de la proclamación finalista de la libertad negativa se pasa a su subordinación instrumental en beneficio de la apropiación capitalista ilimitada–. El libertarismo de Nozick se aleja así de los presupuestos teóricos del liberalismo en la medida en que descansa sobre una concepción parcial y disyuntiva de la libertad que hace imposible la realización de un proyecto común de autonomía –que sólo puede descansar sobre una concepción progresiva y dinámica de la libertad y de los derechos–. Su empeño demuestra, además, que cualquier concepción parcial, sesgada y limitada de la libertad resulta inviable: en su defensa del valor sagrado de la libertad negativa Nozick ha terminado sacrificando la libertad en beneficio de la apropiación.

Distinto es el caso de las posiciones liberistas que, si bien radicalizan el valor de la libertad negativa en la definición de los valores, no rehuyen el elemento positivo sobre el que se asienta la cohesión social. A través de él precisamente la libertad negativa se abre camino. Las posiciones liberistas ponen el acento en el componente negativo de la libertad. Éste es el sentido de la posición de Hayek. Su teoría se construye sobre el reconocimiento de la sacralidad del individuo y de que los valores básicos de una sociedad abierta son de contenido negativo<sup>13</sup>. De ello se desprende una concepción abstencionista del Estado porque la justicia depende del orden espontáneo que se concreta en el libre juego de las fuerzas económicas en el mercado<sup>14</sup>.

Sobre estos elementos es fácil proyectar una lectura superficial de su modelo teórico. Es por esto por lo que conviene advertir algunos aspectos. En primer lugar, para Hayek la libertad no consiste en la ausencia de impedimentos sin más sino que tiene una vertiente positiva que se concreta en el imperio de la ley y del Derecho. Hayek se alinea así en la tradición lockeana<sup>15</sup> –a diferencia de Nozick– en función de la cual el fin de la ley no es abolir o restringir sino preservar y

<sup>12</sup> Cfr. REIMAN, J. H., «The fallacy of libertarian capitalism», *Ethics*, 92, 1981, pp. 85-95.

<sup>13</sup> Vid. HAYEK, F., *Law, legislation and liberty*, cit., vol. III, cap. XVIII, p. 130.

<sup>14</sup> Hayek se encuadra así de manera inequívoca, recuerda Velarde, en la vertiente economicista del pensamiento liberal cuyos antecedentes teóricos se sitúan en Smith, Mandeville y Ricardo y, más recientemente, en Von Mises. Sobre las fuentes filosóficas de Hayek puede verse VELARDE, C., *Hayek. Una teoría de la Justicia, la Moral y el Derecho*, Madrid, Cívitas, 1994, pp. 59-108.

<sup>15</sup> Sobre este particular puede verse BARRY, N., «Hayek on liberty», en PELCZYNSKI, Z., and GRAY, J. (eds.), *Conceptions of liberty in political philosophy*, London, Athlone Press, 1984, pp. 263-288.

ampliar la libertad (*the end of law is not to abolish or restraint but to preserve and enlarge freedom*)<sup>16</sup>. Con ello Hayek se alinea en una tradición propiamente liberal. La ley se convierte en el más fiel aliado de la libertad y la democracia constituye el cauce procedimental a través del cual la ley se concreta. A través de la ley, la libertad se materializa en una exigencia básica de imparcialidad que reclama la prevención de la arbitrariedad como garantía básica de la democracia –si la arbitrariedad existe no habrá una voluntad correctamente formada en condiciones de igualdad para todos los ciudadanos– y, a su vez, la democracia se constituye en garantía de la libertad. La prevención de la arbitrariedad –que efectivamente entraña un componente negativo– tiene así un valor instrumental. Pero, a diferencia de Locke, Hayek omite el papel de la razón como límite a la ley<sup>17</sup>, ya que la legitimidad de la ley venía delimitada por la razón –no toda ley era legítima sino sólo aquella que se adecuaba a las exigencias de la razón– y, a través de la razón, Locke conectaba la exigencia ética de desarrollo personal con los contenidos positivos de la política<sup>18</sup>. Hayek omite este detalle. Para él, lo mismo que para Locke, no toda ley es legítima pero, a diferencia de Locke, esa legitimidad no se mide por el papel normativo de la razón sino por una exigencia formal de imparcialidad, de igualdad ante la ley, que Hayek identifica con la prevención de la arbitrariedad. Mientras en Locke la prevención de la arbitrariedad se subordina al papel normativo de la razón, en Hayek pierde esta condición instrumental: la ley representa la libertad y ésta sólo puede concretarse a través de la ley, pero sólo es legítima la norma abstracta, general e imparcial que establezca condiciones formales de igualdad entre todos los ciudadanos. De este modo, la libertad queda identificada con la prevención de la arbitrariedad a través de la ley. Con ello se pone de manifiesto que el error de Hayek no consiste en la inversión de los presupuestos principales del liberalismo –como hace Nozick– sino en haber identificado la libertad con la prevención de la arbitrariedad a través de

<sup>16</sup> LOCKE, J., *Two Treatises of Government*, en *The Works of John Locke*, vol. V, Germany, Scientia Verlag Aalen, 1963, p. 360.

<sup>17</sup> Esta es la causa por la que Contreras Peláez no duda en calificar a Hayek como antiilustrado y antimoderno. Si lo característico de la Ilustración es la confianza en el poder de la razón, la fe en la razón humana como juez de la verdad y del error y la confianza en el progreso entendido como el proceso en virtud del cual las parcelas de la experiencia van siendo sometidas sucesivamente a control y organización racional, Hayek es sin duda un apóstata de la modernidad, pues su teoría se construye sobre la imposibilidad de construir un plan humano de vida racional (no cabe concertar fines colectivos porque ello nos llevaría al desastre) (cfr. CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *Derechos sociales: Teoría e Ideología*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 97-102).

<sup>18</sup> Sobre esta cuestión puede confrontarse, DUNN, J., *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the «Two Treatises of Government»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 168 ss.; TARCOV, N., *Locke's education for liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1984; YOLTON, J. W., *John Locke*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 47-65; POLIN, R., «Sens et fondement du pouvoir chez John Locke», en AAVV, *Le pouvoir*, París, PUF, 1956, pp. 53-89; GOYARD-FABRE, S., *John Locke et la raison raisonnable*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, pp. 105-139.

la ley, sin advertir que una libertad tal engendra frustración y desesperanza, pues termina por erigirse en un obstáculo al desarrollo pleno del individuo. Si para Locke la ley era condición necesaria de la libertad, Hayek, al cifrar los contenidos de la libertad en el papel determinante de la ley positiva, termina por erigir, como recuerda el profesor Badillo, a la ley en condición suficiente de la libertad<sup>19</sup>, con lo cual Hayek toma la parte –una de las dimensiones de la libertad– por el todo –la libertad en su conjunto–. En segundo lugar, y como consecuencia de ello, el mercado ocupa en el pensamiento de Hayek un valor principal pero hay que entender que no se trata, como en Nozick, de un mercado desregulado, de una competencia capitalista indiscriminada. Si no cabe la afirmación de medidas sociales de contenido redistributivo es porque estas medidas quiebran la exigencia de imparcialidad y el presupuesto de neutralidad moral sobre los que el Estado se asienta. Pero esta imposibilidad de concretar materialmente la justicia no impide la regulación jurídica del mercado. Es más, se puede afirmar que el Estado que Hayek postula no es un Estado mínimo –en el sentido nozickiano del vigilante nocturno (*nightwatchman state*)– ya que al Estado compete, entre otras cosas, la creación de un marco jurídico que garantice la libre competencia en el mercado. Sin esas condiciones legales que garanticen que el funcionamiento del mercado no se verá interferido por situaciones de arbitrariedad, la libertad resulta inviable. Pero nuevamente se suscita el problema: si la libertad consiste en la ausencia de arbitrariedad y ello implica una estrategia abstencionista del Estado con respecto a los contenidos materiales de la justicia, la libertad queda, en última instancia, en manos del mercado, de un mercado que, de manera imparcial e inflexible, determina los contenidos concretos de la libertad y la justicia. Entregando nuevamente la libertad a la ley, Hayek termina arrojando la libertad al mercado, sin percatarse de que la neutralidad moral del Estado no asegura la neutralidad moral del mercado; pues, como advierte Pérez Luño, el pretendido carácter imparcial del juego del orden espontáneo del mercado «se ve desmentido cuando se advierte que, en el seno de la sociedad capitalista, se traduce en una ruleta o una lotería «trucada». No existe en esta sociedad un reparto equitativo de las papeletas (oportunidades o situaciones socioeconómicas de partida) lo que, en virtud de un elemental cálculo de probabilidades, predetermina o, al menos condiciona, de antemano el resultado del juego»<sup>20</sup>.

En el fondo de las reflexiones de Hayek sobre el colectivismo late la tensión libertad/igualdad presente en el pensamiento de Constant, Mill y Tocqueville. Sus advertencias tienen la impronta de las advertencias que Tocqueville realiza sobre las amenazas de la igualdad<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> BADILLO O'FARRELL, P., *¿Qué libertad? En torno al concepto de libertad en la actual filosofía política británica*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 75.

<sup>20</sup> Vid. PÉREZ LUÑO, A. E., *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, tercera edic., Madrid, Tecnos, 1990, p. 154.

<sup>21</sup> Cfr. TOCQUEVILLE, A., *De la Démocratie en Amérique*, París, Garnier-Flammarion, 1981, vol. II, parte II, cap. I.

Esta preocupación es la que impulsa la reacción hayekiana contra las nuevas políticas redistributivas del Estado social. Bajo las vestiduras de una nueva y superior forma de libertad se esconde el fantasma de una igualdad poco deseable: es la igualdad en la coerción y en el sometimiento a los fines predeterminados de un concreto grupo social que se otorga a sí mismo la representación de los intereses de la mayoría. Bajo el lema de la justicia social –denuncia Hayek– se esconden los oscuros y turbios intereses de una minoría. Sin embargo, pese a las connotaciones marcadamente positivas de su concepto de libertad, Hayek en algunas ocasiones escribe como si la institución de leyes predecibles y uniformes que protejan las libertades liberales básicas fuera una condición suficiente de la libertad social<sup>22</sup>. Pero hay una diferencia sustancial entre el planteamiento de Hayek y el liberalismo clásico: el liberalismo decimonónico partía de un diseño conflictual de las relaciones libertad/igualdad para arribar a la conclusión de que resultaba necesaria la armonización de ambos valores. En el caso de Hayek existe una variación sustancial: la relación conflictual pasa a ser de contraposición en el caso de la igualdad material, ya que las medidas políticas tendentes a la equiparación material de los ciudadanos suponen una vulneración de la libertad individual. Con ello Hayek lleva su teoría más allá del propio liberalismo, al adscribirse a una estrategia defensiva que sustituye la libertad como principio activo, es decir, como concepto-ejercicio, por la libertad restringida y pasiva del concepto-oportunidad<sup>23</sup>. En primer lugar, porque excluye el valor positivo de la razón en la determinación de los valores colectivos de la sociedad y, al hacerlo, niega al ideal de autonomía relevancia en la determinación de los contenidos políticos. Ello supone, en última instancia, el distanciamiento insalvable entre lo público y lo privado, ya que la justicia se desenvuelve en el gran espacio que es el mercado y que constituye un espacio de no-ciudadanía –de tal modo que los espacios de ciudadanía quedan considerablemente restringidos–. Además, Hayek, al cerrar el paso a la noción de autonomía, cierra también la posibilidad de una conciliación entre los valores de libertad e igualdad a través del valor normativo de la autonomía. Y al cerrar las vías de conciliación de los términos del dualismo libertad/igualdad, Hayek incurre en un resultado que le aleja de las posiciones liberales. El antagonismo libertad/igualdad rompe el equilibrio teórico libertad positiva/libertad negativa al constatarse que la realidad de una justicia carente de contenidos materiales no puede sustentar una concepción integral de la libertad.

<sup>22</sup> GRAY, J., «On negative and positive liberty», en PELCZYNSKI, Z., and GRAY, J. (eds.), *Conceptions of liberty*, cit., p. 342.

<sup>23</sup> Esta concepción pasiva del liberalismo es la que lleva a Dahrendorf a calificar una de las obras principales de Hayek –*The constitution of liberty*– como «un libro medio liberal, falto de fantasía y de valor» (DAHRENDORF, R., *Oportunidades vitales*, cit., p. 62).

### III. RAWLS O LAS ENCRUCIJADAS DEL LIBERALISMO

En un sentido distinto se desenvuelve la argumentación de Rawls sobre los principios de la justicia<sup>24</sup>. Aquí sí que se puede decir que subyace una concepción de la libertad como componente de la autonomía, con base en el autorrespeto (*self-respect*) y en la autoestima (*self-esteem*), y ello lleva a su teoría a un esfuerzo por conciliar el dualismo liberal entre la libertad y la igualdad que se concreta en la articulación de una concepción pública de la justicia. Pero la conciliación de estos valores se opera en realidad en el espacio de la moralidad, una moralidad social fundada en el acuerdo y que constituye, a su vez, el soporte de la solidaridad y la cooperación.

La cooperación no es ahora una necesidad sino una exigencia ética derivada de la racionalidad. Y, por eso, los vínculos sociales delimitan el entorno de la justicia en un doble sentido: estableciendo una concepción pública de los valores que son concebidos no como límites sino como principios-guía de actuación política, de modo que ya no pueden definirse en relación a personas o grupos sino en relación al conjunto de la sociedad y, en segundo lugar, precisando un catálogo moral abierto y básico sobre el que se articulan las plurales concepciones del bien de cada individuo. De este modo, la libertad se caracteriza primordialmente por ser condición de ejercicio de la cualidad moral de los agentes que se afirma sobre la igual dignidad que los individuos tienen en cuanto personas morales. El autorrespeto se sitúa así como el nexo discursivo entre moral y política, ubicando la dimensión de la libertad como autonomía en el plano de la decisión política. La libertad se concreta, entonces, con unas pautas bien definidas: en primer lugar, se trata de una libertad social, lo cual significa que, evidentemente, no puede definirse en su sentido negativo en cuanto ausencia de restricción sino que tiene una impronta positiva que se concreta en un ejercicio colectivo de racionalidad que establece un nexo discursivo entre la ética y la política; en segundo lugar, esa libertad –que se cimenta sobre la cooperación y la solidaridad– es condición del ejercicio de la autonomía moral de los agentes, lo cual determina un compromiso político en la promoción de los valores –positivos– del individuo, en el desarrollo de sus potencialidades y, consecuentemente, en la remoción de obstáculos que impiden un desarrollo humano integral; en tercer lugar, esa libertad tiene también una dimensión instrumental, en la medida en que no es valorable *per se* sino sólo como condición del ejercicio de la autonomía moral de los agentes, lo cual significa que la libertad no puede erigirse contra la razón –presupuesto de la autonomía– ni contra la justicia, de modo que ha de predicarse, como consecuencia de ello, la prioridad de la concepción general de la justicia en virtud de la cual los bienes sociales han de ser distribuidos equitativamente a no ser que una distribución desigual redunde en una ventaja para todos; y, por

<sup>24</sup> Nos guiamos aquí principalmente por la obra más importante de RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

último, esa libertad tiene una vocación igualitaria porque nace de la igual dignidad de los individuos en cuanto agentes morales y se orienta a la plasmación de un proyecto colectivo de autonomía, compatible con las plurales concepciones del bien de cada individuo.

La libertad es, en suma, un componente de la autonomía, y la autonomía, a su vez, funda la ética y la política, a través del autorrespeto como nexo discursivo. Y esa integración de la autonomía en la política se opera mediante la concreción de un modelo de justicia a través del cual Rawls pretende la superación del dualismo individuo/ciudadano y de la tensión libertad/igualdad. Frente a quienes sostienen que la tensión se resuelve de manera falaz al subordinarse la igualdad a la libertad, entiendo que la tentativa de Rawls apunta hacia una articulación teórica de los dos valores relativamente satisfactoria en la medida en que ambos quedan absorbidos como componentes de la autonomía. En este sentido, entiendo que quienes han centrado sus críticas de manera exclusiva en la subordinación de la igualdad a la libertad omiten aspectos importantes que he reseñado en los párrafos anteriores. Entre ellos, la concepción social de la libertad que, lejos de ser una libertad individualista y radicalmente negativa, es concebida como una libertad esencialmente igualitaria, cuya virtualidad descansa en la posibilidad real de un ejercicio igual de esas libertades para todos. Con ello se quiere decir que la igualdad está presente no sólo en el segundo principio sino también en el primero, al postularse que cada individuo tiene un derecho *igual* al más amplio sistema de libertades básicas compatible con un sistema *similar* de libertades para todos los demás <sup>25</sup>.

Las carencias de la teoría rawlsiana vienen por otro lado. No se trata sin más de que Rawls acabe subordinando la igualdad a la libertad, sino de que su construcción descansa sobre una ficción que reproduce buena parte de las ambigüedades del liberalismo clásico, aunque nuestro autor se esfuerza en no incurrir en algunas de ellas y es a partir de ahí que las propias inconsistencias del liberalismo se manifiestan. La teoría de Rawls no es más que un *esperimento mentale* –como ya dijo Introvigne <sup>26</sup>– y, en ese sentido, puede resultar más o menos plausible desde el punto de vista teórico, pero no parece que pueda servir para intentar otorgar un fundamento universal a una determinada concepción de la justicia.

Las principales carencias de la teoría rawlsiana se derivan, pues, de sus presupuestos metodológicos y manifiestan, más que inconsistencias específicas de la teoría rawlsiana, problemas estructurales del propio liberalismo. En primer lugar, el recurso a una situación presocial hipotética vuelve a dar entrada al individualismo metodológico que tan negativas repercusiones ha tenido para el pensamiento político desde Hobbes. Sin embargo, se ha de notar que Rawls evita, y no por casualidad, una concepción presocial y negativa de la libertad en la posición

<sup>25</sup> Cfr. RAWLS, *op. cit.*, 2.<sup>a</sup> parte, cap. V, 46, pp. 302-303.

<sup>26</sup> Vid. INTROVIGNE, M., *I due principi di giustizia nella teoria di John Rawls*, Milano, Giuffrè, 1983, p. 77.

original –entendida como la posibilidad de hacer cuanto desee sin verme compelido por agentes externos a mi voluntad– que cede ahora su sitio a una concepción de la libertad en cuanto autonomía mucho más acorde con el diseño genuinamente liberal de su teoría. Concebir al individuo como entidad separada y previa a la sociedad es no sólo una ficción subyacente a todo el pensamiento liberal sino, sobre todo, un punto de partida equivocado para cualquier aventura intelectual que se pretenda rigurosa. Y ésta es una de las grandes carencias no sólo de Rawls sino de todo el pensamiento liberal. La deconstrucción de la sociedad en átomos individuales no puede servir para explicar lo que es –pues ninguna explicación coherente de la realidad puede proporcionarse a partir de una ficción– y tampoco parece ser el mejor recurso para explicar lo que debería ser –pues en ese caso estaríamos, cuanto menos, dando pábulo sin quererlo a la posibilidad de imaginar una situación ideal previa a la solidaridad y a la cooperación–<sup>27</sup>. Si con ello el liberalismo ha querido destacar el papel principal del individuo como elemento articulador de la sociedad y la sacralidad de algunos de sus valores fundamentales estimo que para ese viaje no hacían falta estas alforjas, sobre todo cuando de este planteamiento teórico podían deducirse simultáneamente interpretaciones radicalmente opuestas. Pero aún me parece más grave todo esto en el caso de Rawls, ya que los empeños fundadores de Hobbes y Locke tuvieron un importante valor pedagógico y había que encuadrarlos en la situación de turbulencia y de agitación social y política que afectaba a la Inglaterra de la época. En el caso de Rawls el recurso al contractualismo se me antoja innecesario, pues no lo justifica ni la agitación social y política, ni la necesidad de reiterar el principio de la fundamentación consensual del poder que, por consabido, es ya uno de los lugares comunes del pensamiento político contemporáneo, salvo que Rawls lo utilice con una finalidad bien distinta: la de utilizar una plausible fabulación teórica para otorgar un fundamento universal a una determinada concepción de la justicia<sup>28</sup>. Con ello, además, Rawls vuelve a situar la justicia –y,

<sup>27</sup> A las críticas al concepto de posición original intenta Rawls responder en *Political Liberalism*, New York, Columbia U. P., 1993. En esta obra Rawls destaca el valor de la posición original como mecanismo de representación, de modo que la situación hipotética no supondría implicaciones metafísicas específicas. En función de ello, añade Rawls, se podría entrar en esa posición en cualquier momento limitándonos a razonar en favor de principios de justicia *respetando las restricciones informativas enumeradas (in accordance with the enumerated restrictions on information)* (cfr. p. 27). Empero, esta matización no resuelve los importantes problemas que se derivan de la situación de las partes en la posición original. Y ello porque Rawls sigue empeñado en la universalización de un modelo abstracto y descontextualizado de justicia que se construye desde la ignorancia de las situaciones concretas de los individuos, que hace de la justicia algo metahistórico y carente de contenidos empíricos, de modo que la justicia descansa sobre la ignorancia de las situaciones particulares de los individuos. La concepción de la justicia de Rawls pretende salvar la universalidad renunciando a la particularidad. Y ello hipoteca el propio valor de su teoría al cerrar el paso a la posibilidad de una justicia contextualizada.

<sup>28</sup> Se trata de la vieja idea de la neutralidad liberal postulada sobre lo que Rawls denomina una concepción política de la justicia independiente. El propio Rawls ha inten-

por ende, los principios que la integran, esto es, libertad e igualdad— en el plano metahistórico de las abstracciones formalizadas del pensamiento ilustrado <sup>29</sup>. Y con ello se corre el riesgo de hipostasiar nuevamente los principios de la justicia en categorías estáticas impermeables a la dinámica histórica de culturas y pueblos, obteniendo así un resultado abiertamente contrario al pretendido por Rawls con su teoría <sup>30</sup>.

Sin embargo, Rawls tiene en su haber méritos importantes que he intentado reseñar y puede decirse que las carencias que aquejan a su construcción son, en buena medida, carencias estructurales de la propia teoría liberal y, más en concreto, del contractualismo y de su con-

---

tado responder a estas críticas en *Political Liberalism*, cit., pp. 173-211. Pero es obvio que a esta concepción subyace una determinada concepción del bien, aunque ésta sea de segundo orden. Si la idea de neutralidad es considerada como buena o conveniente es porque existen determinados valores que deben ser promovidos. En el fondo de la argumentación liberal late un determinado posicionamiento ético ante el cual no se puede permanecer indiferente. Ese substrato axiológico conforma lo que podríamos denominar una ética ciudadana que está en la base misma de nuestra cultura ética y política y que es, por tanto, irrenunciable. Y Rawls, coherente con ello, reconoce que la primacía de lo justo sobre lo bueno puede dar lugar a malentendidos pues, en virtud de ella, podría sostenerse la incompatibilidad de una concepción liberal de la justicia con un modelo concreto del bien. Esta suposición es necesariamente falsa pues lo justo y lo bueno son complementarios y no se puede prescindir de ninguno de ellos en la formulación de una concepción de la justicia («*This must be incorrect, since the right and the good are complementary: no conception of justice can draw entirely upon one or the other, but must combine both in a definite way*») (vid. op. cit., p. 173). Estas críticas, por otra parte, son una constante en el pensamiento comunitarista que aquí no podemos dejar sino apuntada. Para el pensamiento comunitarista la pretensión neutral del liberalismo con respecto a los ideales de vida buena y su pretensión de universalidad es absolutamente falaz. Sobre este particular puede verse MACINTYRE, A., *Whose justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988, especialmente, cap. XVII, «Liberalism Transformed into a Tradition», pp. 326-348.

<sup>29</sup> Rawls pierde así la posibilidad de incorporar el elemento histórico del hombre concreto a su discurso sobre la justicia que se vuelve impermeable a cualquier avatar histórico -pues, recordemos, el acuerdo en la posición original se sitúa más allá de la historia, en el no-lugar y en el no-espacio-. Sus concesiones al universalismo le llevan a la generalización abstracta de principios y valores, incurriendo así en las mismas carencias que aquejaban al rígido formalismo kantiano. De este modo la justicia se sitúa más allá del hombre histórico, eludiendo un diálogo directo con cada cultura y con cada época. Camps denuncia en este sentido la insuficiencia del pensamiento de Rawls para dar respuesta a cuestiones concretas, consecuencia del plano general y abstracto en el que se desenvuelven sus argumentaciones, lo cual lleva a Rawls al utilitarismo que pretendía evitar: «... debo añadir que no basta la defensa de la libertad, junto a la confianza de que la justicia se dará por añadidura, como resultado del procedimiento que garantiza y asegura aquella libertad. (...). Dicho de otra forma, pienso que no sólo el principio de las libertades básicas, sino también el segundo principio de la justicia corre el peligro de quedarse en un mero formalismo si no nos comprometemos con el contenido que debe tener. ¿Qué significa, de hecho, la igualdad de oportunidades? Para ser más concretos, ¿qué significa, en realidad, el derecho de todos a acceder a posiciones de responsabilidad? Y ¿quienes son, realmente, los menos favorecidos? ¿A quién corresponde determinar cuáles son los grupos que merecen más atención por parte de la justicia distributiva? La falta de contenido de tales principios inclina a la teoría de Rawls hacia ese utilitarismo que tanto quiere evitar. Pues, a fin de cuentas y en última instancia, será la utilidad común la que acabe decidiendo cómo deben ser interpretados y aplicados» (CAMPS, V., «Introducción», en RAWLS, J., *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 23-24).

<sup>30</sup> Pero, además, Rawls deja sin aclarar otras importantes cuestiones que suscitan cierta perplejidad entre las cuales resaltan la ausencia de criterios para la selección de las

fesada impronta kantiana. Entre esos logros importantes del pensamiento de Rawls está el haber avanzado en la línea de la integración de los componentes de la libertad en un concepto superior, el de autonomía, que se convierte, a través del autorrespeto o sentimiento de dignidad personal, en el nexo discursivo entre ética y política. La autonomía tiene así en Rawls una doble misión: como punto de partida para la adopción de los principios de justicia que deberán regir la sociedad bien ordenada, y como punto de llegada, en cuanto propuesta de objetivos finales a la que la sociedad bien ordenada deberá encaminarse. La teoría de Rawls parte de una situación hipotética en la que la autonomía opera de manera artificial –a través del velo de la ignorancia– para llegar a una situación real en la que la condición humana habrá hecho innecesaria la presencia de ningún velo de la ignorancia, pues la autonomía personal descansará sobre una situación plenamente autoconsciente. Se aprecia, así, que lo que Rawls pretende tiene mucho que ver con el objetivo de una sociedad abierta y plural cuya cohesión descansa sobre un catálogo moral abierto compatible con las plurales concepciones del bien de cada individuo particular y que encuentra en el desarrollo de un modelo de justicia, acorde con la autonomía como objetivo político, el sentido de su propia existencia <sup>31</sup>.

---

libertades básicas (*basic liberties*), cuya determinación, en suma, queda al arbitrio del autor (esta cuestión, sin embargo, ha sido posteriormente abordada por Rawls en «The basic liberties and their priority», conferencia que, considerablemente revisada y ampliada, ha sido incluida en el volumen *Political Liberalism*, cit., pp. 326-409). Rawls no explica tampoco por qué los individuos en la posición original optarán por la libertad antes que por la igualdad y por qué esa diferencia en la distribución de los bienes debe considerarse una ventaja social –y ésta es, recordemos, la razón por la cual se admite el principio de la diferencia según la concepción general de la justicia–. Este tema es abordado más recientemente por Rawls en *Political Liberalism*, cit., (cfr. pp. 281-282) sin conseguir, a mi modo de ver, aportar una solución convincente. Para Rawls el punto de partida es una distribución equitativa. Sin embargo, la estructura básica debe permitir desigualdades organizativas y económicas siempre que redunden en beneficio de todos, también de los menos favorecidos. Para llegar a esta situación los que resultan menos favorecidos gozarán de capacidad de veto. De modo que las desigualdades deberán ser consentidas por los menos favorecidos, especialmente. Si las partes están bajo el velo de la ignorancia cuesta algún trabajo imaginar cómo los menos favorecidos en el reparto desigual pueden llegar a tener acceso a esta información que no es accesible en la posición original. ¿Acaso lo que Rawls sugiere es que el velo de la ignorancia resultará trasparente en esta situación? Por otra parte no se especifica, ni siquiera se sugiere, cuáles son las ventajas concretas que pudieran animar a los menos favorecidos a prestar su consentimiento para una distribución desigual, salvo que se considere suficiente el premio de consolación de que los que más ganaron tendrán que contribuir a mejorar la situación de los que ganaron menos.

<sup>31</sup> Por eso Rawls destaca el valor político de la autonomía y la distingue de la autonomía y la individualidad como valores éticos. Con ello Rawls intenta evitar que el monismo ético invada la esfera política, cerrando el horizonte al pluralismo y a la posibilidad de una sociedad abierta. De este modo Rawls se defiende de aquellos que lo acusan de intentar proporcionar una justificación universal de una determinada concepción del bien. Su liberalismo es esencialmente político, no ético (RAWLS, J., *Political Liberalism*, cit., pp. 77-78). Sin embargo es obvio que tras esta concepción se delinea un determinado modelo ético, aunque sea por exclusión.

Con ello, se pone de manifiesto que la teoría rawlsiana se encuadra en la mejor tradición liberal, asumiendo como suyos los postulados de racionalidad y autonomía subyacentes al pensamiento de Locke y de Mill<sup>32</sup>. Además, el acuerdo sobre los principios de la justicia tiene resonancias de esa tradición liberal que situaba al individuo como principio propulsor de la política, no como su límite, pues el pacto operaba una transformación moral profunda en la que el individuo devenía ciudadano y, a partir de ahí, la libertad adquiriría una dimensión nueva en las coordenadas de la solidaridad, de la cooperación, de la perfectibilidad y, en suma, del compromiso efectivo por el desarrollo de los valores de la personalidad humana y de su propia dignidad. Rawls es, sin duda, fiel heredero de esta tradición en la que la libertad salvaje del estado de naturaleza es algo a superar por ser, precisamente, la mayor amenaza a la libertad y a la dignidad del individuo. Su constructo teórico está imbuido de todas estas ideas, con sus luces y sus sombras. El papel rector de la razón en la vida humana y, por tanto, también en el ámbito político, es la más sólida constatación de todo esto. El sentimiento de dignidad personal es, precisamente por ello, el bien social primario del cual se deriva necesariamente el ideal de la autonomía como objetivo político –no sólo presupuesto ético de la justicia– a la vez que como proyecto ético de desarrollo personal. Y esto, a su vez, descubre cuál ha de ser el papel de la ley como elemento ordenador de la convivencia y como garantía y resorte de la libertad. Se salva con ello la identificación formal ley-libertad que está presente en el pensamiento de Hayek. En el pensamiento de Rawls la ley vuelve a ser condición necesaria, pero no suficiente, de la libertad, cuya virtualidad está en su carácter de instrumento para la maximización del valor de la razón en la vida humana. En este contexto, el valor de la igualdad y de la libertad viene dado por ser componentes necesarios de la autonomía a cuyo logro han de supeditarse. De ello se desprende un compromiso activo en la remoción de obstáculos al desarrollo de la personalidad, a partir de la adopción de medidas de política positiva de contenido redistributivo que concretan las exigencias de la justicia social.

#### IV. LIBERTAD E IGUALDAD: UNA TENSIÓN INSALVABLE

Ahora bien, Rawls no puede sustraerse al prejuicio liberal hacia la igualdad cuyas páginas más célebres fueron escritas por Tocqueville y por Mill. Y recordemos que es ese recelo liberal el que dio pábulo a interpretaciones perversas como la de Nozick y cautelosas como la de

<sup>32</sup> Esto no significa que el liberalismo de Rawls asuma en su integridad los posicionamientos de estos autores; máxime cuando Rawls quiere dar a su liberalismo una impronta distinta al definirlo como político y diferenciarlo de lo que él denomina «*comprehensive liberalism*» de Kant y Mill, pues sus objetivos se ciñen a la articulación de un modelo público de justicia que permita la convivencia de plurales concepciones del bien (cfr. RAWLS, J., *Political Liberalism*, cit., pp. 199-200).

Hayek. Pero en Rawls el prejuicio tiene un alcance bien distinto al de sus contemporáneos. Rawls comparte con sus antecesores –Tocqueville y Mill, especialmente– una visión conflictual de la relación entre ambos valores. Sin embargo, ello no le lleva ni a una estrategia defensiva de abstencionismo del Estado en la concreción de medidas sociales, ni a entender la igualdad como algo no deseable, sino que se decanta claramente por una implementación de los contenidos materiales de la igualdad en su teoría de la justicia. La concepción general de la justicia es buena muestra de ello, ya que postula que los bienes sociales han de distribuirse equitativamente. Si la diferencia en la distribución de los bienes puede ser introducida ello será porque se estime que produce beneficios generales a la comunidad. Pero la igualdad puede entrar en conflicto con la libertad. Y es aquí donde Rawls parece un Tocqueville revivido: quiere la igualdad al tiempo que la teme; valora sus beneficios pero abomina de algunas de sus consecuencias. Lo peor de esta actitud es que lleva al liberalismo a un callejón de difícil salida porque concentra su atención en los puntos de fricción más que en los puntos de encuentro y le lleva a concebir una tensión axiológica permanente entre la libertad y la igualdad.

Rawls, al concretar los principios de la justicia, otorga prioridad a las libertades básicas sobre las medidas de contenido redistributivo, si bien precisa que esas libertades deberán ser *iguales* para todos. Inconscientemente, Rawls introduce una opción axiológica por la libertad cuya presencia en la posición original sólo puede explicarse por las preferencias personales del profesor de Harvard. Sin aducir ninguna otra razón, los individuos, en la posición original, aceptarán limitar la igualdad en beneficio de la libertad. Nuevamente, Tocqueville y sus advertencias sobre los peligros de la igualdad. Rawls intuye que la igualdad es necesaria para la autonomía, pero intuye también que puede tener consecuencias perversas para la libertad. Por eso hay que limitar su alcance. Pero, al mismo tiempo, no quiere postergar a la igualdad a un papel secundario, a un papel subordinado que trunque el potencial práctico de su construcción y la incorpora de manera soterrada en el primer principio. Quiere la igualdad porque es necesaria para la autonomía, pero no puede abjurar de sus prejuicios y temores y ello le lleva a adoptar una actitud cautelosa al configurar los principios de la justicia. En esto, Rawls se reconoce también fiel heredero de esa tradición liberal a la que pertenece y no consigue superar de forma definitiva los más ancestrales celos del liberalismo hacia la igualdad.

La teoría liberal pivota en buena medida sobre una visión conflictual de las relaciones entre los valores de libertad e igualdad y, con frecuencia, se ha sobrevalorado este aspecto en detrimento de aquel otro que recaba una implementación coherente de los contenidos igualitarios –y que bien puede deducirse de la prioridad de la autonomía como objetivo político–. Y es que a menudo el liberalismo se ha preocupado más de enfatizar las hostilidades entre libertad e igualdad que de buscar una conciliación efectiva de estos valores coherente con su proyecto de autonomía. Con esto se abre una brecha profunda en el pensa-

miento liberal, al radicalizarse la visión conflictual de las relaciones libertad/igualdad. Y éste es, sin duda, el gran déficit teórico del pensamiento liberal, ya que la igualdad aparece como un valor subordinado a la propia libertad y en permanente tensión con ella, algo que se teme al tiempo que no se puede dejar de desear. Por contra, al liberalismo le ha faltado poner el acento en el carácter imprescindible que la igualdad tiene, en cuanto ingrediente de la autonomía, como principio positivo de la política. Su atención casi obsesiva a las amenazas de la igualdad le ha llevado, por vía de la radicalización de los elementos negativos de la libertad, a ignorar sus beneficios y a omitir que una sociedad que se cimienta sobre un proyecto colectivo de autonomía requiere de la implementación de una relación satisfactoria de ambos valores, sobre la base de su necesaria complementariedad.

Rawls advierte esta paradoja del pensamiento liberal e intenta articular una implementación de los dos valores que supere la tensión axiológica y que concilie ambas pretensiones en un proyecto común de autonomía. Sin embargo, quizás porque el velo de la ignorancia no ha cubierto sus propios prejuicios, Rawls no consigue sustraerse a los temores que le acechan. Pese a ello, Rawls apunta bien el camino: el sentimiento de la dignidad personal o autorrespeto como bien social primario exige la prioridad de la autonomía en el plano político y, coherentemente con ello, la justicia será fruto de la implementación satisfactoria de las dos opciones axiológicas por excelencia del pensamiento político: libertad e igualdad. Su intuición es coherente con el valor primario de la autonomía como principio político de legitimación y pone de relieve nuevamente que la libertad es eminentemente una llamada al ejercicio responsable de la ciudadanía y no una abdicación de la propia sociedad. La autonomía revela, entonces, una concepción dinámica de la libertad como progreso y remoción permanente de obstáculos que descansa sobre un compromiso –ético y político– con las circunstancias del individuo. El liberalismo, como dice Nino, no puede sino ser igualitario<sup>33</sup> pero ocurre que, desde el propio liberalismo resulta cuanto menos difícil concebir una articulación armónica de libertad e igualdad. Y sin embargo, la concepción integral de la libertad que del liberalismo se desprende requiere salvar la tensión axiológica con la igualdad. Si, como creo, esa concepción integral y dinámica de la libertad tiene su fundamento teórico en sede liberal y el valor de la autonomía consiste precisamente en erigirse en catalizador de la ética y la política, el pensamiento liberal tiene ante sí un modelo de libertad que va más allá, incluso, de sus propios elementos teóricos. El valor de la autonomía como principio-guía de lo político exige la implementación real de los principios de libertad e igualdad y la superación satisfactoria de este dualismo que continúa sin resolver. Intuyo que ésta es una tarea que sólo puede hacerse a partir del liberalismo, pues buena parte de sus postulados son ya principios irrenunciables de nuestra teoría y

<sup>33</sup> NINO, C. S., «Liberalismo conservador: ¿liberal o conservador?», *Sistema*, 101, 1991, pp. 63-85. La cita es de la página 85.

práctica políticas, pero requiere sin duda su superación ya que el pensamiento liberal ha mostrado en este aspecto una insuficiencia crónica e insalvable. A la teoría política de nuestro tiempo le es urgente encontrar una respuesta coherente con esta concepción integral y dinámica de la libertad como componente de la autonomía. En este sentido, cobra valor la afirmación de Dahrendorf, en virtud de la cual el nuevo horizonte político de la modernidad puede muy bien ser descrito en términos hegelianos como una síntesis en la que serían asumidos liberalismo y socialismo, esto es, simultáneamente superados y transformados en un nivel superior <sup>34</sup>.

La superación de planteamientos dicotómicos de la libertad es una realidad en el seno del propio liberalismo. Otra cosa es que la concepción esencialmente conflictual de los valores que subyace al pensamiento liberal haya propiciado una estrategia defensiva, en el sentido aludido por Taylor <sup>35</sup>, y que el liberalismo haya quedado reducido

<sup>34</sup> «El liberalismo y el socialismo, como ideas políticas constructivas, han pasado hoy a la historia. El destino de los partidos políticos, que se presentan encarnando estas ideas, demuestra igualmente que ambos no son ya otra cosa que restos de épocas pasadas. La nueva idea que se dispone a ocupar su lugar, podría ser descrita formalmente con un término hegeliano como una síntesis, en la que son "asumidos" el liberalismo y el socialismo, es decir, simultáneamente superados y transformados en un nivel superior» (DAHRENDORF, R., «Reflexiones sobre la libertad y la igualdad», en *Sociedad y libertad. Hacia un análisis sociológico de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 1961, pp. 317-357. La cita procede de la página 356).

<sup>35</sup> La distinción entre dos tradiciones de libertad es objeto de un trabajo por parte de Taylor quien analiza los aspectos diferenciales entre ambas. Parte Taylor en su análisis de la distinción entre concepto-oportunidad (*opportunity-concept*) y concepto-ejercicio (*exercise-concept*). El primero de ellos insiste en definir la libertad en términos de independencia del individuo respecto de la interferencia de otros, ya sean gobiernos, corporaciones o personas privadas. El segundo destaca que el valor de la libertad reside en el aspecto positivo del autogobierno colectivo. Las doctrinas de libertad positiva están comprometidas con una noción de libertad que implica esencialmente el ejercicio de control sobre la propia vida. Desde esta perspectiva la libertad viene dada por la medida en que uno se gobierna a sí mismo. El concepto de libertad es, por tanto, un concepto-ejercicio. Por el contrario, la libertad negativa defiende una noción de libertad en la que se destaca como aspecto constitutivo no ya el ejercicio de las opciones sino la existencia de las mismas, la posibilidad de hacer tantas cosas como yo quiera. La libertad consiste, por tanto, en la ausencia de obstáculos a la acción de los individuos.

La distinción entre libertad positiva y libertad negativa y la identificación de las teorías liberales con ésta última es, en opinión de Taylor, un error que se muestra insostenible. Las teorías de libertad negativa pueden descansar sobre un concepto-oportunidad, pero eso no significa que necesariamente lo hagan. Hemos de conceder –indica Taylor– que una parte importante de esas teorías negativas incorporan algún proyecto de autorrealización. Y esta exigencia ética de autorrealización personal implica un cierto grado de ejercicio. La libertad no se define por lo que me es dado hacer, por las oportunidades que están a mi alcance, sino también por un cierto grado de ejercicio de esas oportunidades. De esta manera el ideal de autorrealización que el liberalismo propugna implica el ejercicio efectivo de un determinado proyecto de realización personal, y sólo en la medida en que ese proyecto se realiza se puede hablar de libertad.

¿Cuál es entonces –se pregunta Taylor– la razón por la que se identifica el liberalismo con una teoría de libertad esencialmente negativa? La cuestión reside en una estrategia defensiva que tiende a reaccionar contra la amenaza totalitaria que el concepto positivo de libertad encierra, desterrándolo de manera radical. La libertad queda definida de manera meridiana por la ausencia de obstáculos externos a la acción de los indivi-

a una interpretación parcial, tendenciosa e interesada de algunos de sus elementos teóricos. Esta posibilidad, como digo, ha venido auspiciada por una actitud metodológica que he intentado poner de relieve: el pensamiento liberal parte del antagonismo o cuanto menos de la tensión entre dos opciones (individuo/ciudadano, libertad/autoridad, pasiones/razón, público/privado, libertad positiva/libertad negativa, por mencionar sólo algunas de las más significativas) para, a partir de ahí, intentar buscar vías de conciliación y superación del dualismo. Esa concepción esencialmente dual y conflictiva de las opciones axiológicas es el punto de partida del pensamiento liberal y constituye, por su ambivalencia, uno de sus elementos más incomprendidos. La malversación teórica del pensamiento liberal gira en torno a esta concepción axiológica dual: cuando se intenta superar la tensión reduciéndola sin más a uno de sus términos, sin articular vías reales de superación, estamos, entonces, ante un empeño teórico un tanto mezquino; lo que se pretende es presentar como liberalismo algo que, sencillamente, no lo es.

Esto es algo que ha ocurrido históricamente con más frecuencia de la deseable. Por eso sucede lo que dice Sartori: muchos de los elementos teóricos del liberalismo forman parte de nuestra más irrenunciable cultura política y a nadie se le ocurriría, siquiera, someterlos a discusión. Sin embargo, el liberalismo es denostado de manera general y ello se debe a la contaminación teórica de elementos extraños. El liberalismo ha perdido la batalla de las palabras: mucho de lo que hoy sobrevive del liberalismo no es identificado como tal <sup>36</sup>. Y esto nos lleva también a la situación inversa: mucho de lo que hoy es conocido como liberalismo realmente no lo es.

Éste es el caso de los planteamientos de Hayek y de Nozick. El liberalismo contemporáneo ha quedado fragmentado en concepciones opuestas que obedecen a una lectura parcial de sus presupuestos teóricos y que se construyen, como he intentado mostrar, a partir de la sobrevaloración de algunos de sus elementos. La idea de libertad negativa juega aquí un papel principal y quienes destacan esta noción como el sentido fundamental y único de la libertad están, en última

---

duos, pero esta estrategia defensiva no hace sino encubrir una derrota pues implica la renuncia a la realización en plenitud de un determinado proyecto de existencia humana. Y esta concepción de la libertad es absolutamente insostenible.

La libertad tiene siempre un contenido positivo que reside en la discriminación entre distintas opciones vitales, en la elección entre posibilidades distintas y alternativas, y esta elección supone la opción del individuo por un determinado proyecto a cuyo fin desea orientarse. La idea del concepto-oportunidad se muestra inconsistente con el pensamiento liberal porque ignora que la libertad reside no sólo en la ausencia de obstáculos externos a la acción de los individuos sino también en la ausencia de obstáculos internos que permitan la adopción de decisiones y la discriminación entre distintas formas de vida. Y este olvido es, además, inconsistente con uno de los más sugerentes aspectos del liberalismo: aquél que se ocupa del desarrollo en plenitud de las cualidades del individuo (cfr., TAYLOR, C., «What's wrong with negative liberty?», *Philosophy and the human sciences, Philosophical papers*, vol. II, 1985, pp. 211-229).

<sup>36</sup> Vid. SARTORI, G., *The Relevance of Liberalism*, cit., p. 14.

instancia, convirtiendo el potencial emancipador del liberalismo en material de desecho. Entiendo por ello que los planteamientos librecambistas, economicistas o liberistas, que realzan el valor de la libertad económica y el papel del mercado en la definición de los valores son conceptualmente distintos del liberalismo y se construyen sobre la inversión de algunos de sus elementos teóricos. En ellos subyacen, principalmente, los planteamientos de la escuela librecambista escocesa de Malthus y Mandeville y persisten también algunos elementos del pensamiento liberal, especialmente la identificación formal ley-libertad a partir de una consideración de aquélla como instrumento para la prevención de la arbitrariedad, de modo que la ley se convierte en condición suficiente de la libertad y el mercado en el terreno idóneo donde los valores se dirimen. En el caso de los planteamientos libertarios en la línea de Nozick, la construcción descansa sobre el antagonismo ley/libertad, de tal forma que la libertad se cifra en la ausencia de coacción, retomando con ello la idea milleana de que toda coacción en cuanto tal es un mal. Además, la inversión de la teoría de la apropiación lockeana abre camino a la «falacia del capitalismo libertario», de modo que la libertad acaba convirtiéndose en el instrumento para la apropiación capitalista ilimitada. Las pasiones se sobreponen así a la razón.

Frente a estos planteamientos reduccionistas de la libertad he intentado revelar que en el pensamiento liberal existen los elementos de una concepción integral de la libertad nucleada en torno a la noción de autonomía que presupone el papel de la razón en la vida humana. Todo esto se vislumbra a partir de las aportaciones de Hobbes, primero, y de Locke, después, quienes incidieron, desde la perspectiva contractualista, en el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil que otorga al individuo la cualificación moral de ciudadano y que contempla, como elementos de ese nuevo cuerpo político, una concepción dinámica del pacto, de la razón y de la propia libertad pues la vida misma es movimiento. La ley es, así, el elemento de racionalización de la libertad, a través de sus contenidos materiales específicos cuya virtualidad reside en ampliar y preservar la libertad. La noción de comodidad de vida<sup>37</sup>, contemplada por Hobbes, y la teoría de la apropiación de Locke establecen la continuidad entre la libertad y las condiciones económicas para su ejercicio. En la evolución histórica del pensamiento liberal, las sucesivas aportaciones de Tocqueville, Constant y Stuart Mill vinie-

<sup>37</sup> Para Hobbes, la labor de gobierno comprende no sólo la tarea de proporcionar a los súbditos la paz interna y la defensa frente a la agresión de otro Estado, sino también lo que él llama «comodidad de vida» (*commodity of life*), que consiste tanto en el disfrute de la libertad como de un cierto nivel de riqueza. En lo que se refiere al segundo de estos aspectos, es decir, el bienestar material del pueblo, éste consiste en tres cosas: ordenar bien el comercio, procurar trabajo e impedir el consumo superfluo de comida y vestuario (*cf.* HOBBS, T., *De Corpore Politico: or the elements of Law, moral and politic* en HOBBS, T., *English works*, 2.<sup>a</sup> ed., compilado y editado por MOLESWORTH, W., Germany, Scientia Verlag Aalen, 1962, 2.<sup>a</sup> parte, cap. IX, 4).

ron a perfilar más todos estos aspectos en el sentido de la conciliación entre liberalismo y democracia, entre igualdad y libertad y concretaron, especialmente en el caso de Mill, el valor de la autonomía como principio-guía de la política. La aportación de Rawls es plenamente coherente con esta tradición que, partiendo de la aportación precursora de Hobbes, encuentra en Kant a uno de sus más álgidos representantes, y llega hasta Mill y Green. Una tradición que realza el valor de la razón en la vida humana, que se cimenta sobre un concepto integral de la libertad como componente de la autonomía y que es, por ello, genuinamente liberal. Sus carencias y sus méritos forman parte de nuestra historia política, y sus éxitos y sus fracasos son también, en buena medida, los nuestros.

