

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN FILOSOFÍA



NEOLIBERALISMO: ¿CONCEPTO VACÍO?
¿TÉRMINO INNECESARIO? UNA
RELECTURA DE LA TRADICIÓN LIBERAL

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO
DE MAESTRO EN FILOSOFÍA PRESENTA

JUAN MANUEL GARCÍA GARDUÑO

ASESOR DE TESIS:
DRA. NORA RABOTNIKOF

CIUDAD DE MÉXICO

OTOÑO DE 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A María Guadalupe Murillo Saucedo,
de mis días todos la cordura.

«¡Qué difícil es dar pensamientos y qué problema hablar sobre los “ismos”!

Sólo diré que es la gran concepción amante y defensora de la libertad; es decir, amante y defensora de la máxima dignidad del hombre.

Pero tanta substancia, tanta dignidad, cuando se corrompe puede producir un monstruo: el capitalismo salvaje, la perversión de la libertad lanzada contra los débiles.

El humanismo de los Padres liberales se destroza al cultivar la entera libertad entre desiguales. Porque “entre poderosos y débiles, la ley es la que protege y la libertad la que oprime” (Lacordaire).»

Carlos de la Isla, *Un pensamiento sobre el liberalismo*

INTRODUCCIÓN: EL FRAGOR LIBERAL

“El liberalismo es, finalmente,
un anarquismo atemperado.”

Enrique Krauze

De acuerdo a sus allegados, hace algunos años Juan Mora Rubio “percibió que la tradición liberal [...] había quedado en una suerte de limbo que no termina de mostrar su posición de cara a los pensamientos conservador y socialista.”¹ ¿Por qué fue ésta la apreciación del académico de la UAM? ¿Realmente es válido afirmar, como él aquilató, que la tradición liberal no goza de un conjunto de características claras como para ser capaz de adjudicarse una postura ante las corrientes rivales? ¿Lo que percibió se justifica por las propias peculiaridades de esta tradición? En todo caso y para empezar, ¿qué debemos de entender por «tradición liberal» o «liberalismo»?

Con esta introducción no sólo pretendo ofrecer el habitual esquema de contenidos de esta tesis, sino además presentar, aunque sea sucintamente y sin asumir todavía ninguna postura, la inagotable gama de discursos que existen respecto a la tradición liberal, que tal vez fue lo que Juan Mora Rubio tuvo en mente al hacer su afirmación, con la intención de enfatizar lo pantanoso que puede resultar su estudio de no contar con ciertas preguntas concretas o restringidas. De ahí el título que opté por darle.

A pesar de que el término «liberalismo» es singular, existen dos troncos históricos relativamente distintos y toda una colección de variedades recientes. Estos troncos, acoplados a lo largo del tiempo, son el liberalismo político y el económico. El liberalismo político, que bien podría esquematizarse como “la tradición que centra su preocupación en la libertad del individuo, que, por el contrario, ha sido desconocida o pisoteada por las

¹ Alarcón Olguín, Víctor & Jorge Velázquez Delgado (comps.). *Liberalismo y neoliberalismo: temas para el debate*. México: Torres Asociados, 2006. p. 9.

filosofías organicistas de otra orientación”², consiste en una nueva forma de pensamiento que se desarrolló inicialmente en Inglaterra durante los siglos XVII al XIX como la teoría de aquéllos que lucharon contra el poder de la iglesia, los latifundistas y el gobierno absolutista³, y que conoció en la segunda mitad del siglo XX un resurgimiento notable, debido, en primer lugar, al agotamiento de los movimientos políticos e ideológicos que pretendían proponer una alternativa y, en segundo lugar, al desarrollo político de las democracias occidentales que ha reivindicado varias de sus ideas centrales. En contraste, el liberalismo económico nació sin un partido ni un ideario intelectual⁴ y su comprensión fue retrospectiva más que prospectiva, pues, para cuando Bernard Mandeville o Adam Smith abordaron su estudio, estaban examinando características específicas de su sociedad, algunas de las cuales ya habían prosperado durante muchos siglos. Por lo tanto, la mayoría de las actividades económicas cotidianas eran conducidas por el mercado antes de que ellos comenzaran a escribir.⁵

² Losurdo, Domenico. *Contrahistoria del liberalismo*. (Tr. Marcia Gasca). España: El viejo topo, 2005. p. 11.

³ En este periodo sucedieron hechos de la máxima importancia para la formación del mundo contemporáneo: a) la abolición del derecho divino y la preeminencia del parlamento en un sistema político, b) el desarrollo del comercio, que cambió las relaciones sociales y permitió una mayor movilidad individual, c) la independencia norteamericana de las colonias británicas y el surgimiento de la primera democracia en un país extenso, d) la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, e) la revolución industrial, que obligó a nuevas adaptaciones de los sistemas políticos representativos, y f) las reformas políticas y sociales a mediados del siglo XIX, que originaron los regímenes democráticos modernos. Cf. Colomer, Josep M. “Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas” en Vallespín, Fernando (ed.). *Historia de la Teoría Política*, 3. España: Alianza Editorial, 2002. p. 11.

⁴ “El mérito de los primeros pensadores, en los siglos XVII y XVIII, fue que trabajaron sin referencias ni antecedentes.” Minc, Alain. *Los profetas de la felicidad. Una historia personal del pensamiento económico*. Argentina: Paidós, 2005. p. 22.

⁵ Que el comercio estuviera presente con anterioridad puede corroborarse, sin ir muy lejos, con la teoría política de Thomas Hobbes, que defiende al mismo tiempo el poder absoluto del soberano y la sociedad de mercado incipiente. Contra el Estado de naturaleza dice, por ejemplo, lo siguiente: “En una situación semejante no existe oportunidad para la *industria*, ya que su fruto es incierto; [...] no hay cultivo de la tierra, ni *navegación*, ni uso de los *artículos que pueden ser importados* por mar, ni *construcciones confortables*, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren

Sin embargo, como señala Russell Hardin⁶, hay una cantidad considerable de literatura que pretende unir estas dos tradiciones liberales, ya sea de manera conceptual, lógica o causal, como es el caso del argumento que propone que ambos liberalismos son fundamentalmente emancipadores. En su opinión, la prueba más convincente de que esto, de hecho, no es así, es que el interés medular del liberalismo político es el individuo, mientras que el interés dominante de la tradición del liberalismo económico más importante y extensa, que atraviesa incluso a Adam Smith, está enfocada en la prosperidad general de la sociedad. Se esté o no de acuerdo con esta postura, podemos intentar apreciar lo que sugiere recordando un célebre pasaje de *La Riqueza de las Naciones*:

El esfuerzo natural de cada individuo para mejorar su propia condición, cuando se desarrolla por los cauces que señalan la seguridad y la libertad, es un principio tan poderoso, que él solo, sin otra asistencia, suele ser suficiente para *conducir la sociedad a la prosperidad y la riqueza*, e incluso para vencer cien obstáculos impuestos por algunas leyes humanas tan poco meditadas, aun cuando lo cierto es que el efecto de aquellos obstáculos es vulnerar su libertad o atacar su seguridad, en mayor o menor grado.⁷

Como señala el ensayista francés Alain Minc, Adam Smith no fue “entre los economistas del siglo XVIII, ni el más brillante, ni el más sobresaliente, pero sí [fue] el primero que trató de llegar hasta el fin de una ambición faraónica: pensar la historia de la sociedad a la luz de la economía.”⁸ De acuerdo a Smith, buscando su interés personal, los individuos trabajan a menudo de un modo mucho más eficaz por el interés de la sociedad que si tuvieran realmente la intención de trabajar por ella (una idea asociada al consecuencialismo, del que hablaré más adelante). El “orden natural de las cosas” y la providencial

mucha fuerza [...]”. Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Tr. Manuel Sánchez Sarto). México: FCE, 2008. p. 103. Las cursivas son mías.

⁶ Cf. Hardin, Russell. “Liberalism: Political and Economic” en *Liberalism, Constitutionalism, and Democracy*. Reino Unido: Oxford University Press, 1999. pp. 43 y 44.

⁷ Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE, 2000. Libro 4, cap. 5. p. 431. Las cursivas son mías.

⁸ Minc, Alain. *Op. cit.*, 2005. p. 27.

“mano invisible” que propone este autor van a contrapelo de la moral tradicional y del espíritu religioso de la época: el egoísmo es la única dirección favorable para la acumulación del capital y, en última instancia, el *bienestar social*.

La razón por la que se observa una diferencia significativa en las bases intelectuales de ambos liberalismos, según Hardin, es que cada uno de ellos fue esgrimido para solucionar problemas lógicamente desiguales. El liberalismo político se concibió para defender la libertad individual, pero este objetivo sólo podía consumarse colectivamente, en la esfera pública, y por eso se trató de un asunto social. El liberalismo económico, por su parte, abogó por el bienestar de la sociedad, pero su objetivo sólo podía cumplirse de manera poco sistemática, en la esfera privada, involucrando a unos pocos y no a todo el conjunto social.⁹ Históricamente, pues, los dos liberalismos no han estado relacionados ideológicamente:

En nuestra época, las relaciones económicas son atacadas comúnmente en nombre de las libertades políticas [...] o a través de las instituciones del liberalismo político [...]. Los liberalismos tempranos se enfocaron en restringir o incluso eliminar el control gubernamental sobre las actividades de los ciudadanos. Los así llamados nuevos liberalismos típicamente requieren el uso del poder gubernamental para bloquear otros controles –de convenciones sociales o de instituciones no gubernamentales, como las organizaciones empresariales– o incluso realizar activamente cosas para la gente.¹⁰

Con todo, el filósofo norteamericano acepta que la manera en que ambas formas de liberalismo resolvieron sus problemas –estructuralmente disímiles– fue la misma en ciertos aspectos.¹¹ De tal manera que sí podemos hallar algo que, en última instancia, las conecta.

⁹ Hardin admite de inmediato que esto suena raro, pues el problema de la autonomía individual se resuelve de manera colectiva, en tanto que el problema del bienestar social se resuelve pausadamente y por un número reducido de individuos, pero así es la lógica de ambos liberalismos. Por eso, dice, el liberalismo económico tuvo una historia lenta y relativamente silenciosa antes de que su poder fuera reconocido, mientras que la construcción del liberalismo político fue un evento más ruidoso y dramático.

¹⁰ Hardin, Russell. *Op. cit.*, 1999. pp. 80 y 81.

¹¹ Cf. *Ídem*. pp. 63 y 64.

El liberalismo político, por un lado, implicó la ausencia de injerencia estatal respecto a las diferentes prácticas religiosas y las mismas oportunidades de participación en las decisiones políticas. El liberalismo económico, por otro lado, pareció funcionar mejor cuando también acogió y extendió la teoría del *laissez-faire* al mercado.¹² El liberalismo político, por un lado, tuvo una estructura compleja, pues fue tanto colectiva (como en el caso de la tolerancia religiosa que debía prevalecer en los grupos sociales, según Locke), cuanto individual (la gran preocupación de *Sobre la Libertad*, escrita por Stuart Mill en 1859).¹³ El liberalismo económico, por otro lado, también fue complejo en tanto se enfocó en tres aspectos: individual, “diádico” y colectivo. El primer aspecto se manifestó, por ejemplo, con el valor que el liberalismo anglosajón otorgó a la estabilidad de la propiedad individual. El segundo, con el interés que Hobbes y los economistas políticos posteriores mostraron a la seguridad del intercambio comercial y los contratos convenidos por dos partes (de ahí la expresión “diádico”). El tercero, finalmente, con la preocupación de Mill por la libertad económica de los grupos de trabajadores y los beneficios sociales de la libertad individual, de los que habla, por ejemplo, en el famoso capítulo VII del libro IV de sus *Principios de economía política*, o la preocupación de Smith por la riqueza de las naciones, pues este autor consideró a su programa de libre comercio y limitación del poder estatal como el más

¹² Los filósofos libertarios actuales, como Nozick, son muy optimistas en cuanto a las perspectivas para el intercambio cooperativo sin el control de la autoridad estatal. Otros filósofos liberales, como veremos, no lo son tanto. Curiosamente, Hobbes, pese a que defendió la sociedad mercantilista en sus albores, pareció tener una visión muy pesimista al respecto, pues supuso que sin un estricto e inflexible control estatal los hombres caen inevitablemente en un estado de guerra.

¹³ La obra se interroga acerca de la libertad concreta del individuo en una sociedad democrática. Matizando las tesis utilitaristas, mientras da muestras de un optimismo racionalista, sostiene que la soberanía del individuo es compatible con su participación en el debate social en virtud del criterio de la razón responsable, condición de la libertad social en tanto que colectiva: por la necesidad del voto, el individuo aprende a superar sus interés privado para adscribirse al interés general. Además, *Sobre la libertad* defiende y valora la libertad de pensamiento y de discusión, el pluralismo y la diversidad.

apropiado para un incremento de la producción que se traducía en un mayor consumo y prosperidad general.¹⁴

Otra división que presenta el «liberalismo» son sus variantes welfarista y deontológica.¹⁵ En la primera variante, un principio liberal se juzga como bueno por las bondades que genera. En la segunda, un principio puede considerarse como bueno por sí mismo, tal vez intuitiva o deductivamente. Para Hardin, sólo en la tradición welfarista es factible esperar ver una coyuntura coherente entre los liberalismos político y económico.¹⁶ Su argumento es que la variante deontológica presenta una multitud de visiones conflictivas, cada una con su registro de cosas que son buenas para nosotros o que nadie está permitido a prohibirnos moralmente. Eso explica por qué “la deontología política es casi enteramente un espectáculo académico secundario, como lo sugiere su sutileza usual. Es enormemente perspicaz para ser una teoría para el mundo real.”¹⁷ De esta manera, pese a que ambos liberalismos fueron inicialmente, ante todo, posiciones morales, pues estaban encauzados a corregir problemas relacionados con el bienestar, en la actualidad, el contenido y la elección de las resoluciones políticas y económicas pueden variar de acuerdo a

¹⁴ Smith, Adam. *Op. cit.*, 2000. Libro 5, cap. 1, parte 2. De acuerdo a Smith, es la dependencia entre los individuos, suscitada por su motivación del propio interés y su propensión al intercambio, lo que fundamenta el mutuo beneficio que da lugar a un incremento general de la riqueza.

¹⁵ Cf. Hardin, Russell. *Op. cit.*, 1999. pp. 45-49. El «welfarismo», un concepto preeminentemente económico, se cimienta sobre la premisa de que las acciones y las normas deben ser evaluadas conforme a sus consecuencias. Desde un enfoque político, entonces, las consecuencias relevantes son aquellas que afectan el bienestar de los ciudadanos.

¹⁶ Esta afirmación, sin embargo, es sumamente cuestionable. ¿Acaso la teoría de la justicia de Rawls, por citar un ejemplo, no da cuenta de una coyuntura coherente entre la economía y la política liberales?

¹⁷ En verdad, Hardin es más dócil con la deontología política de lo que aparenta en este pasaje. Aunque el liberalismo económico no es neutral respecto a los valores, pues tiende fuertemente a favorecer los valores welfaristas que pueden ser mejorados por medio de la producción y el intercambio comercial, el autor concede que los anexos deontológicos son relevantes para sostener las distintas propuestas liberales, como es el caso de la teoría de la apropiación de Locke, el compromiso de la neutralidad respecto a los estilos de vida en la discusión política liberal reciente o los derechos a la propiedad y el intercambio comercial voluntario de la teoría libertaria. Cf. *Ídem*. pp. 49-51.

muchas posibilidades, mientras le conciernan burdamente al liberalismo welfarista.¹⁸ Más allá de los aspectos normativos, “lo que realmente importa es solamente esto: que el gobierno provea orden.”¹⁹ El consecuencialismo del liberalismo welfarista está vinculado con la idea de que las acciones humanas suelen tener consecuencias no intencionales, es decir, “efectos buenos o malos que son independientes de la bondad o maldad de las motivaciones de sus agentes y de la mayor o menor concordancia de los criterios en que éstos se basan con los dogmas de la moral tradicional.” Lo cual permite explicar “los intercambios con mutuo beneficio de personas movidas por egoísmo. [...] las benefactoras consecuencias [...] de ciertas conductas que habría que calificar como moralmente viciosas según las pautas tradicionales.”²⁰

No obstante, el filósofo norteamericano vuelve a admitir, acaso desde una perspectiva ingenuamente idílica, que, si bien los problemas a los que prestan atención ambos tipos de liberalismo son estratégicamente distintos, porque algunos involucran la protección individual, otros la protección de los intercambios comerciales voluntarios y otros tantos la

¹⁸ En este sentido, Hardin cree que muchos filósofos liberales clásicos, descritos por costumbre como no welfaristas, realmente pueden incluirse dentro de esta corriente liberal, ya que apelaron tanto a razones de este tipo como a razones deontológicas. Por ejemplo, Hobbes consideró al gobierno, sin más, como un agente externo a los problemas económicos que facilitaba y permitía el intercambio en las actividades comerciales. Lo mismo ocurre para Hardin con la teoría de la propiedad de Locke y algunas justificaciones de las políticas liberales de Mill. De hecho, el escepticismo pragmático, que juega un rol básico en el liberalismo welfarista, es también una parte central en el argumento de Locke para la tolerancia religiosa o en las observaciones libertarias de Mill, con las que plantea que es imposible saber si los gustos o las preferencias de los demás son inferiores a las propias. Se trata de una mezcla entre el relativismo gnoseológico de la tradición empirista, según el cual no cabe un saber con certezas absolutas, y un relativismo axiológico, es decir, la erosión de la idea de que puedan existir principios morales inmutables.

¹⁹ *Ídem.* p. 55.

²⁰ Colomer, Josep M. *Op. cit.*, 2002. p. 38. La obra de Bernard Mandeville, quien se muestra particularmente optimista con relación al futuro y propone olvidar la moral cristiana del pasado, es una muestra ejemplar de liberalismo welfarista, debido a su disociación entre los valores morales cristianos y las motivaciones de conducta utilitaristas. Los vicios de los individuos no son perjudiciales para el beneficio social. Con la moraleja de su famosa fábula de las abejas sintetiza el espíritu del capitalismo protoliberal: “Dejad, pues, de quejaros: sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado.” Mandeville, Bernard. *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la felicidad pública*. México: FCE, 1982.

protección colectiva, en el fondo, el papel del liberalismo welfarista y del deontológico es el mismo: mejorar la interacción social y la vida.²¹

Para Chandran Kukathas²², la tradición liberal no sólo se presenta en sus variedades “clásica” y “moderna” (o “revisionista”), sino además en los estilos americano, británico y europeo. Esto sin aludir a las numerosas formas adjetivales que toman prestados sus nombres de famosos pensadores políticos (liberalismo lockeano, liberalismo milliano, liberalismo rawlsiano) o de distintas tradiciones políticas (liberalismo democrático, liberalismo conservador, liberalismo socialista). Y una vez que recordamos que «liberalismo» también puede utilizarse como adjetivo, Kukathas tiene toda la razón al decir que podemos ir incluso más lejos y hablar de virtudes liberales, neutralidad liberal, multiculturalismo liberal, nacionalismo liberal, propósitos liberales, “y ciertamente, casi cualquier cosa liberal.”

No obstante, olvidándose un poco de este amasijo teórico, el pensador australiano cree que es asequible distinguir rigurosamente dos formas alternativas de concebir al liberalismo político. De acuerdo a la primera, éste describe una serie de principios bajo los cuales una comunidad o sociedad debería de vivir. Desde luego, hay enfoques discrepantes acerca de cuáles son de hecho los valores esenciales de una sociedad liberal y de cómo deben reconciliarse los conflictos entre valores competitivos, pero lo substancial es que estos sean preservados, que exista, pues, una concepción liberal de la justicia. La segunda forma de entender al liberalismo político es que éste no nos indica cómo debe de vivir la gente o cuáles son los valores esenciales de la sociedad, sino que es una respuesta al hecho de la diversidad, la diferencia y los desacuerdos; una propuesta teórica acerca de cómo las disconformidades tienen que solventarse, sustentada en lo que hace que una autoridad sea legítima. En otras palabras, el liberalismo puede entenderse en términos normativos o en

²¹ En todo caso, parece que la distinción entre ambas clases de liberalismo simplemente no tiene mucho sentido, puesto que, además de ser presentadas de un modo confuso, Hardin termina por aceptar que el papel del liberalismo welfarista y el deontológico aparentemente es el mismo. Igual de cuestionable puede ser su distinción entre el liberalismo político y el económico.

²² Kukathas, Chandran. “Two Concepts of Liberalism” en *The Liberal Tradition in Focus*. EE.UU.: Lexington Books, 2000. pp. 97-110.

términos políticos, dependiendo si responde a la pregunta sobre los valores que debe preservar una sociedad liberal o a la pregunta sobre las particularidades que permiten que una autoridad sea tal.

Por lo dicho hasta aquí, pareciera *prima facie* que uno no puede sino sentirse abrumado de antemano al momento en que decide arrojarse al estudio de la «tradición liberal». ¿Acaso no hay más remedio que concederle al profesor Juan Mora Rubio su apreciación y aseverar junto con él que estamos ante una clase de perplejidad intelectual sin rumbo fijo? Es tentador afirmar, sin más, que el «liberalismo» es algo así como un pandemónium mitigado, parafraseando a Krauze. El hecho de que la tradición liberal “ha sido, casi desde sus orígenes, plural y variada”²³, siempre heterogénea y con distintos cauces de desarrollo es, por decir lo menos, una visión estremecedora. La clave para no caer en el pesimismo o en las frases grandilocuentes, creo yo, es percatarse de una salvedad: que estamos ante una tradición que es un legado capital tanto de la filosofía como de la historia europea, puesto que su alcance y resonancia son hoy por hoy globales, así que cualquier tentativa de abarcarla en su totalidad está sentenciada al fracaso. En este sentido, quizá los párrafos anteriores más bien sean alentadores para las dos cosas que aspiro sostener en esta investigación, pues, si los filósofos son capaces de formular distinciones entre varios matices de un mismo concepto, no sólo lo consiguen prestando atención a aquéllo en lo que los matices difieren, sino también a lo que los iguala.

Lo que intentaré sostener en el primer gran apartado de este ensayo es que aún es asequible hallar entre las numerosas interpretaciones del liberalismo ciertas características constantes, aunque sea innegable que, como señala Merquior, “ha llegado a ser un campo de ideas y posiciones sumamente diversificado”²⁴. En otras palabras, intentaré defender que se pueden distinguir ciertos rasgos constitutivos a partir de algunos exponentes importantes del pensamiento liberal clásico.²⁵ La pregunta pertinente es por qué necesito hacer algo

²³ Merquior, José Guilherme. *Liberalismo viejo y nuevo*. (Tr. Stella Mastrangelo). México: FCE, 1993. p. 13.

²⁴ *Ídem*. p. 19.

²⁵ Para lograr este fin no deseo ni mucho menos soy capaz de explotar con profundidad la totalidad de la producción de los autores liberales. Más bien, planeo hacer uso de los textos clave de figuras

semejante. Para dar esta respuesta y también la explicación del objetivo que tendrá el segundo y último gran apartado de este ensayo, es de suma importancia la historia reciente de la tradición liberal.

Durante la tercera década del siglo pasado, la figura central de la tradición liberal y la referencia principal en la reconstrucción de la misma fue el economista británico John Maynard Keynes. Fue él quien puso punto final al liberalismo clásico y la teoría del *laissez-faire*, argumentando en su breve libro *Las consecuencias económicas de la paz* que el capitalismo de la época victoriana había sido un caso excepcional, ya que el capitalismo realmente es frágil e inestable. Keynes comprendió que, por una parte, el bloque soviético estaba decidido a arrasar con el liberalismo de Occidente y que, por otra parte, el fascismo sacrificaba las libertades políticas y civiles para salvar a la sociedad capitalista: *la única opción posible era salvar a la sociedad liberal reordenando el capitalismo*. Pienso que, en lo tocante al ámbito teórico político, *esta* idea germinal y medular, ofrecida por una teoría económica, es la misma que subyace en la obra de John Rawls, quien “sin duda nunca hubiera imaginado que un día se convertiría [...] en el aval intelectual de todas las tentativas de reforma del Estado Benefactor. [...] Una palabra salida de su obra ha alcanzado para ello: equidad.”²⁶ De hecho, creo que la postura política del filósofo de Baltimore *encaja de alguna manera* con el keynesianismo y comparto el punto de vista de David Schweickart:

Uno de los distintivos del liberalismo keynesiano es su compromiso en favor de la reducción de las desigualdades. Pocas personas [...] habrán expresado un compromiso más profundo con la igualdad que John Rawls. No sólo es que la sociedad deba estructurar sus instituciones de tal forma que permita una verdadera igualdad de oportunidades para todos, sino que éstas deben ser configuradas [...]

sobresalientes de la tradición, como Locke, Kant, Constant y Stuart Mill. También haré lo propio para los fines del segundo apartado de este ensayo.

²⁶ Minc, Alain. *Op. cit.*, 2005. p. 167.

de forma que todas las desigualdades sean para discriminar positivamente a los menos favorecidos.²⁷

El nuevo liberalismo, entonces, puede entenderse como una reacción a los excesos del *laissez-faire*, ya que éste es moral y económicamente inaceptable. Sin embargo, en contraste con el pensamiento socialista, considera que las contradicciones internas del sistema pueden resolverse con modificaciones de grado, sin la necesidad de abrogar ninguna de sus instituciones básicas, como la propiedad privada, el trabajo asalariado o el mercado. Pese a la caída de la Cortina de Hierro, como han dejado muy claro los acontecimientos europeos desde la década de los ochenta del siglo pasado, “la voluntad de libertad contemporánea es un movimiento amplio y parece valorar *la libertad política y civil* tanto como los altos niveles de vida ligados a grandes cantidades de *libertad económica*. Y el surgimiento o el renacimiento de mayor libertad económica [...] no significa necesariamente la muerte de los impulsos igualitarios, ni en la teoría ni en la práctica.”²⁸

Sobre todo, gracias a la teoría política de este filósofo neocontractualista nació un renovado interés por una tradición que hasta no hace mucho se consideraba simplemente como “la ideología por antonomasia del capitalismo”²⁹ o como la estricta traducción de las aspiraciones de la burguesía. Los principales lenguajes liberales que hubo después de la Segunda Guerra fueron, de acuerdo a Merquior³⁰, la crítica del historicismo, la protesta antitotalitaria, la ética del pluralismo, el neoevolucionismo y la sociología histórica. “Hacia

²⁷ Schweickart, David. *Más allá del capitalismo*. (Tr. Carlos Escrichee Blancafort). España: Editorial SAL TERRAE, 1997. p. 350. Digo *encaja de alguna manera* porque el mismo Rawls considera que el capitalismo del Estado de bienestar no cumple satisfactoriamente las exigencias de los dos principios de la justicia como equidad. Esto se debe a que “rechaza el valor equitativo de las libertades políticas y, aunque muestra algún interés por la igualdad de oportunidades, no sigue las políticas necesarias para alcanzarla”, además de que no reconoce “ningún principio de reciprocidad que regule las desigualdades económicas y sociales.” Rawls, John. *La justicia como equidad. Una reformulación, edición a cargo de Erin Nelly*. (Tr. Andrés de Francisco). España: Paidós, 2002. p. 188.

²⁸ Cf. Merquior, José Guilherme. *Op. cit.*, 1993. p. 198. Las cursivas son mías.

²⁹ López Camara, Francisco. *¿Qué es el liberalismo?* México: Universidad Veracruzana, 1962. p. 63.

³⁰ Cf. Merquior, José Guilherme. *Op. cit.*, 1993. p. 183.

1970, con la atmósfera todavía impregnada del voluntarismo romántico de las rebeliones estudiantiles, había espacio para otro tipo de discurso: el lenguaje de los derechos y el contrato social.” Fue entonces cuando el trabajo de John Rawls tuvo un gran recibimiento y reabrió la discusión política no sólo al interior de la tradición liberal, como es el caso de la encendida respuesta que dio Robert Nozick, en nombre del individualismo libertario, sino con las corrientes rivales. Exactamente en este momento histórico es donde se aloja la inquietud que justifica el segundo apartado de mi investigación y la necesidad de tener a la mano ciertos rasgos constitutivos del «liberalismo», pues con todo el revuelo ocasionado por el liberalismo igualitario, se introducen a la arena del debate una considerable cantidad de neologismos.

Desde la década de los setenta, comienzan a manipularse con frecuencia términos como «neoliberalismo», (del que existe una colosal bibliografía que no tiene visos de detenerse), «neototalitarismo», «neoabsolutismo», «neoautoritarismo»³¹ o «neomercantilismo»³² que, junto a las discusiones contemporáneas de autores liberales cuyo pensamiento se formó antes del derrumbe del comunismo europeo, complican la cuestión filosófica tanto de la coherencia como de la identidad doctrinal de esta tradición. El inconveniente de este tipo de términos es que todos ellos son fraguados desde las corrientes políticas contendientes, sólo hacen más ruido y, a mi ver, no son delineados con mucho cuidado. Sin embargo, en esta tesis no los abordaré a todos, ya que el término que me parece más preocupante, tanto por su creciente popularidad como por las partículas lingüísticas que lo componen, es el «neoliberalismo».

Considero que contar con los rasgos constitutivos de «liberalismo» me permitirá llevar a cabo tres objetivos que deseo desarrollar en el segundo apartado de esta investigación: a) conocer cuáles son las características que varían entre el liberalismo clásico y el

³¹ Cf. Reig, Ramón. *El éxtasis cibernético. Comunicación, democracia y neototalitarismo a principios del siglo XXI*. España: Eds. Libertarias/Prodhufi, 2001. Nigra, Fabio Gabriel. “El neoabsolutismo: ¿etapa neoliberal (y superior) del imperialismo?” en *Política y cultura*, 2005, no.24, p.62-96. Petras, James. “Democracia y capitalismo. Transición o neoautoritarismo” en *Herramienta*, 1999, no.11.

³² Cf. Meyer, Lorenzo. *Liberalismo autoritario. Las contradicciones del sistema político mexicano*. México: Océano, 1995. p. 32.

liberalismo igualitario, cuyo arquetipo es el proyecto de John Rawls, b) examinar qué tan pertinente es hablar de algo llamado «neoliberalismo» y c) contrastar al nuevo liberalismo (igualitario) con el «neoliberalismo», para ver si realmente tratan de lo mismo.

En otras palabras, a partir de ciertas características que se mantienen en algunos autores de varias épocas³³, en esta tesis confrontaré las versiones clásica e igualitarista de esta tradición y a continuación, en oposición a los puntos de vista de Fernando Vallespín, Elena Beltrán Pedreira o José Guilherme Merquior, sostendré que al hablar de «neoliberalismo», sólo en su acepción más popular, hacemos referencia a una dimensión ajena a las tradiciones filosóficas, que está más cercana a un conjunto de directivas políticas, basadas en supuestos básicos que se afirman más o menos de manera dogmática, como la libertad individual negativa, la libre competencia o la eficiencia.

³³ Éstas son: i) la libertad negativa, ii) la propiedad privada y el libre mercado, iii) los derechos individuales y iv) el consentimiento voluntario y un gobierno representativo y limitado. El motivo por el que he elegido estas características como los rasgos constitutivos del «liberalismo» es que, a diferencia de otras tantas, como la esclavitud, el derecho a la rebelión, la colonización o la acumulación ilimitada, son constantes a lo largo de la tradición liberal.

I. A LA BÚSQUEDA DE LOS RASGOS CONSTITUTIVOS DEL «LIBERALISMO»

“Hay ciertas continuidades, ciertos hilos comunes,
que corren a lo largo de la historia del liberalismo.”

Corina Yturbe

De acuerdo a Ronald Dworkin, probablemente Norberto Bobbio calificaría como un escéptico respecto al *paquete de ideas* que integran al «liberalismo», puesto que este último considera que dicha tradición se compuso de forma fortuita y se mantiene unida por propio interés.³⁴ Para el filósofo de Turín, en efecto, el liberalismo resulta difícil de precisar debido a un triple orden de motivos: i) a que está ligado estrechamente con la historia de la democracia, por lo cual resulta complicado distinguir lo que hay de liberal y lo que hay de democrático en las actuales democracias liberales, ii) a que es difícil hallar el elemento liberal que unifique el liberalismo que se presentó en los distintos países en momentos históricos muy diversos, y iii) a que no es posible hablar siquiera de una “historia del liberalismo”, a pesar de que el modelo político inglés ejerció un influjo determinante.³⁵ Por tales razones, aunadas a otra serie de dificultades, Bobbio admite que sólo es posible dar una definición bastante genérica e inadecuada del mismo, precisamente porque no se puede trazar una historia del liberalismo como si fuera un fenómeno unitario y homogéneo.

Por otro lado, mucho antes de que W. B. Gallie, Alasdair MacIntyre o Christine Swanton emprendieran el debate y asumieran sus puntos de vista en torno a los conceptos esencialmente impugnados³⁶, “Nietzsche dijo una vez que sólo los seres ahistóricos admiten

³⁴ Cf. Dworkin, Ronald. “Liberalism” en Hampshire, S. (ed.). *Public and Private Morality*. EE.UU.: Cambridge University Press, 1978. p. 117.

³⁵ Cf. Bobbio, Norberto & Nicola Matteuci. *Diccionario de política*. México: Siglo XXI Editores, 1988. Tomo I. 6º ed. p. 905.

³⁶ Cf. Gallie, W.B. *Conceptos esencialmente impugnados*. (Tr. Gustavo Ortiz Millán). México: UNAM-IIF, 1998. (Colec. Cuadernos de Crítica, no. 49). MacIntyre, Alasdair. “The essential

una definición exacta.”³⁷ Sin embargo, a diferencia del turbulento pensador alemán, la discusión entre los tres filósofos anglosajones permitió llegar a la conclusión de que esta clase de conceptos valorativos e internamente complejos, usados de manera corriente en los ámbitos ético y político, poseen ciertas notas definitorias estables, aunque de ellos existan múltiples interpretaciones. Quizá algo parecido tenía en mente John Locke, hace más de dos siglos, al considerar que el conocimiento práctico es más cierto que el de la naturaleza, puesto que en él las ideas no representan más que lo que pone nuestro entendimiento, como ocurre con las matemáticas.³⁸ De acuerdo a Locke, para confiar en este poder instituyente del entendimiento sólo bastaba recurrir a dos restricciones cardinales de la arbitrariedad humana: a) la exigencia de universalidad de las demostraciones políticas y morales, según la cual el carácter convencional de las denominaciones no debía impedir que, una vez formada la idea sobre la cual se razona, la demostración tuviera valor universal³⁹, y b) el carácter necesariamente intersubjetivo, y no privado, de las demostraciones políticas y morales, que tornaba obligatorio un trabajo indefinido de racionalización y de eliminación de los equívocos del lenguaje, pero suponía un consenso previo sobre el sentido de las palabras.⁴⁰

Atendiendo a esta discusión de trasfondo, relativa a la delimitación de los conceptos manejados ordinariamente en la ética y la filosofía política, resulta imprescindible subrayar que mi proyecto de investigación carecerá de todo sentido para quien no se decante a favor del enfoque según el cual es hacedero adquirir los rasgos constitutivos de los conceptos políticos o morales que se preservan a lo largo del tiempo y que sirven para demarcarlos, a pesar de las distintas interpretaciones que estos sufren. Justamente, el único objetivo de esta

contestability of some social concepts” en *Ethics*, vol. 84, no. 1, The University of Chicago Press, Estados Unidos, Octubre, 1973. Swanton, Christine, “On the “Essential Contestedness” of Political Concepts” en *Ethics*, vol. 95, no. 4, The University of Chicago Press, Estados Unidos, Julio, 1985.

³⁷ Merquior, José Guilherme. *Op. cit.*, 1993. p. 15.

³⁸ Cf. Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (Tr. Edmundo O’Gorman). México: FCE, 1982. III, cap. XI, §16.

³⁹ Cf. *Ídem*. IV, cap. IV, §9.

⁴⁰ Cf. *Ídem*. III, cap. VI.

primera parte de la tesis es adquirir los rasgos del «liberalismo». Para conseguirlo, he decidido dividirla en dos capítulos. El primer capítulo es medular, pues en él expongo a las que considero como las características perdurables que dotan de sentido a la concepción de «liberalismo» en este ensayo. El segundo capítulo, básicamente, está pensado para sintetizar el contenido de este primer apartado y exponer mi conclusión al respecto.

I.I. NOTAS DEFINITORIAS ESTABLES EN EL LIBERALISMO

Según los liberales, “la libertad no es un estado como otros: es el fundamento primero de la sociedad.”⁴¹ El «liberalismo» se identifica así con la jerarquía de la libertad individual. Para Dworkin, que la libertad se refiera a la facultad de actuar de acuerdo con la voluntad individual sin restricciones externas, significa que el rasgo político constitutivo del liberalismo es que el gobierno trate a todos los que están a su cargo *como iguales*, con el mismo interés y el mismo respeto, por lo que las decisiones políticas deben ser independientes de cualquier concepción particular de la buena vida, o de lo que le da valor a vivir.⁴²

En mi opinión, comprometerse con esta concepción de libertad funda una gama más amplia de derechos e instituciones constitutivos de la tradición liberal. Entre los primeros podemos encontrar al menos tres: i) el derecho a no estar sometidos a la arbitrariedad de la autoridad⁴³, ii) el derecho a la protección y la promoción de las capacidades y oportunidades para ejercer nuestra libertad⁴⁴ y iii) el derecho a estar representados legalmente.⁴⁵ En cuanto

⁴¹ Minc, Alain. *Op. cit.*, 2005. p. 168.

⁴² Cf. Dworkin, Ronald. *Op. cit.*, 1978. pp. 125-127.

⁴³ Este derecho incluye, por ende, los derechos individuales: la igualdad ante la ley, la libertad de prensa y la libertad de expresión, la libertad de conciencia y el libre intercambio de bienes.

⁴⁴ Este derecho implica la existencia de las libertades políticas, que “pueden seguir considerándose básicas aun cuando sólo sean medios institucionales esenciales para proteger y preservar otras libertades básicas.” Rawls, John. *Op. cit.*, 2002. p. 194.

⁴⁵ Se trata de la participación democrática. Este derecho es indispensable para garantizar que los dos primeros se consuman.

a las instituciones, también podemos pensar al menos en tres: i) la igualdad jurídica ciudadana, ii) la representatividad legal, limitada a la preservación de los derechos civiles y derivada del consentimiento expreso y voluntario del electorado, y iii) el reconocimiento de que el ámbito económico descansa en el derecho a la propiedad privada y las decisiones que le competen son ajenas al control estricto de la burocracia.⁴⁶

Sin embargo, esperando brindar mayor claridad a mi investigación, este conjunto de derechos e instituciones puede explorarse más apropiadamente si se esquematiza en las que he resuelto nombrar como notas definitorias del «liberalismo». Por su preeminencia, iniciaré por examinar a la «libertad negativa» en contraste con los otros tipos de libertad.

I.I.I. LIBERTAD NEGATIVA

Tal vez la pertinencia de discurrir acerca de las diferentes concepciones de «libertad» que se han propuesto en la teoría política, antes de formular alguna reflexión que involucre a la tradición liberal, pueda tacharse como un lugar común. Sin embargo, creo que esto no es así pues, a la fecha, lo que entendemos por esta palabra sigue siendo cuestionado. Sólo por dar un ejemplo, en un artículo reciente, dedicado a criticar las múltiples agresiones a la libertad y a la integridad personales por parte de la Casa de las Libertades, coalición de partidos de derecha que llevó al gobierno de Italia a Silvio Berlusconi en la primavera de 2001⁴⁷, el jurista italiano Luigi Ferrajoli afirma, de entrada, que un aspecto inquietante de nuestros tiempos es el abuso y el vaciamiento de sentido sufrido por los términos del léxico político, en particular, “los dos términos que mejor expresan las fuentes de legitimación de los sistemas políticos: la *libertad* y la *democracia*.” Ésta, creo yo, es una imputación válida en

⁴⁶ De acuerdo a la interpretación que se dé a este conjunto de derechos e instituciones, pueden sostenerse dos tipos distintos de gobierno. Si ésta se inclina a favor de la protección de las oportunidades existentes de los ciudadanos para ejercer su libertad, el resultado será un liberalismo de *laissez-faire* que constriña con creces el rol del Estado y sea laxo con el rol del mercado. Si, por el contrario, la interpretación se decanta por la promoción extensiva de las oportunidades de los ciudadanos para ejercer su libertad, el resultado será un liberalismo welfarista o asistencial que expanda el rol del Estado y restrinja el rol del mercado.

⁴⁷ Ferrajoli, Luigi. “Las libertades del neoliberalismo” en *Este País*, febrero 2007, no. 203. pp. 4-11.

la práctica política, pero en el terreno filosófico es más o menos asequible mantener las distinciones entre las concepciones de «libertad», y en los orígenes de la tradición liberal yace parte de la solución.

El término «liberal» no se hizo de uso común sino hasta entrado el siglo XIX; simplemente no existía en su *sentido político moderno* para los primeros liberales clásicos. El membrete político «liberal», como lo concebimos ahora, aparece en las Cortes de Cádiz, durante la Guerra de Independencia de España, debido a la lucha de un parlamento en rebelión contra el absolutismo de sus monarcas borbones que reclamaba la creación de un nuevo orden social inspirado en los principios de la Revolución francesa. El resultado fue la creación de *La Pepa*, primera y fugaz Constitución con la que contó ese país, antes de ser suspendida dos años después de su aparición por Fernando VII, en la que se reconocieron derechos como la libertad de imprenta, la igualdad jurídica o la inviolabilidad del domicilio. Merquior, por su parte, como muchos historiadores, rastrea el nacimiento del liberalismo en Inglaterra, durante la lucha política que culminó en la Revolución Gloriosa de 1688 contra Jacobo II⁴⁸, cuyo derrocamiento significó el comienzo de la democracia parlamentaria moderna inglesa y la imposición de la Declaración de derechos al príncipe y estatúder Guillermo de Orange para poder sucederlo en el trono. Los objetivos de este documento creado por el parlamento inglés fueron la tolerancia religiosa y el equilibrio de poderes del gobierno constitucional para zanjar cualquier arbitrariedad del gobernante sobre los súbditos. Sin embargo, Kukathas cree que se puede ir más atrás en la historia para hallar los inicios del pensamiento liberal y situarlo incluso en los escritos del fraile dominico Francisco de Vitoria respecto a los derechos individuales de los indios de América contra los reclamos del poder colonizador de España.⁴⁹

⁴⁸ Cf. Merquior, José Guilherme. *Op. cit.*, 1993. p. 16.

⁴⁹ Cf. Kukathas, Chandran. *Op. cit.*, 2000. p. 99. Creo que hay que tomar con reserva esta propuesta del teórico político australiano, al menos, por dos motivos: primero, porque evidentemente es un anacronismo hablar sobre “derechos individuales” en los tiempos de la Nueva España; segundo, porque sostener algo de esta índole acerca de los orígenes del «liberalismo» nos hace caer en el error que el mismo autor critica, es decir, en llamar liberal a casi cualquier cosa (*supra* 10).

Lo que es relevante concluir de estas observaciones es que, en todos los casos, se exige una libertad personal concebida como autonomía de las presiones o coacciones derivadas de la sociedad o el Estado, como “el disfrute pacífico de independencia individual o privada”, en palabras de Constant, que predomina en la literatura filosófica de la modernidad: una representación inédita de la libertad humana. Por eso Hegel se aventuró a decir que ni Platón ni Aristóteles jamás estuvieron al tanto de que no sólo *algunos* son libres, sino que el hombre como tal es libre.⁵⁰ Como es evidente en su *Política*, para Aristóteles, el derecho que poseen los ciudadanos a ejercer colectivamente parte de la soberanía no se funda en absoluto en su autonomía, sino en la organización de una naturaleza en la que “algunos están hechos para mandar y otros para obedecer”.⁵¹ De modo que el fundamento último de la soberanía reside en las jerarquías naturales al seno del cosmos y no en la voluntad humana como tal, dándose a sí misma sus leyes y sometiendo a la autoridad que reconoce. El estagirita compara el universo con una familia en la que los hombres libres están representados por los astros, puesto que “a ellos les es menos fácil actuar al azar”, mientras que los esclavos, cuyas “acciones raramente están ordenadas con relación al bien del conjunto, sino que suelen ser dejadas al azar”, simbolizan las partes inferiores del universo o “sublunares”.⁵² El orden así creado se inscribe en el orden del mundo y está de hecho, tanto para Aristóteles como para Platón, dictado por él. Los griegos son libres únicamente en tanto que no son esclavos, pero su vida no les pertenece por completo. Existe un compromiso con la *polis*.

Aunque el término «autonomía» tiene sus raíces en la Antigua Grecia, éste se encontraba expresamente asociado para definir la condición de las *polis* que no estaban sometidas a dominación externa⁵³ y, en consecuencia, las condiciones exigidas por la interpretación moderna distaban mucho de cumplirse en el marco de la cultura y la filosofía

⁵⁰ Cf. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Introducción general*. España: Alianza Editorial, 1992. p. 46.

⁵¹ Aristóteles. *Política*. España: Ediciones Istmo, 2005. Libro primero, capítulo II.

⁵² Aristóteles. *Metafísica*. España: Alianza Editorial, 2008. XII, 1075 a.

⁵³ Cf. Heródoto, I, 95 y 96, VIII, 140. Jenofonte, *Helénicas*, III, 1, 20 y 21. Demóstenes, *Sobre la corona*, 305.

antiguas. Los liberales modernos “dirían que la libertad no existió en el mundo antiguo. Sólo cuando aparece el individualismo de la modernidad, es cuando se puede vivir la experiencia de la libertad”.⁵⁴ Lo que define a la modernidad, en este sentido, es el modo innovador en que el hombre se concibe como autónomo en tanto que es fuente de sus representaciones y sus actos; un ser que no apetece continuar recibiendo sus normas y sus leyes de la naturaleza de las cosas ni de Dios, sino que las fundamenta él mismo a partir de su razón y su voluntad. Así pues, las sociedades modernas se conciben, en el plano político, como enteramente autoinstituidas.

Ya en la obra de Hobbes nos topamos con esta forma de referencia a la «libertad». En el capítulo XIV del *Leviatán*, su obra más popular, después de definir en qué consiste el derecho natural, nos presenta cómo la concibe. “Por libertad se entiende”, dice, “la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere”.⁵⁵ No obstante los obstáculos nunca son absolutos y siempre se es libre en algún grado.⁵⁶ Más adelante, en el capítulo XXI, reitera que “Libertad (”*Liberty, or freedom,...*”) significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición” y que un hombre libre es “quien en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea.”⁵⁷ En consecuencia, a pesar de que Hobbes aboga en su teoría política por el establecimiento necesario de un soberano absoluto, lo hace para que éste garantice, en última instancia, las libertades vinculadas con las prácticas individuales. “Ser libre en cuanto miembro de una asociación civil [...] significa, sencillamente, no estar impedido para ejercer las capacidades personales en la búsqueda de los fines deseados. [...] ahí donde termina la ley comienza la libertad.”⁵⁸

⁵⁴ Tejeda, José Luis. *Ibidem*.

⁵⁵ Hobbes, Thomas. *Op. cit.*, 2008. p. 106.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ídem*. p. 171.

⁵⁸ Skinner, Quentin. *La libertad antes del liberalismo*. (Tr. Fernando Escalante). México: Taurus, 2004. 1º ed. p. 17.

Se trata de la «libertad negativa» o «libertad de los modernos». Una clase de libertad en la que lo significativo es la ausencia de coerción en términos restrictivos y constrictivos, y que es considerada de sumo valor político para los liberales, quienes piensan que los hombres se encuentran naturalmente en “un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como les parezca adecuado [...] sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro hombre.”⁵⁹ La libertad moderna se asienta en el derecho para decidir sobre nosotros mismos, en resistirnos a cualquier poder, intromisión y atadura que nos limite o nos coarte. Luego, desde este enfoque, si el hombre es libre en su estado natural, las demarcaciones impuestas a esta condición por parte de la autoridad política y las leyes tienen que estar justificadas y además ser aceptadas por todos los ciudadanos.⁶⁰ Es decir, deben de satisfacer el *principio liberal de legitimidad*. Esta es la razón por la que la tradición contractualista es vista usualmente como liberal, a pesar de las disposiciones políticas a las que llegan, por ejemplo, Hobbes o Rousseau, y también es la razón por la que existe la exigencia de un Estado limitado, cuya única responsabilidad es asegurar que los ciudadanos no cometan ninguna coerción entre sí infundadamente.⁶¹ Las libertades de expresión, conciencia,

⁵⁹ Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. (Tr. Cristina Piña). Argentina: Editorial Losada, 2004. 2º ed. §4.

⁶⁰ Si bien los teóricos liberales difieren acerca de la amplitud que puede o no tener la coerción, todos concuerdan en que las restricciones sobre la libertad son siempre externas al individuo. La coerción implica, pues, la interferencia deliberada de los demás dentro de la esfera en la cual una persona de otro modo podría actuar. Cf. Kelly, Paul. *Liberalism*. Reino Unido: Polity Press, 2005. pp. 52 y 53.

⁶¹ Aquí hay que revisar los matices de los estados de naturaleza en las teorías de Hobbes y Locke si queremos entender la razón de la propuesta liberal del Estado limitado. Antes del estado civil, de acuerdo a Hobbes, la vida es “solitaria, pobre, sucia, brutal y breve”, pues impera una situación de libertad absoluta en la que los individuos son iguales en fuerza y facultades mentales, y están guiados por sus apetitos y deseos. Se trata de un verdadero estado de guerra, imposible de clasificar como justo o injusto, pues justicia e injusticia “son [...] cualidades que se refieren al hombre en sociedad [...]. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que pueda conservarlo.” (*Op. cit.*, 2008. p. 104). Por lo tanto, el Estado es el único capaz de poner orden e imponer la ley. En contraste, la teoría de Locke ofrece un estado de naturaleza más benévolo, pues aunque se trata de un estado de perfecta libertad, ésta se halla regulada por la ley natural que impide “dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones.” (*Op. cit.*, 2004. §6) Lo único que hace falta,

movimiento, asociación y manifestación son derechos que otorgan garantías a los ciudadanos de que su libertad natural no queda enajenada del todo tras el establecimiento de la sociedad civil. La libertad de los modernos que defienden los liberales, en contraste con la perspectiva antigua, se aparta del ámbito político y mira con más reservas la dimensión pública. Si la libertad antigua es política y, por ende, pública, la libertad moderna es no-política (que no es lo mismo que apolítica) y apunta hacia la privacidad.

La «libertad positiva» o «libertad de los antiguos», por lo tanto, no se enfoca en la idea de la coacción externa en términos de prevención y compulsión, sino que pone énfasis en la idea de actuar de acuerdo a las normas morales y el bien común. Entonces, el individuo puede estimarse como libre solamente si se rige a sí mismo y su autonomía es afín o se ve reflejada en las leyes positivas. La libertad se iguala, en definitiva, con el poder efectivo para actuar en la comunidad y para perseguir las expectativas personales. Sin embargo, como explica Paul Kelly, ser libre a partir de esta visión, en el sentido de ser alguien que se gobierna a sí mismo, es perfectamente compatible con estar sujeto a la voluntad coercitiva de los demás. En tal caso, la idea de una coerción externa realmente pierde sentido y se suprime, puesto que, si actuar conforme a la ley es ser verdaderamente libre, entonces la existencia de las instituciones estatales como la policía o el ejército no es meramente una condición para la paz y el orden, sino una condición para que cada individuo sea efectivamente libre.⁶²

La tercera y última concepción es la «libertad republicana». En contraste con la *concepción de los antiguos*, a este tipo de libertad no le atañe de manera preponderante la autonomía racional o las jerarquías naturales, y en contraste con la *concepción de los modernos*, se preocupa por la susceptibilidad de los individuos a la interferencia externa, es decir, por la mera posibilidad de la interferencia de los demás como limitación constitutiva

entonces, para impedir las consecuencias indeseables de que cada individuo abuse al momento de castigar un crimen o exigir la reparación de un perjuicio, es el establecimiento de un juez que ejecute imparcialmente la ley natural (*Op. cit.*, 2004. §11), por lo que la existencia de un Estado mínimo o limitado es suficiente.

⁶² Cf. Kelly, Paul. *Op. cit.*, 2005. pp. 54 y 55. Este enfoque también parece plausible sostenerse en el balance que Hobbes otorga a la libertad y el orden, pues el poder absoluto del soberano hace libre a sus súbditos al disuadir su tendencia natural al estado de guerra.

de nuestra libertad, más que por la interferencia efectiva. La libertad se equipara, por lo tanto, con la ausencia de dominación, más que con la ausencia de interferencia ante el ejercicio de nuestra voluntad, como ocurre con la «libertad negativa». En otras palabras, a los republicanos no les interesa tanto la mera interferencia, como quién interfiere y cómo. Según sus defensores, ciertas formas de acción cívica tienen que ser juzgadas como condiciones para la autonomía personal, con base en que el ejercicio de las libertades políticas es esencial para un sistema que pretenda amparar las libertades individuales. La meta de la «libertad republicana», en consecuencia, parece consistir en combinar la libertad política y la virtud cívica con una visión de la autonomía como ausencia de dominación, para evitar, a la vez, las implicaciones potencialmente anarquistas de la libertad negativa irrestricta y las implicaciones potencialmente absolutistas de la libertad positiva. El inconveniente con el que choca esta concepción de la libertad, de acuerdo al profesor británico Paul Kelly, es que su retórica de la autonomía como ausencia de dominación realmente no ofrece ninguna mejora respecto a lo que ya ofrece el lenguaje de la tradición liberal sobre la ausencia de coerción externa y la seguridad contra la gobernabilidad ineficiente.⁶³

En suma, de estas tres, la concepción que defiende la tradición liberal y que forma parte de sus rasgos constitutivos, es la «libertad negativa». Una concepción completamente moderna, erigida sobre una base de privacidad, que se vincula con la autorrealización y el logro personal. Mientras que la concepción «positiva» de la libertad se interesa por la apropiación del control o por el deseo de autogobernarse –es decir, que es una “libertad *para*”– la concepción «negativa» significa independencia de la interferencia o ausencia de obstáculos por parte de los demás –es decir, es una “libertad *de*”.⁶⁴

⁶³ Cf. *Ídem*. pp. 59 y 60.

⁶⁴ Como se verá más adelante, si bien esta distinción entre ambos polos de la libertad es imperativo para el liberalismo clásico, los filósofos liberales del siglo XX, preocupados por la justicia social, creen que la distinción no es tan tajante y consideran que la libertad como independencia y la libertad como autonomía comparten un terreno común, pues las dos implican autodeterminación.

I.I.II. PROPIEDAD PRIVADA Y LIBERTAD DE MERCADO

Comenzaré haciendo una distinción entre «posesión» y «propiedad». Por la primera entiendo el control que alguien tiene sobre ciertas cosas, materiales e inmateriales, sin un título formal hacia ellas: se trata, en consecuencia, de una apropiación *de facto* y no *de iure* que se asegura mediante la fuerza física o por apoyo comunitario tácito. En contraste, entiendo como «propiedad» al derecho, reconocido expresamente por la autoridad pública, que alguien tiene de disponer de ciertas cosas, excluyendo a todos los demás de ese privilegio. La propiedad, entonces, sólo puede ser un derecho que se reconoce socialmente, por medio del Estado. Como dijera Kant en *La metafísica de las costumbres*: “El derecho a la propiedad no se debe identificar con el hecho de la posesión física [...] no es una relación entre un dueño y una cosa, sino entre el dueño y otros individuos con relación a las cosas.”

Ahora bien, la «propiedad» puede entenderse en un sentido estricto o en un sentido amplio. Entendida en el primer sentido, que suele ser como se usa comúnmente, la «propiedad» evoca la idea de objetos físicos y abarca tanto las cosas que sirven simplemente para usarse (como la ropa, el automóvil o la casa) cuanto aquéllas que nos permiten crear más propiedad (como las tierras, las acciones o el capital en general). Pero en un sentido amplio, el término comprende todo lo que propiamente pertenece a un individuo, incluyendo su vida y su libertad. Es este sentido, que contribuye al vínculo filosófico entre propiedad y libertad, el que interesa a la tradición liberal desde el siglo XVII y que es uno de sus rasgos constitutivos. Recordemos que los autores clásicos amparan la «libertad negativa», es decir, la ausencia de coerción externa y, por lo tanto, el derecho individual a la vida, la libertad y la facultad de hacer lo que deseemos siempre y cuando no violemos las libertades y derechos de los demás.⁶⁵

⁶⁵ El gran inconveniente es que la «libertad negativa» no incluye el derecho al apoyo y a la seguridad pública, en otras palabras, a las consignas socialistas como “el derecho a la vivienda” o “la libertad de no carecer”. Estos derechos, en el mejor de los casos, constituyen una exigencia moral.

De acuerdo al historiador polaco Richard Pipes, “la historia de todas las sociedades, desde la más primitiva a la más avanzada, revela la universalidad de los derechos de propiedad y el fracaso de todos los intentos de establecer una comunidad sin propiedad, ya sea voluntariamente o por la fuerza.” Para él, desde los tiempos de Platón y Aristóteles hasta el presente, la defensa de la propiedad privada se ha fundamentado en cuatro cuestiones principales, relacionadas con la política, la ética, la economía y la psicología. Haciendo a un lado la parte psicológica, el argumento político sostiene que ésta promueve la estabilidad social y limita el poder del gobierno, el ético afirma que es legítima, puesto que todo el mundo tiene derecho a los frutos de su trabajo, y el argumento económico la defiende arguyendo que es el modo más eficiente de producir riqueza.⁶⁶

Ciertamente, como sugiere este autor, podemos hallar la primera elaboración teórica acerca de la «propiedad» en los libros V y VII de *La República* de Platón, aunque la propuesta del filósofo ateniense considera que ésta debe erradicarse por ser la causante de las luchas sociales, ya que es incompatible con la virtud. Más tarde, la visión platónica de la sociedad ideal es cuestionada por Aristóteles en su *Política*, quien comparte con su maestro la creencia de que la desigualdad extrema en la distribución de la riqueza conduce a los disturbios sociales, pero considera que la propiedad privada es una fuerza indestructible y positiva.⁶⁷ En su opinión, la propiedad común es inviable, puesto que nadie cuida adecuadamente lo que no es suyo, y rechaza el argumento platónico con base en que las personas que poseen cosas en común tienden a reñir más que aquéllas que las poseen personalmente.⁶⁸

⁶⁶ Pipes, Richard. *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*. (Tr. Josefina de Diego). México: FCE, 2002. pp. 23 y 24. En contraste, el argumento político en contra de la propiedad sostiene que genera desigualdad e intranquilidad social, el ético afirma que muchos propietarios no realizan ningún esfuerzo para adquirir lo que poseen y el económico alega que el afán de obtener beneficios conduce a una competencia destructiva.

⁶⁷ Cf. Aristóteles. *Op. cit.*, 2005. 1266a y 1266b.

⁶⁸ Cf. *Ídem*. 1263a y 1266b. Desde luego, Platón y Aristóteles conciben a la política más como un asunto de costumbres que de leyes, pues las *polis* griegas eran comunidades homogéneas, integradas por ciudadanos con un mismo origen religioso, cultural y étnico.

Más adelante, con el estoicismo aparece un elemento revolucionario en la discusión acerca de la «propiedad», pues esta filosofía “se [basa] en la controversia de que los principios fundamentales del orden social no están sujetos a cambios porque se encuentran enclavados en el orden natural. En el corazón de este orden está la igualdad de hombres y mujeres, de los hombres libres y de los esclavos. La libertad consiste en vivir según las leyes de la naturaleza.”⁶⁹ Esta idea de la Ley Natural gana una amplia aceptación en el mundo mediterráneo, si bien su apogeo llega muchos siglos después, durante la Europa del XVII. Precisamente, la principal contribución romana a la idea de la propiedad privada, a la que los juristas romanos llamaron *dominium*, descansa en el imperio de la Ley que, a su vez, se apoya en el Derecho Natural, de influencia estoica. De esta manera, emerge un postulado fundamental del pensamiento occidental: que los problemas éticos y políticos deben resolverse según leyes que son racionales y rebasan a la ley positiva, entre las que se encuentra como elemento esencial el derecho a la propiedad, que antecede al Estado y, por consiguiente, es independiente de él.⁷⁰ “Quinientos años después, estas ideas se convirtieron en la piedra angular de la democracia occidental.”⁷¹

Hasta las primeras décadas del siglo XVII, la cuestión de la «propiedad» suscita respuestas diversas que, no obstante, parecen estar elaboradas todas a partir de un conjunto de convicciones que aúna a los autores más allá de sus siglos, sus disciplinas de origen y sus opciones filosóficas. Lo que organiza su concepción es la idea de una *identidad originaria*, difundida durante el Medioevo: el principio común naturalmente es Dios. Para Agustín de Hipona, una sociedad sin propiedad sólo es posible en el paraíso, ya que exige el tipo de perfección que desde el pecado original se encuentra fuera de nuestro alcance.

⁶⁹ Pipes, Richard. *Op. cit.*, 2002. p. 30.

⁷⁰ Las razones que justifican la separación entre el poder del Estado y el derecho a la propiedad son reutilizadas y desarrolladas por los pensadores modernos que hacen de la existencia y de la garantía de esta última el fundamento y el fin del poder público. Para la tradición liberal, en efecto, el poder sobre los hombres y el poder sobre las cosas se oponen diametralmente. En primer lugar, en sus fundamentos, pues el primero nace del consentimiento mientras que el segundo antecede toda convención. En segundo lugar, en sus fines, pues el primero ve por el bien de todos mientras que el segundo por la utilidad particular. En tercer y último lugar, en sus condiciones, pues el poder sobre los hombres tiene que ser regulado y controlado, en tanto que el poder sobre las cosas es absoluto.

⁷¹ *Ídem.* p. 32.

Los teólogos cristianos, por otro lado, señalan pasajes de la Biblia hebrea que demuestra la aprobación divina de la propiedad privada, como el octavo mandamiento, que prohíbe el robo, o el décimo, que proscribía codiciar los bienes ajenos. La idea es retomada por Tomás de Aquino en su *Suma teológica*, quien justifica la propiedad privada argumentando que, para perfeccionarse espiritualmente, el hombre tiene que tener el tipo de seguridad que ésta le brinda. Tanto Lutero como Calvino, fundadores del protestantismo, respaldan enfáticamente la idea de «propiedad» al vincularla con el trabajo, que consideran un derecho cristiano. De hecho, Lutero condena a los campesinos rebeldes de Alemania y los llama “perros rabiosos” cuando éstos claman que los Evangelios alientan a no aferrarse a la propiedad personal e incluso a que se convierta en propiedad común la propiedad ajena, en tanto que Calvino escribe elogios sobre el trabajo, el comercio y las grandes ganancias que proporcionan a algunos.⁷² Según este último, “las palabras de la Escritura contra el préstamo no son del todo concluyentes. Rechaza [...] la teoría patristica de que el dinero no debe engendrar dinero. Considera que el problema debe juzgarse en vista de las condiciones [de su época] de la vida humana, tan diferentes de las que existían en los tiempos bíblicos. Y, en consecuencia, concluye que es lícito prestar dinero a interés mientras las estipulaciones del préstamo sean equitativas.”⁷³

La reflexión moderna sobre el anclaje político de la «propiedad» es elaborada a partir de una suerte de metamorfosis de los principios y de los materiales legados por la escolástica, cuya diversidad causa en parte las dificultades que los filósofos de este periodo encuentran para fundar únicamente en los seres humanos las prerrogativas pensadas y forjadas en su relación con su fuente divina.⁷⁴ Sin embargo, aunque el paradigma del Creador sigue presente en el trasfondo de la presentación que dan los modernos, ya no desempeña el mismo papel. A lo largo de la modernidad, el trazado de las fronteras entre lo

⁷² *Ídem*. pp. 36-39.

⁷³ Laski, H. J. *El liberalismo europeo*. (Tr. Victoriano Miguélez). México: FCE, 2003. p. 29.

⁷⁴ Por ejemplo, pensemos en la relevancia que tiene el “modelo de la obra”, es decir, la imagen que da a Dios el acto de creación, en el rol primordial que John Locke otorga al trabajo para justificar la apropiación. Sólo con el trabajo el hombre “crea” de alguna manera un objeto nuevo, el cual es la realización de su libertad y no puede en consecuencia serle arrebatado sin su consentimiento.

divino y lo natural en la fundamentación de la soberanía y el derecho a la propiedad va a ser objeto de sucesivos y a menudo complejos reajustes que permiten obliterar poco a poco el origen divino concedido por tradición tanto al poder referido a los hombres como a las cosas.

En la modernidad se dan, al menos, tres factores que contribuyen al incremento de la importancia que se le confiere a la «propiedad». El primero es la notable expansión del comercio, que comienza a finales de la Edad Media y se acelera con el descubrimiento del Nuevo Mundo⁷⁵, puesto que antes de este momento la «propiedad» involucra esencialmente la tierra y luego de él empieza a tener el significado de capital, considerándose un bien positivo, más que un mal inevitable. El segundo es el apogeo del individualismo: la comunidad comienza a apreciarse como una abstracción formada de individuos y el bien común como la suma total de la prosperidad particular (esta última también se aprecia como una recompensa de la vida racional). “El afán de lucro es tan antiguo como la historia. Lo nuevo es la aparición de una filosofía que sostiene que es aún más fácil alcanzar el bienestar social concediendo al individuo mayor latitud para sus iniciativas.”⁷⁶ El tercer factor es el resurgimiento de la idea estoica de una Ley Natural, racional e inalterable, que precede a las leyes positivas e indica que todos los seres humanos poseen derechos innatos (como el derecho a la propiedad privada) que no pueden ser transgredidos por el Estado, cuyo propósito expreso es protegerlos. Esta adhesión de factores es la que hay que subrayar, pues es una extensión metafórica de la idea de propiedad a la libertad, la vida y los bienes. Se trata de una adhesión que condiciona que la noción de «propiedad» sufra una modificación, revolucionaria en sus consecuencias, al ampliarse y referirse no solamente a los objetos materiales sino a todo lo que el individuo, por el simple hecho de

⁷⁵ “De suerte que el liberalismo surgió como una nueva ideología destinada a colmar las necesidades de un nuevo mundo. ¿Por qué hablamos de un nuevo mundo? Tengamos en cuenta los descubrimientos geográficos; luego, la ruina de la economía feudal; después, el establecimiento de nuevas iglesias que no reconocen ya la supremacía de Roma; la revolución científica que trastorna las perspectivas mentales; el volumen creciente de los inventos técnicos que es causa de nuevas riquezas y aumentos de la población; la invención de la imprenta, con su inevitable consecuencia de los ensanches de la cultura y la consolidación de localismos vagos e incoherentes en estados centralizados y eficientes.” *Ídem.* p. 18.

⁷⁶ *Ídem.* p. 25.

ser hombre, tiene el derecho natural de exigir como suyo, englobando sus bienes, su vida y su libertad.

John Locke basa esta nueva idea de «propiedad» precisamente en la Ley Natural para ubicarla como la fuente y la razón de ser de todo gobierno. “Al consagrar la propiedad como un derecho natural, [está] continuando con una tendencia de cinco siglos de antigüedad: la fusión posclásica de *ius* y *dominium*, el derecho y la posesión.”⁷⁷ Aunque *prima facie* parece que maneja el término tanto en sentido estricto como en sentido amplio, una lectura paciente de su *Segundo tratado* muestra que piensa en la «propiedad» de acuerdo a esta última acepción, es decir, como el poder que el individuo tiene sobre su vida, su libertad y su patrimonio.⁷⁸ Locke, entonces, cree que la propiedad y, por consiguiente, el mercado y el trabajo asalariado son acontecimientos que preceden a la sociedad civil y están justificados por la Ley Natural. Por eso, por el bien de la «propiedad», los individuos abandonan el estado natural para formar parte de un convenio político y social.

Con el desarrollo del comercio y la invención del dinero llegan la avaricia y la discordia: la renuncia del individuo a su condición natural, en la que faltan “una ley establecida, fija y conocida, recibida y aceptada por consentimiento común”⁷⁹, “un juez conocido e imparcial, con autoridad para decidir todas las diferencias según la ley establecida”⁸⁰ y el “poder para respaldar y apoyar la sentencia cuando es justa y para darle su debida ejecución”⁸¹, sobreviene por su seguridad personal y la de sus bienes. Teniendo esto en cuenta, el Estado entonces se sostiene o fracasa dependiendo de su habilidad para preservar la «propiedad»; de ahí que este filósofo defienda el derecho a la rebelión contra el monarca que no pueda llevar a cabo esta responsabilidad suprema.

⁷⁷ Merquior, José Guilherme. *Op. cit.*, 1993. p. 41.

⁷⁸ Cf. Locke, John. *Op. cit.*, 2004. §87 o §123.

⁷⁹ *Ídem.* §124.

⁸⁰ *Ídem.* §125.

⁸¹ *Ídem.* §126.

Ahora bien, según Locke, el origen de la propiedad material radica en el trabajo, surge cuando un individuo se dedica a trabajar objetos que no pertenecen a nadie.⁸² Si el individuo es dueño de sí mismo, entonces es dueño de todo lo que produce. Más aún, la noción de que la propiedad básica de cada individuo es él mismo, es decir, su persona y su cuerpo, implica que la propiedad acarrea consigo necesariamente la libertad, pues aseverar que *soy dueño de mí mismo* equivale a aseverar que *tengo el derecho de disponer de mí mismo como más me convenga*.⁸³

Para Kant, por otra parte, las posesiones son el modo propio como el individuo ejerce su libertad, y por eso está justificado que algo le pertenece cuando está tan ligado a él que el uso que le diera alguien más lo lesionaría, debido a que dañaría su libre arbitrio.⁸⁴ No obstante, la «propiedad» propuesta por el filósofo de Königsberg no es empírica, sino inteligible. Se trata de una posesión racional pura sin tenencia y, por lo tanto, se fundamenta en principios *a priori* de la *legislación jurídica*. No es, pues, una relación entre el propietario y el objeto, como en Locke, sino una relación entre el propietario del objeto y los demás individuos, “se trata sólo de una relación intelectual con el objeto, en la medida en que lo tengo en *mi potestad* [...] y es *mío* porque mi voluntad, que se decide a usarlo discrecionalmente, no contradice la ley [jurídica] de la libertad exterior.”⁸⁵

⁸² La propiedad material, por lo tanto, se origina con el trabajo aplicado a la naturaleza, y este trabajo es la fuente casi única de las cosas que el hombre posee. De aquí a decir que el valor de las cosas está regido por el trabajo hay un pequeño paso, que si bien Locke da de forma poco clara, sus sucesores lo hacen explícitamente. En este sentido, la línea que inicia Locke la continua Smith y su teoría del valor trabajo no es sino una consecuencia necesaria.

⁸³ La teoría de la propiedad material como producto del trabajo es, sin embargo, un arma de dos filos. ¿Cómo puede justificarse la riqueza que se hereda y no exige ningún esfuerzo personal, o el hecho de que los jornaleros y los obreros no sean dueños de lo que producen? Las implicaciones radicales que se desprenden de la teoría de la propiedad de Locke serán utilizadas por los socialistas y los anarquistas del siglo XIX para argumentar que, bajo el modelo capitalista de producción, los trabajadores no reciben realmente los frutos de su trabajo y, en consecuencia, se deben socializar los medios de producción.

⁸⁴ Kant, Immanuel, “Primera parte de la Doctrina del derecho” en *La metafísica de las costumbres*. (Tr. Adela Cortina Orts). España: Tecnos, 1994. §1, 245.

⁸⁵ *Ídem*. §7, 253.

Entonces, si la legitimidad de la «propiedad» es posible por principios de la razón práctica y es la forma en la que el individuo manifiesta su libertad, ésta debe estar regulada mediante la ley universal del derecho. Por lo tanto, es moralmente obligatorio establecer una Constitución civil, tomando en cuenta que, desde las mismas leyes del derecho privado, la razón ordena a los hombres a entrar en un estado jurídico en el que la legislación externa permita la convivencia. En otras palabras, los individuos tienen que promover una coacción recíproca que obligue a respetar la ley universal del derecho, que significa respetar la libertad y las propiedades de cada quien. Desde la perspectiva kantiana, entonces, sólo es posible tener objetos que se puedan proteger coactivamente, el derecho privado (*natural*) tiene que reestructurarse en el derecho público (*positivo*) y por eso es necesario entrar al estado civil. “Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de *derecho* en las relaciones externas, por oposición a la *violencia*.”⁸⁶

Tanto John Locke como Kant piensan que la condición civil transforma en una obligación *estricta* a la obligación *provisional* del estado de naturaleza. Sin embargo, para el segundo, el derecho privado o natural no es la condición del derecho público o positivo, sino que, más bien, el segundo es la condición de realización del primero. Se trata, en todo caso, de una dinámica perpetua en la que el derecho privado no puede alcanzar su estatuto racional sin el derecho público. En otras palabras, aunque el “postulado jurídico de la razón práctica” declara la cualidad de las cosas como apropiables desde la premisa del libre arbitrio, la apropiación de un objeto o la declaración de que algo es *mío* sólo es posible en una relación que sostengo con los demás respecto a ese objeto: el derecho a una cosa es el que corresponde a alguien frente a una persona. Este proceso fundamental puede admitirse si se comprende al derecho privado como una especie de disposición para la «propiedad», porque la *posesión empírica* debe ser legitimada en una *posesión inteligible* inserta en un conjunto de leyes universalmente promulgadas para producir un estado jurídico. Lo cual demuestra por qué “es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su

⁸⁶ *Ídem.* §42, 307.

antojo, y unirse con todos los demás [...] para someterse a una coacción externa legalmente pública; [...] un estado en el que a cada uno se le determine *legalmente* y se le atribuya desde un *poder* suficiente [...] lo que debe ser reconocido como suyo”⁸⁷. Así pues, el establecimiento del derecho público, que protege la libertad y las posesiones, es un perfeccionamiento de la composición colectiva, pues: “Mientras pretenden estar y permanecer en este estado de libertad exterior sin ley, los hombres no son injustos en modo alguno *unos con otros* si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio [...]; pero en realidad son injustos en sumo grado al querer estar y permanecer en un estado que no es jurídico, es decir, un estado en que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia.”⁸⁸

A causa del modo en que los *philosophes* franceses radicales explotan la teoría de la Ley Natural y la teoría del conocimiento lockeana para enfrentarse a la autoridad real⁸⁹, aparece a finales del siglo XVIII un nuevo enfoque acerca de la «propiedad». Entonces, algunos liberales ingleses prefieren justificarla con el argumento utilitario, que es preferible a cualquier otro porque proporciona la mejor manera de comprender cómo se alcanza la prosperidad general. De aquí en adelante, el utilitarismo desplaza, con mucho, a las teorías rivales. La noción de la medida de la intensidad de las preferencias individuales que, según los filósofos utilitaristas, se soluciona maximizando la totalidad de éstas, encumbra el

⁸⁷ Kant, Immanuel, “Segunda parte de la Doctrina del derecho” en *La metafísica de las costumbres*, §44, 312.

⁸⁸ Kant, Immanuel, “Primera parte de la Doctrina del derecho” en *La metafísica de las costumbres*, §42, 308.

⁸⁹ La epistemología de Locke, que afirma que los seres humanos no tenemos ideas innatas, está exenta de significado político en Inglaterra. En Francia, por el contrario, proporciona el fundamento teórico para la convicción de que, si se moldea adecuadamente el entorno social, fuente exclusiva de todas las ideas, es posible dar forma al comportamiento humano que permita crear una sociedad ideal. Y la sociedad ideal, imaginada por Platón y perseguida por este conjunto de intelectuales, se caracteriza por la igualdad.

recurso a una medida de eficiencia limitada al criterio de Pareto⁹⁰, que no es criticada sino hasta entrado el siglo XX.

También como consecuencia de otro movimiento intelectual en Francia, un elemento significativo más se suma a la nueva concepción en ciernes de la «propiedad», pues, pese a que los sentimientos contra la propiedad privada son los que prevalecen en ese país durante el siglo XVIII, la escuela de los fisiócratas la considera como el componente integral de la Ley Natural.⁹¹ Esta forma de pensamiento es el efecto de los regímenes de Luis XIV y Luis XV, luego de tornarse corruptos e imponer una cantidad inmensa de regulaciones a la economía, y desciende directamente, al igual que la propuesta de Adam Smith, de la tradición originada por Locke y los librecambistas del siglo previo.⁹² Se trata, por lo tanto, de un movimiento que surge como una reacción a una concepción común de la época que propugna por el intervencionismo en el mercado. El término «fisiocracia» procede del griego y significa "gobierno de la naturaleza"; los fisiócratas, entonces, consideran que las leyes humanas tienen que estar en armonía con las leyes de la naturaleza y califican de estériles las intervenciones que el Estado pueda llevar a cabo para proteger al comercio: la única ley de la economía es la Ley Natural. De hecho, creen que cualquier tipo de mediación estatal no sólo es infructuosa, sino que interfiere en este orden natural. Insisten que la intervención de intermediarios en varias etapas del proceso de la producción y distribución de bienes tiende a reducir el nivel total de prosperidad y producción económica. Esto significa aprobar la producción de bienes sin regulaciones estatales y la libre circulación de los mismos en el mercado mundial. La meta de los fisiócratas es conseguir el mayor incremento de goces con la mayor disminución posible de gastos. Su aspiración es material y utilitaria, les preocupa una recompensa terrenal e inmediata del trabajo. La premisa más significativa de la fisiocracia es el propio interés, el derecho del hombre a realizar lo que le parezca más ventajoso para garantizar su satisfacción y la *imperiosa*

⁹⁰ De acuerdo a este criterio, si una situación genera provecho o interés sin perjudicar a otros, entonces se consigue un punto óptimo.

⁹¹ Cf. Pipes, Richard. *Op. cit.*, 2002. p. 69.

⁹² Cf. Laski, H. J. *Op. cit.*, 2003. p. 157.

necesidad de su propia conservación.⁹³ François Quesnay, uno de sus principales exponentes, aplica el principio de la circulación sanguínea, según el cual cada órgano extrae de la sangre parte de su riqueza, para ejemplificar la circulación libre que deben tener los bienes en la sociedad. Robert Jacques Turgot, quien funge como ministro de Marina de Luis XVI, aplica los principios fisiocráticos de la no intervención estatal y la liberalización de la industria, aboliendo las corporaciones de artesanos de raigambre medieval, y acuña la consigna “laissez-faire, laissez-passer”, cuyo influjo se siente hasta el día de hoy. Este desmembramiento de los gremios artesanales, combinado con la expansión comercial de ultramar, propicia la remoción de los valores sociales tradicionales por los liberales. La Revolución Industrial y la división del trabajo, junto con la creación paulatina de los mercados de capital, mercancías, tierras y trabajo, consolidan el capitalismo. Los señores feudales sueltan la mano de los siervos y campesinos de sus tierras, obligándolos a hacer algo que no conocen: ir a vender su trabajo por un salario. De modo que las relaciones que antes los unen se transforman en relaciones de mercado.

Adam Smith es quien mejor acoge y articula la teoría de la propiedad y la noción de valor trabajo de Locke, el novedoso enfoque utilitarista y la concepción de la Ley Natural, para concluir que la propiedad privada y el libre mercado son favorables para aumentar la productividad y, por ende, el bienestar social. Sin embargo, la primera mitad del siglo XIX es testigo de la desenfadada expansión de las fortunas capitalistas y de la creciente ola de hostilidad en su contra, centrada al principio en las desigualdades que genera y convertida más tarde, durante la segunda del mismo siglo, en un ataque generalizado a la propiedad privada como institución.

También a partir de mediados del siglo XIX, inclusive los liberales comienzan a inquietarse por el desigual crecimiento en la distribución de la riqueza. El caso distintivo es Stuart Mill, quien aproxima la tradición liberal al socialismo.⁹⁴ El filósofo londinense cree que el comunismo es justo, posible y, a lo mejor, congruente con la libertad. En su opinión, “las leyes de la propiedad [...] nunca se han ajustado a los principios en los que descansa la

⁹³ Cf. *Ídem*. pp. 159 y 160.

⁹⁴ Stuart Mill, John. *Principios de economía política*. España: Editorial Síntesis, 2008. pp. 199-237.

justificación de la propiedad privada”.⁹⁵ Si está a favor de la propiedad privada es porque ésta eleva la productividad del trabajo, más que porque sirva a la causa de la libertad. De hecho, si leemos con detenimiento su obra más conocida, *Sobre la libertad*, nos daremos cuenta de que prácticamente no menciona la propiedad. Sobre todo, Mill se aleja de la tradición liberal en dos aspectos: i) cuestiona que los herederos de los propietarios tengan derechos ilimitados sobre su legado, pensando que debe haber una restricción ideal que determine lo que alguien puede adquirir por testamento o herencia mediante ciertas normas,⁹⁶ ii) cuestiona si la tierra tiene que ser tratada como una forma particular de propiedad, teniendo en cuenta que nadie la ha creado y que al tratarla como un bien inmueble el propietario excluye a los demás.⁹⁷ Por lo tanto, los derechos de los dueños de haciendas tienen que subordinarse al Estado, capaz de confiscar las propiedades que sus propietarios no han logrado explotar.

Que Stuart Mill cuestione la propiedad privada, no quiere decir que esté en contra del principio del *laissez-faire* o de no intervención, pues piensa que: 1) existe un límite que el gobierno no puede rebasar, constituido por aquello “que afecta sólo a la vida del individuo y que no afecta a los intereses de los demás o sólo los afecta a través de la influencia moral del ejemplo”, y 2) que es relevante mirar con recelo toda tendencia de las autoridades públicas a extender su intervención, pues, cuando la opinión pública impera, el individuo oprimido no encuentra un poder rival a éste en el cual socorrerse.⁹⁸ En última instancia, este autor considera que toda desviación del principio de no intervención que no se justifique con un gran bien es un mal seguro, pues “los asuntos de la vida se ejecutan mejor cuando se deja en completa libertad para hacerlos a su manera a los que tienen interés más inmediato en ellos, sin el control de ninguna ordenanza legal ni la injerencia de ningún funcionario público.”⁹⁹ La regla general es que el consumidor es el mejor juez,

⁹⁵ *Ídem.* p. 208.

⁹⁶ *Ídem.* pp. 227 y 228.

⁹⁷ *Ídem.* pp. 231y 233.

⁹⁸ *Cf. Ídem.* p. 708.

⁹⁹ *Ídem.* p. 714.

aunque una excepción al principio de no intervención se da, por ejemplo, en la cuestión educativa.¹⁰⁰

En suma, Stuart Mill es uno de los primeros liberales que introduce en el liberalismo ideas socialistas y hace hincapié en la relevancia enorme de una distribución equitativa de la riqueza productiva. Sus ideas fomentan el surgimiento de un “nuevo liberalismo” en Inglaterra, que tiene lugar, en parte, por temor al socialismo y, en parte, por la aceptación de que, bajo las condiciones sociales modernas, la pobreza no será eliminada únicamente mediante el trabajo constante y la austeridad, como se creyó en un momento. Estas ideas proporcionan la justificación teórica relacionada con las reformas socialistas que, durante el siglo XX, conducen a la aparición del modelo del Estado de bienestar.

I.I.III. DERECHOS INDIVIDUALES

La forma más apropiada de iniciar esta sección es expresando con concisión qué es lo que entiendo por un *derecho*. Un individuo posee derechos cuando otros, que constituyen una sociedad dada, se los reconocen y dicho reconocimiento puede ser, si fuese necesario, impuesto mediante el recurso de la fuerza. Por lo tanto, es imposible gozar de un derecho en la soledad: éste siempre es, forzosamente, oponible a cualquiera que está obligado a respetarlo, so pena de sanción. Así, un derecho, caracterizado por cierto contenido y cierta extensión, se opone a un conjunto variable de individuos o instituciones: un sujeto de derecho es titular de poderes de acción, de prerrogativas reconocidas, de intereses legítimos reconocidos.

Los derechos individuales, situados en el centro de las reivindicaciones liberales, se distinguen de los derechos cuyo contenido y oponibilidad es variable según el tiempo y el lugar, y de los cuales es posible verse a veces privado, en conformidad a los diferentes ordenamientos jurídicos. Los derechos individuales aparecen como *vinculados* al hombre y,

¹⁰⁰ Se trata de un caso peculiar en el que los intereses y el discernimiento no son garantía suficiente de la *bondad de la mercancía*. De ahí que el gobierno debe crear escuelas y colegios para que todos los ciudadanos tengan una instrucción adecuada en determinados asuntos.

en consecuencia, no se puede llevar una vida plenamente humana sin ellos, en tanto que los otros dependen de las circunstancias. Estos últimos son contingentes, el Estado puede otorgarlos o no, pues no son anteriores a él, al contrario de lo que sucede cuando se declaran “individuales”. En tal caso, el Estado tiene la obligación de garantizarlos porque no le pertenecen sino que están intrínsecamente ligados a cada individuo. Entonces, si los derechos individuales se consideran esenciales, resulta primordial que se hagan públicos para que, en primer lugar, estén eventualmente sancionados por la autoridad política y, en segundo lugar, el poder político mismo, ese ‘otro’ tan poderoso y potencialmente despótico, sea el primero en respetarlos.¹⁰¹

Sin embargo, una vez adquirida la idea de un conjunto de derechos vinculados esencialmente al individuo, la cuestión decisiva consiste en intentar definirlos. De manera ideal, habría que considerar una metafísica de la naturaleza humana y deducir de ella los derechos ligados *naturalmente* al individuo. El derecho natural, en efecto, constituye una noción antigua que ya se encuentra en la filosofía estoica, las obras de Cicerón o en la jurisprudencia romana imperial, pero goza de cierta significación en términos de derecho objetivo al establecer un orden jurídico conforme con la *Naturaleza*. La premisa básica es que existe una ley superior, “una razón recta según la naturaleza”¹⁰². En la tradición cristiana europea, por ejemplo, éste se funda en un Dios creador y propicia en alguna medida la idea de derechos individuales fundamentales al dar por sentadas las ideas del hombre como una criatura privilegiada, enaltecida con el libre arbitrio e igual a sus semejantes ante la Providencia. En la modernidad, este germen de derechos fundamentales se desarrolla y se vuelve en contra de la cristiandad política, que durante el medioevo emplea el brazo secular del Estado para imponerse por la fuerza a los recalcitrantes, en nombre de la libertad de conciencia, de la *autonomía* individual. En la época moderna, entonces, la libertad se extiende a posiciones diferentes, a otras actitudes no religiosas. Por

¹⁰¹ Se trata de un problema fundamental de la filosofía política, a saber: ¿puede ser el Estado, al mismo tiempo, la instancia que sanciona y el sancionado? ¿Puede obligarse a sí mismo? De ahí la importancia, en particular, del principio liberal de la separación de poderes en el seno del Estado: los jueces tienen que ser independientes y también debe promoverse el carácter indispensable de una opinión pública vigilante.

¹⁰² Cicerón, *De republica*, Libro 3, Capítulo 22.

lo tanto, en última instancia, es la *autonomía*, esa idea según la cual el hombre tiene el atributo de darse sus propias pautas o al menos debe ser tratado como si fuera capaz de ello, lo que constituye el rasgo más relevante de las tentativas de definición de la naturaleza humana en que se fundamentan los derechos individuales. A partir de este enfoque liberal, lo político no existe para imponer una concepción de la vida buena. Su papel básico consiste, por el contrario, en hacer posible la libre búsqueda de ésta para todos los ciudadanos a través del establecimiento de un Estado laico, al menos en la medida en que representa al *laos*, al pueblo, y no sólo a una parte de éste, es decir, a una concepción particular de la vida. Las concepciones de la vida buena son controvertidas; al menos se trata de una posibilidad siempre abierta que no puede ser desestimada mediante la coacción. En este sentido, la autoridad política tiene como una labor esencial hacer respetar los derechos individuales, es decir, los *medios para la autonomía*. La única justificación de la coerción estatal estriba en la exigencia de hacer respetar por cada cual la libertad del otro. En otras palabras, la autoridad política debe vigilar que la libertad no constituya el patrimonio de los privilegiados, se requiere de ciertos recursos en beneficio de los más débiles. Si un Estado demasiado fuerte deja al individuo a merced de la arbitrariedad del tirano, un Estado demasiado débil deja al individuo a merced de la arbitrariedad de sus vecinos. El Estado que ampara el «liberalismo», por ende, involucra una exigencia más fuerte que el Estado de derecho a grandes rasgos, ya que éste puede mostrarse extremadamente represivo respecto a los derechos individuales aun respetando procedimientos regulares.

Ahora bien, cabe señalar dos aspectos interesantes de los derechos individuales. Primero, que teniendo en cuenta que el desarrollo histórico de las posibilidades de la libertad reclama un periodo de tiempo prolongado y ni siquiera cabe considerarlo cerrado, desde el momento en que nuevos sujetos tienen nuevas exigencias ante nuevas circunstancias¹⁰³, resulta desatinado sugerir una lista completa e incontrovertible de los derechos individuales. Aunque quizás es factible reducir su contenido a las tres categorías de derechos que pueden rastrearse desde la teoría política de Locke, a saber: derechos de la persona física (“derecho a la vida” *sensu lato*), condiciones de ejercicio de la libertad y

¹⁰³ Basta pensar en la demanda europea contemporánea de libre acceso a la Internet.

derechos patrimoniales. Segundo, que estos derechos, si bien son más importantes que los otros derechos positivos, no son ilimitados. Las Declaraciones no son lo bastante precisas y detalladas como para que se produzca una lectura inequívoca de su contenido; en estas condiciones es inevitable que lo que un ciudadano considere como ejercicio legítimo de sus derechos otros lo tengan como un atentado contra los suyos. Sin entrar en detalles puedo subrayar que tal o cual derecho individual debe ser necesariamente limitado por el mismo derecho del que se beneficia el otro, pero también por otros derechos individuales: la libertad de expresión, por ejemplo, está limitada por el derecho a la vida privada o por la presunción de inocencia, pieza clave del derecho a un proceso equitativo, y su contenido puede resultar lesivo para alguien o crear inseguridad en muchos cuando constituye injuria, calumnia o incitación al crimen.

Como es sabido, a diferencia de sus antecesores, la originalidad de Locke consiste en dar importancia al consentimiento del *individuo*. La innovación de su propuesta es inaugurar la representación política y hacer del consentimiento, incluso tácito, algo periódico y condicional. Para el padre del liberalismo, los derechos individuales provienen de la naturaleza como dones de Dios y están lejos de disolverse en el pacto social. Como apunta bien Bobbio en su ensayo clásico “El modelo iusnaturalista”, mientras que los súbditos de Hobbes renuncian a todos sus derechos salvo el derecho a la vida, los ciudadanos de Locke renuncian solamente al derecho de hacer justicia por sí mismos y conservan el resto. Al ensalzar el gobierno representativo y limitado, Locke resguarda ciertos derechos individuales como la libertad de movimientos o la libertad de conciencia, de expresión, de reunión y de asociación, y extiende el principio individualista de la voluntad y el consentimiento. En la corriente de pensamiento liberal, la esencia de la legitimidad no es la tradición sino el consentimiento.¹⁰⁴

Aunque Kant no habla propiamente sobre derechos individuales, de su teoría puede deducirse algo al respecto. En la sección dedicada a los conceptos de la Razón, en la *Crítica de la razón pura*, el filósofo alemán considera que un orden político “que promueva la *mayor libertad humana* con leyes que hagan que la *libertad de cada uno sea compatible*

¹⁰⁴ Tuck, Richard. *Natural Right Theories: Their Origin and Development*. EE.UU.: Cambridge University Press, 1979. p. 24.

con la de los demás [...] es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes.” Si admitimos, como Kant, que el derecho es una pura relación de libertades, a la que llama libre albedrío, pues solamente apunta a la libertad y no a su destino ético práctico inmediato, el deber, entonces estaremos de acuerdo con su enunciación del principio del derecho: “Una acción es conforme a derecho cuando, según ella o según su máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede conciliarse con la libertad de todos, según una ley universal.” Es notable, tanto por la preocupación del rumbo que debe tomar cualquier orden político como por el interés de resguardar la libertad del arbitrio de cada miembro de la sociedad, que este autor manifiesta, si se quiere implícitamente, sumo interés por los derechos individuales. No obstante, Kant tiene una posición diferente a la del iusnaturalismo clásico, pues piensa que la justicia es el conjunto de las reglas que determinan no el deber, que consiste en una obligación interior que no puede ser forzada, sino lo justo, que es una obligación exterior que las leyes constriñen a ser observada, por lo que la deducción de los derechos es esencialmente comunitaria y opuesta a todo individualismo de principio. El individuo, por ende, no es una sustancia cuyos atributos son los *derechos*, sino que sólo los posee dentro de la esfera de lo justo, que es la *coexistencia*, y sólo emerge como tal a partir de este tipo de relación. La deducción kantiana del derecho puro procede desde la sociedad hasta el individuo y no al revés; esto significa que cuanto mayor sea la cultura, más desarrollada es la relación de coexistencia que llama lo *justo*.¹⁰⁵

Por otro lado, Kant hace una distinción entre el estado natural y el estado político por medio de una triple definición un tanto difícil de captar: a) considera al estado natural como un estado en el cual no podemos obligar al otro a entrar, ya que siempre está presente¹⁰⁶, b) lo define como determinado por el ascendente de lo particular sobre lo

¹⁰⁵ Aunque a partir de esta perspectiva de lo *justo* pareciera, *prima facie*, que Kant está en desacuerdo con este rasgo constitutivo de la tradición liberal clásica, lo que este autor está sosteniendo es que el desarrollo completo de los *derechos individuales* parte desde las relaciones *naturales* hasta el derecho *político* y de ahí hasta el derecho *cosmopolita*. Por eso, conforme la sociedad se desarrolla más, lo *justo* o la *coexistencia general*, cuyas correlaciones integradas son los diversos derechos, permite que la individualidad sea posible.

¹⁰⁶ Cf. Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 1994. §15, 140.

universal, en el que existe una *obligación facticia*¹⁰⁷, y c) piensa que el estado de naturaleza comprende una serie de estratos, que subsisten en cuanto tales mientras el estado político no absorba y legitime las determinaciones adquiridas, por lo que el paso del estado natural al derecho político que lo justifica y lo legaliza es un *movimiento permanente* y continuo. Del derecho natural al derecho fundado en la razón hay una dinámica perpetua que transforma en obligación estricta la obligación contractual dada en el primero. Así se explica cómo en el seno mismo del derecho natural, llamado significativamente *derecho privado*, Kant puede fundar según esta triple relación el conjunto de derechos. Estos pueden distinguirse como hechos sintéticos, y ya no simplemente como analíticos o empíricos, sólo si están fundados en todo tiempo y en todo lugar, y entrañan una necesidad interna y universal. El paso del derecho natural al derecho político es, entonces, el *movimiento de lo analítico a lo sintético*. El derecho natural es en sentido preciso una *ficción*. Ficción porque no posee ningún valor por sí mismo mientras no esté legitimado por el derecho público. Por eso, todos los derechos nacen de la historicidad. Quizá es válido afirmar que la esencia del pensamiento político kantiano es ésta: el derecho natural demanda para su propia fundamentación una totalidad jurídica no cuestionada de forma revolucionaria, pero en constante movimiento según la reforma que moldea continuamente el sentido de los derechos, y que no puede atenerse a un derecho ya hecho. Dado que este autor cree que el Estado perfecto es cosa en sí, afirma que se tiene que determinar el principio de constitución del Estado fenoménico según el principio del derecho. Este es el motivo por el cual, de las seis formas de Estado que distingue¹⁰⁸, elige la idea republicana para determinar una forma de gobierno en la que, en la medida de lo posible, son repuestos el *interés del Estado* al mismo tiempo que las *libertades del hombre privado*, los derechos individuales.

¹⁰⁷ Cf. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: Taurus, 2006. I.

¹⁰⁸ Estas formas son: la buena y la mala autocracia, la buena y la mala aristocracia, y la buena y la mala democracia. Una forma es llamada buena cuando la idea del derecho es respetada, es decir, cuando el gobierno es *republicano*. Una forma es llamada mala cuando es *despótica*. Cabe mencionar que, si se lee con detenimiento la distinción kantiana de las formas de Estado, nos podemos dar cuenta que el autor sigue la división platónica que en los libros VIII y IX de la *República* hace alternar una buena y una mala forma según una sucesión que va desde el filósofo rey (autocracia) hasta el tirano.

La teoría ética que Stuart Mill expone en *El utilitarismo* es, a mi ver, la raíz de su revisión del liberalismo y constituye su argumentación particular a favor de los derechos individuales. Aparentemente, comienza aceptando por completo el principio de la mayor felicidad como es formulado por Bentham: el deseo de obtener mayor placer es el único motivo que orienta al individuo y la mayor felicidad de todos es la norma del bien social y el objeto de toda acción moral. Con todo, modifica su hedonismo, aseverando que los placeres pueden graduarse como superiores o inferiores, de acuerdo a su cualidad moral.¹⁰⁹ El carácter distintivo del utilitarismo milliano es que trata de expresar una concepción del carácter moral consonante con su propio idealismo personal. A partir de este enfoque, la famosa declaración de Bentham, que “el juego de matatenas es tan bueno como la poesía” si produce el mismo placer, es simplemente una *vulgar tontería*, en tanto que la afirmación de Stuart Mill, que es “mejor ser un Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho”, postula una reacción moral que no es del todo hedonista. Por lo tanto, la ética de este filósofo es importante para el liberalismo porque abandona el egoísmo, considera la libertad, la integridad, el respeto a la persona y la distinción personal como bienes intrínsecos al ser humano, y supone que el bienestar social concierne a todos los hombres de buena voluntad.

Los utilitaristas de la generación previa ambicionan que el gobierno sea liberal no tanto en función de la libertad sino porque piensan que es un gobierno eficiente. Para Stuart Mill, en contraste, los derechos individuales como la libertad de pensamiento e investigación, la libertad de discusión y la libertad del juicio y la acción morales son bienes por derecho propio. Si este autor defiende los derechos individuales se debe a que las libertades intelectual y política son beneficiosas en general para la sociedad que las permite y para el individuo que las goza. Cuando afirma que la humanidad no tiene derecho a silenciar a un solo disidente realmente está alegando que la libertad de juicio, el derecho a ser convencido más que obligado es una cualidad inherente del individuo moralmente maduro y que una

¹⁰⁹ Desde luego que esto sitúa a este filósofo en la indefendible posición lógica de reclamar una norma para medir una norma, lo cual resulta una contradicción de términos y reduce también su utilitarismo a una indefinición completa, ya que nunca enuncia la norma para juzgar la calidad de los placeres y, de haberlo hecho, no puede ser ella misma un placer. En descargo de Stuart Mill, hay que decir que el origen de toda esta confusión radica en que él no desea aceptar el principio de la mayor felicidad de Bentham por lo que es efectivamente, es decir, un criterio aproximado y preestablecido para juzgar la utilidad de la legislación.

sociedad liberal es aquella que reconoce ese derecho y, al mismo tiempo, modela sus instituciones de tal modo que ese derecho pueda cumplirse. En otras palabras, consentir el individualismo y el juicio privado como si fuesen vicios tolerados no es suficiente; una sociedad efectivamente liberal les arroga un valor positivo como esenciales para el bienestar y como evidencias de una civilización encumbrada. Esta apreciación de la libre personalidad afecta profundamente la evaluación del gobierno liberal. Stuart Mill no defiende, pues, al gobierno liberal porque sea eficaz. Él piensa que el verdadero argumento en favor de los derechos individuales es que producen y dan cabida a un carácter moral elevado. No es que esta clase de carácter sirva a un fin ulterior, la razón para promoverla es que está clase de carácter es intrínsecamente humana y civilizada. Escuchar la libre discusión respecto a las cuestiones públicas, participar en las decisiones políticas, gozar de convicciones morales y asumir la responsabilidad de hacerlas efectivas son algunas de las maneras para generar seres humanos racionales. “Si se creyera que el libre desarrollo de la individualidad es una de las esencias del bienestar; que no sólo es un elemento coordinado con todo lo que se designa con los términos de civilización, [...] sino que es en sí mismo una parte y condición necesaria de todas estas cosas; no habría peligro de que se minusvalorara la libertad.”¹¹⁰

Una característica notable del utilitarismo de Stuart Mill en favor de la libertad es que su argumentación no se dirige al Estado sino a la sociedad. *Sobre la libertad* es un llamado no para aliviar la opresión política ni para provocar un cambio en su organización, sino para alcanzar una opinión pública tolerante, que valore las diferencias de puntos de vista, que limite la medida según que exija y que proteja las nuevas ideas como fuente de descubrimiento. La amenaza a los derechos individuales que teme este filósofo no es del gobierno sino de una mayoría intolerante frente a lo no convencional, que ve con recelo a las minorías divergentes y que está dispuesta a utilizar el peso del mayor número para reprimirlas y regularlas. Ésta es una posibilidad que, salvo algunas excepciones, no preocupó a las viejas generaciones de liberales, cuyo problema fue arrebatarse el gobierno de manos de una minoría atrincherada. Lo que reconoce Stuart Mill y que nunca vieron los viejos liberales, en definitiva, es que detrás de un gobierno liberal tiene que haber una

¹¹⁰ Stuart Mill, John. *Sobre la libertad*. España: Alianza Editorial, 1997. Cap. 3. p. 64.

sociedad liberal. Este reconocimiento de que las instituciones políticas son parte de un contexto social más extenso que determina, en gran medida, el modo en que funcionan es un aporte significativo a la teoría política. Los grupos sociales o las comunidades, y los derechos que los amparan, se transforman en un componente preponderante en la relación entre el individuo y el gobierno para lograr la libertad del primero. La aprensión de este filósofo a una opinión pública opresiva e intolerante es, en parte, la comprobación de que el individualismo concebido por el utilitarismo originario no puede sostenerse en una sociedad que no es aristocrática. Aunque seguramente también revela una preocupación expresada a medias de que la democratización de la sociedad puede desencadenar una discrepancia con la distinción individual, ya que esta duda es usual a mediados del siglo XIX.

No obstante, Stuart Mill no pierde fe en las líneas tradicionales de la reforma liberal y, si bien afirma una valoración ética de la libertad, no la identifica con las nuevas líneas de enfoque de los problemas políticos. En particular, jamás se plantea los problemas de la libertad individual propios de una sociedad industrial ni los problemas de la libertad que presionan severamente a los asalariados en dicha sociedad. Lo que propone es que es viable distinguir la libertad negativa, es decir, un tipo de acción individual que “no afecta los intereses de ninguna otra persona” fuera del sujeto en cuestión y en la que no tienen que interferir ni el Estado ni la sociedad. La interrogante, por tanto, es si su propuesta no reduce la libertad a una trivialidad en cuanto a que un acto que no afecta a nadie sino a una sola persona quizás no le afecta tanto, pues un acto que concierne solamente a un individuo significa un acto por el que tiene que asumir la responsabilidad y que, por ende, tiene que depender de su propia decisión. Parece que el argumento de Stuart Mill es convincente si existe en realidad un conjunto de derechos individuales que pertenecen de suyo a los ciudadanos y del que nunca hubiera que privarlos. Por otro lado, está claro, en vista del valor intrínseco que atribuye a la libertad, que no puede caer en el argumento de Bentham y sostener que los derechos son creados por la ley, así que los individuos sólo gozan de su libertad por mor del Estado. Esta dificultad en el razonamiento de Stuart Mill se debe a que nunca analiza con profundidad la relación entre libertad y responsabilidad. Aunque, para fines prácticos, podemos tener presente que descarta el dogma utilitarista del que es heredero y, en lugar de juzgar a la legislación como un mal en sí que debe reducirse al

mínimo, acepta la necesidad de una legislación social, tal vez por razones humanitarias, sin una teoría clara de sus límites justificables.

Podemos resumir la defensa de los derechos individuales que construye Stuart Mill diciendo que su propuesta admite la libertad como un bien en sí, no porque coadyuve a un fin ulterior sino porque la libertad es la condición misma de un ser humano responsable. Vivir la propia vida, desarrollar los rasgos y capacidades personales no es un medio para adquirir la felicidad, sino una parte sustantiva de ésta. Una buena sociedad debe permitir, entonces, la existencia de diversas formas de vida libres y satisfactorias; debe, pues, salvaguardar los derechos individuales. Además, hay que recordar que valora la libertad no solamente como un bien individual sino también un bien social; silenciar una opinión por la fuerza resulta violento para la persona que la sostiene y priva a la sociedad de la ventaja que puede obtener de una libre investigación y crítica de dicha opinión. Puesto que una sociedad en la que las ideas persisten o desaparecen mediante un proceso de libre discusión no es nada más progresiva sino realmente la única clase de sociedad que puede generar individuos aptos para gozar de derechos como la libertad de expresión o de pensamiento. Por lo tanto, para Stuart Mill la función del Estado en una sociedad liberal no es negativa sino positiva, pues éste no puede hacer libres a sus ciudadanos meramente absteniéndose de legislar ni suponiendo que las condiciones de la libertad existen sólo porque se suprimen algunos defectos legales. En cambio, la legislación puede ser un medio o instrumento para crear, incrementar o igualar las oportunidades y no tiene que imponer límites arbitrarios a su aplicación. Estos límites más bien son determinados por la capacidad del Estado, dados los medios a su disposición, para conservar y extender a un mayor número de personas las condiciones que hacen la vida más humana y menos coactiva.

I.I.IV. CONSENTIMIENTO VOLUNTARIO Y GOBIERNO REPRESENTATIVO Y LIMITADO

Aunque no son exclusivos del «liberalismo», los conceptos de “sociedad civil” e “imparcialidad” son clave para entender este último par de características de la tradición liberal clásica, estrechamente vinculadas. El primer concepto proviene de la denominación griega

politiké koinonía, usada por Aristóteles, tanto en la *Ética nicomáquea* como en la *Política*, para designar la comunidad superior que es la culminación del orden jerarquizado de las comunidades naturales y que engloba a las que la preceden. Su superioridad se debe a la finalidad que persigue, que no es la vida ordinaria, afirmada ya en el marco de la esfera doméstica, sino la vida buena. Esta distinción entre vivir y vivir bien está ligada a dos sistemas de competencias solidarias: entre la esfera privada del *óikos* y la sociedad civil identificada con la *polis*, entre los hombres que participan en la gestión de los asuntos públicos en calidad de ciudadanos, y todos aquellos que, por diferentes motivos, son incapaces de ser libres. En tanto que la administración del *óikos* es una relación desigual y una forma de autoridad no reversible, la sociedad civil es una comunidad de hombres libres e iguales.¹¹¹ La célebre sentencia “La ciudad es una de las cosas que existen naturalmente, y [...] el hombre es por naturaleza un animal político”¹¹² sólo se entiende en referencia al concepto de naturaleza que establece este autor sobre la física. Si el carácter social del hombre no es meramente gregario es porque éste posee como propio, y por naturaleza, el *logos*, es decir, la capacidad de distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto. La aptitud natural del hombre para la racionalidad mantiene la escala de las comunidades a las que pertenece: la ciudad no se constituye contra la naturaleza, sino que se inscribe, en su teleología sin laguna ni fisura, como su fin último.

La sinonimia de la *polis* con la *koinonía politiké* se mantiene hasta los tiempos modernos.¹¹³ No obstante, a partir del siglo XVI, la emergencia del Estado moderno induce en la teoría política novedades y deslindamientos que se apartan de las premisas aristotélicas respecto a la identidad de la sociedad civil y socavan poco a poco su coherencia. Así, aunque la sociedad civil de las teorías contractualistas se establece invariablemente entre hombres libres y atribuye a las actividades económicas el estatuto de una realidad a la vez prosocial y prepolítica, se distingue de la ciudad de la filosofía griega por dos peculiaridades. En primer lugar, es *artificial*: el estado civil se instaure por ruptura con el estado natural, aun cuando

¹¹¹ Aristóteles. *Op. cit.*, 2005. 1279 a; 1328 a.

¹¹² *Ídem*. 1253 a.

¹¹³ Cf. Hobbes, Thomas. *De cive*, Cap. V §9. Locke, John. *Op. cit.*, 2004. Cap. 7. Kant, Immanuel. *Doctrina del derecho*. §45 y 46.

haya que introducir en el estado de naturaleza las mínimas condiciones necesarias para pensar la necesidad de su cancelación. La sociedad ya no es una cosa natural, sino una instancia producida por la renuncia concertada de los individuos a su condición natural. En segundo lugar, mientras que la *koinonía politiké* de los antiguos era una relación horizontal entre hombres libres e iguales, la sociedad civil de los teóricos contractualistas está organizada de modo vertical por la diferencia que se establece en su seno entre la autoridad soberana y los ciudadanos o súbditos. Puntos de partida de la generación ideal de la sociedad civil y principios de su legitimidad, los individuos la sienten, una vez constituida, como un poder distinto de ellos mismos, al cual están sometidos en definitiva.

Si la constitución del poder centralizado del Estado monárquico despoja a la “sociedad civil” de su carácter de comunidad natural al introducir en ella la dimensión de la soberanía, el desarrollo de la economía mercantil suscita una nueva mutación del concepto que lo inscribe de nuevo en el orden de la naturaleza, pero de una naturaleza historiada. Tomando en cuenta los cambios drásticos de las relaciones sociales inducidos por la división del trabajo y la generalización de los intercambios monetarios, los filósofos liberales piensan la sociedad civil en relación con un *progreso de la civilización*, es decir, de una educación lenta de la especie humana en algo así como la cortesía de los modales y el refinamiento de las costumbres. A partir de este momento, la solidaridad de la sociedad se concibe como el resultado involuntario de la interacción de las conductas individuales: es un orden espontáneo, no prescrito a los hombres por ninguna trascendencia, y que ellos tampoco han instituido de manera deliberada.¹¹⁴ La metáfora de la mano invisible resumirá para la posteridad esta nueva concepción de la sociedad, tan opuesta a la idea aristotélica de una naturaleza política del hombre.

El desplazamiento de la sociedad civil hacia actividades de producción y de intercambio de bienes materiales, antes relegadas a la esfera doméstica, implica una revisión de la función de la autoridad política: ya no depende del soberano la existencia del orden social, asegurado en lo esencial por la combinación de las pasiones y de los intereses individuales. En consecuencia, el Estado es representado por un gobierno electo que está

¹¹⁴ Esto no significa que la idea del contrato social se contravenga: lo que no está instituido de manera deliberada es el orden espontáneo de la sociedad, no la sociedad misma.

limitado a un papel de regulación de las condiciones de la sociedad civil, y carece de toda significación ética. En efecto, es en el espacio privado de las relaciones económicas y culturales, es decir, básicamente la libertad negativa, donde se civiliza el individuo, donde realiza la excelencia humana, y no mediante su participación en la actividad política, como pretendían los antiguos.

El concepto de “imparcialidad”, por otra parte, denota un compromiso ético básico de la tradición liberal que puede ser explicado gracias al lenguaje filosófico y los argumentos provistos por el contractualismo, descrito como una teoría de *ventaja mutua*, asociada insistentemente con la teoría del consentimiento, en la cual todas las partes involucradas reconocen un beneficio. Ser imparcial significa no otorgar a nadie más de lo que le corresponde, por lo tanto, se trata de una postura equitativa y respetuosa con los individuos. En su forma más simple, “imparcialidad” implica no brindar consideración o atención especial a alguien a expensas de los otros. Por eso se considera a menudo como una *virtud procedimental*, ya que tiene una conexión con la justicia y las ideas constitutivas del orden político encargadas de distribuir el poder colectivo coercitivo en una comunidad.

Su presencia en la tradición liberal es amplia y ocupa un lugar central desde el ideal del espectador imparcial que podemos hallar en pensadores tan diversos como Adam Smith o R. M. Hare, hasta el desarrollo de las teorías éticas constructivistas derivadas de la filosofía kantiana. Sin embargo, en todas sus versiones, el ideal de imparcialidad se despliega como la garantía procedimental de que una decisión o una norma es sensata, al funcionar como el criterio o la prueba de razonabilidad que involucra no simplemente a una primera persona razonando para sí misma, sino a una tercera persona razonando para todos. De este modo, la prerrogativa de la imparcialidad se manifiesta más claramente en la tradición contractualista que estima como una tarea primordial de la filosofía política la estipulación de razones públicas necesarias para impedir los excesos tanto del ejercicio de la libertad individual como del poder coercitivo del Estado. El concepto de “imparcialidad”, por ende, tiene un rol particular en la perspectiva liberal de la moralidad como una institución distintiva de reglas que gobiernan la interacción interpersonal para eliminar la arbitrariedad, la autopreferencia o el privilegio de los lazos especiales.

La teoría política de Locke, por ejemplo, ofrece afirmaciones poderosas relacionadas con algunos elementos básicos de la imparcialidad liberal, como el consentimiento y el significado ético irreductible del individuo. Su exposición del contrato social explica el origen de la sociedad y su legitimidad perdurable a partir de una comprensión de la naturaleza y los límites de la sociedad civil basada en el reconocimiento de un estatuto moral previo compartido por igual entre todos los seres humanos. Su argumentación recurre así a normas morales prepolíticas que distribuyen derechos básicos a la vida, la propiedad y la libertad, en lugar de usar el propio pacto para cimentar tales normas morales. El poder político, entonces, siempre está sujeto a normas morales previas e imparciales que colocan restricciones a lo que el gobierno puede hacer sin violar los derechos individuales. Para Locke, la “imparcialidad” consiste en imparcialidad moral y, por ende, en la exigencia de igual preocupación y respeto, al menos respecto a un conjunto de derechos básicos. Tanto la idea del contrato social como el concepto de consentimiento dependen claramente de la autoridad previa de una imparcialidad fundamental, que es ética y no meramente empírica.¹¹⁵

¹¹⁵ La “imparcialidad” así entendida también se relaciona con la metáfora de la *mano invisible*, propuesta por Adam Smith, que expresa la capacidad autorreguladora del libre mercado, conformada por la conjunción de intereses personales de cada individuo, capaces de asignar por sí mismos los recursos y el producto de la actividad económica, y ordena las conformaciones sociales de manera natural.

Para Smith, el *espectador imparcial*, es decir, la humanidad, no puede negar ni la existencia de este orden natural ni la implicación que se sigue de él, a saber: la justicia del orden social existente, basado en las clases. Los hombres "a pesar de su egoísmo y rapacidad natural, a pesar que solo buscan su propia conveniencia [...] comparten con los pobres el producto de sus mejoras. Son llevados por una mano invisible a hacer casi la misma distribución de las necesidades de la vida que se habría hecho si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes y así, sin intentarlo, sin saberlo, avanzan el interés de la sociedad.” Tanto los fisiócratas franceses –fundadores del capitalismo *laissez-faire*– como este autor divulgan la idea de que, ya que hay un orden natural, éste exige la no intervención del Estado. Por consiguiente, las condiciones sociales existentes no dejan lugar a una objeción moral acerca de las injusticias engendradas por el sistema de libre mercado. En todo caso, el resultado de la distribución de las consecuencias no intencionadas de las acciones individuales solamente admite reclamos morales cuando tales acciones han causado daño a la propiedad o persona de otros. Cf. Smith, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. (Tr. Edmund O’Gorman). México: FCE, 1992. Libro I, Capítulo X y Parte IV pp. 215 y 350.

La “imparcialidad” también es un pilar en la teoría política de Kant, aunque éste se interese más por la autoridad de las normas morales, que por su fuente. De acuerdo al filósofo alemán, la legitimidad de las leyes y las normas morales está garantizada en tanto éstas pudieran haber sido consentidas por hombres racionales como resultado de un acuerdo hipotético. El ideal kantiano de consentimiento racional consiste en el reconocimiento de la racionalidad de la ley moral y no significa necesariamente un acuerdo interpersonal. Sin embargo, el contrato social se vuelve un dispositivo para describir cómo reconocemos la fuerza creadora de obligaciones que posee la razón: es un procedimiento puramente hipotético para determinar la legitimidad de las normas políticas y morales putativas. La idea de racionalidad, por lo tanto, está ligada estrechamente con el ideal de imparcialidad, así que un acuerdo razonable será aquél que no dependa de la inequidad, la autopreferencia o la ventaja. Para Kant, la racionalidad no se define en términos de ganancia, sino como “imparcialidad” apoyada en la voluntad racional.

El concepto de “imparcialidad” se amplifica en el pensamiento de Stuart Mill al compartir más ideas en común con los liberales igualitarios contemporáneos que con los liberales clásicos, quienes sostienen puntos de vista más conservadores respecto al alcance de los derechos a la propiedad privada entendida en un sentido amplio (*supra* 26). Mientras que Locke o Kant, por ejemplo, presentan una versión de los derechos a la propiedad privada que constriñe las acciones estatales para brindar una distribución más igualitaria de recursos y poder económico, Stuart Mill se muestra más dispuesto a la idea de que dicha distribución debería ser construida (e incluso reconstruida, de ser necesario) para maximizar la felicidad o el bienestar general. De esta forma, abre la posibilidad a una justicia social relacionada con el poder y los bienes económicos como un impedimento de los derechos individuales, pues, si las personas tienen derecho a disfrutar de la igualdad de respeto y oportunidades, entonces no pueden estar sujetas a la pobreza o las desventajas sociales solamente por un accidente histórico o por su inhabilidad de adquirir los recursos apropiados a través de los mecanismos del mercado.

A partir de estos dos enfoques de la “sociedad civil” y la “imparcialidad”, el liberalismo clásico observa dos principios básicos: a) la existencia de un gobierno limitado

en poder y funciones por la constitución y las leyes que protegen jurídicamente los derechos individuales y b) el reconocimiento de que los hombres son libres e iguales en derechos.

Estos principios encuentran su basamento inicial en el pensamiento iusnaturalista del padre del liberalismo. “La principal fuerza en la legitimación conceptual de la moderna idea de derechos fue la modernización de la teoría del derecho natural.”¹¹⁶ Ya desde Hobbes, el orden político es concebido como un artificio y como un medio al servicio de los fines individuales; “gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido”.¹¹⁷ En oposición al humanismo cívico aristotélico, para la filosofía moderna, el hombre no depende esencialmente de su relación con los otros en la construcción de un orden social justo. El concepto de estado de naturaleza responde a la necesidad de invertir esta relación de determinación, irá del individuo a la sociedad que crea por contrato: más que el efecto, el hombre es el creador de sus propias condiciones de existencia. El individuo se coloca, así, en el centro del escenario social.

Aunque la ley natural otorga derechos e impone obligaciones a cada uno de los individuos, su acatamiento es incierto sin la garantía de una soberanía política cuyo objeto es hacerla respetar. Ningún individuo puede ser juez y parte sin correr el riesgo de acabar siendo imparcial en la reclamación del resarcimiento de un daño o en la aplicación de un castigo. De tal manera que la creación de la sociedad política trata sólo de otorgar consistencia, realidad y certeza a las *relaciones jurídicas* dadas por la naturaleza. El contrato social no crea las relaciones de obligación y de derecho, sólo las materializa y las hace más presentes y más activas por la declaración y la aplicación que el poder político está autorizado a hacer de ellas. Por lo tanto, el poder político consiste en “el derecho de dictar leyes [...] necesarias para la *regulación* y preservación de la propiedad, y el derecho de emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes”¹¹⁸. Su propósito no es

¹¹⁶ Merquior, José Guilherme. *Op. cit.*, 1993. p. 37.

¹¹⁷ Hobbes, Thomas. *Op. cit.*, 2008. p. 3.

¹¹⁸ Locke, John. *Op. cit.*, 2004. §3. Las cursivas son mías.

otro que la protección de la propiedad de los súbditos. No obstante, éste solamente es legítimo y vinculante si emana del consentimiento expreso y voluntario otorgado por estos últimos: “aquello que origina y de hecho constituye cualquier sociedad política no es sino el consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría, para unirse e incorporarse a tal sociedad.”¹¹⁹ La fuente última de la autoridad gubernamental reside en los individuos, en tanto que poseen iguales derechos naturales y sólo voluntariamente pueden colocarse bajo la autoridad política de otro. La función principal de todo gobierno es, pues, el mantenimiento y protección de estos derechos naturales.

Si bien la necesidad de aprobación como base de la legitimidad aparece en la teoría política mucho antes de Locke¹²⁰, la originalidad de este autor consiste en darle jerarquía al consentimiento individual, devenido de las condiciones del estado natural.¹²¹ “El contractualismo de Locke señaló la apoteosis del derecho natural en el sentido individualista moderno.”¹²² Así, el poder político se comprende de un modo distinto e innovador, se le disocia del orden divino para colocarlo bajo la dependencia exclusiva de la razón humana. La teoría del contrato social es el instrumento de esta alteración.

También conduce, como hemos visto, a la instauración de un gobierno liberal. Tal desenlace se encuentra en Locke y también en Benjamin Constant, quien se niega a

¹¹⁹ *Ídem.* §99.

¹²⁰ *Cf.* Skinner, Quentin. *Op. cit.*, 2004. pp. 43-64.

¹²¹ Para describir las funciones del Estado, Locke recurre al poder fiduciario, más concretamente a la noción inglesa de *trust*, que quiere decir que el vínculo entre los súbditos y el poder público no es simplemente un mero contrato, sino una misión de confianza o un cargo que el pueblo confía a los que lo representan. Esta noción no está ausente en Hobbes, pero adquiere en Locke una nueva dimensión: el *trust* crea para los gobernantes una verdadera obligación jurídica y únicamente son delegados del pueblo, pudiendo ser destituidos si fallan a su misión. La noción de *trust* también designa el conjunto de las facultades de las que goza una persona jurídica sin sacar ventajas de ello y sin estar investida de un poder soberano, gracias a que la ley natural se sigue aplicando en la sociedad política, donde se halla reforzada por la sanción de las leyes positivas. *Cf.* Hobbes, Thomas. *Op. cit.*, 2008. Cap. XXX. Locke, John. *Op. cit.*, 2004. §240 y §135.

¹²² Merquior, José Guilherme. *Op. cit.*, 1993. p. 41.

inscribir la autoridad en la esfera de la trascendencia, apoyado en una reflexión doble.¹²³ La primera remite a la naturaleza misma de los hombres, que no son *criaturas* doblegadas por los poderes externos de un ser sobrenatural, sino seres provistos de derechos subjetivos, dotados del poder de actuar y de pensar por sí mismos para poder construir la sociedad por propia voluntad. Esta primera reflexión lleva a la segunda, un enfoque contrastado de los sistemas políticos con el que Constant, de stirpe protestante, concluye que los regímenes de derecho divino ultrajan la esencia misma del hombre y la soberanía popular la restaura. Como Tocqueville un poco más tarde, este filósofo francés señala que el efecto unificado del progreso económico y la deliberación intelectual ocasiona una sociedad más igualitaria y democrática. Pero tras la ruptura revolucionaria y como liberal que es, rechaza el despotismo democrático rousseauiano arguyendo que el *pueblo* no puede absorber sus componentes *individuales*. Cada cual debe, por lo tanto, determinar sus fines personales y sus relaciones económicas sin que nadie venga a indicarle lo que es justo y bueno. Que estos derechos subjetivos sean inalienables significa que el poder político únicamente garantizará la coexistencia pacífica de los individuos. Por otra parte, Constant admite que el voto es un derecho con el que justamente se expresa la potestad soberana de cada individuo sobre la sociedad. Sin embargo, circunscribe la participación política a rígidas restricciones: reserva el sufragio a quienes son respetuosos de los derechos y las libertades (es decir, a los propietarios), defiende el principio de la división y diseminación del espacio político y, con el fin de que *el poder contenga al poder*, sitúa la actividad de las instancias gubernamentales bajo la autoridad de una regla constitucional estable y precisa.

De esta manera, el constitucionalismo liberal desplaza completamente la autoridad del Medioevo, ya que el derecho positivo puede modificarse según la voluntad o la razón política de los ciudadanos: el poder del Estado se limita por medio de reglas que están fuera del alcance de los gobernantes. El constitucionalismo liberal, por lo tanto, es inseparable de la idea de *trust*, según la cual los individuos invisten a un gobierno en el que confían y lo controlan a fin de que sean respetados sus derechos.¹²⁴ Su especificidad procede del hecho

¹²³ Este es el argumento central de su libro *Principios de política*. Cf. Constant, Benjamin. *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos*. España: Aguilar, 1970.

¹²⁴ El constitucionalismo obedece al programa lockeano, pues “El pueblo [...] declaró los *límites de la prerrogativa* en algunos casos en los que consideró que esto era necesario” (Locke, John. *Op.*

de que la limitación del poder político se lleva a cabo por medio de leyes jurídicas que regulan la transmisión y el funcionamiento de los poderes públicos, protegen los derechos individuales contra los abusos potenciales del Estado, y garantizan la limitación del ejercicio del poder mediante su separación.

Tras la experiencia de *El Terror*, esta forma de constitucionalismo se enriquece con una nueva función: luchar contra la tiranía de la mayoría. El problema planteado por los frutos indeseables de la Revolución francesa, analizado solamente por los pensadores liberales, es cómo impedir el secuestro de la soberanía popular por aquéllos que la invocan.

Si la libertad entre los modernos estriba en “el disfrute pacífico de la independencia privada”, entonces uno de los fines de la constitución liberal, que es, a fin de cuentas, *un acto de desconfianza contra la autoridad*, es garantizar el disfrute de dicha libertad individual. Debe avalar, pues, la protección contra la arbitrariedad de los gobernantes, pero también tiene que percibir el peligro del apoliticismo, porque un riesgo de la libertad moderna es que, “absortos en el disfrute de nuestra independencia privada y en la prosecución de nuestros intereses particulares, renunciemos demasiado fácilmente a nuestro derecho de compartir el poder político.” Por lo tanto, otro objetivo básico es organizar la participación en la vida política.

La constitución liberal no hace sino declarar los derechos individuales, anteriores a la sociedad porque el hombre tiene derechos independientes de toda asociación.¹²⁵ Como único contenido posee el conjunto de “principios de libertad”, es decir, un conjunto de principios en los que figuran tanto la libertad de prensa como la responsabilidad de los ministros o la representación numerosa e independiente, que no forman una lista cerrada, pues ésta puede enriquecerse a medida que se desarrolle la sociedad.¹²⁶ En otras palabras,

cit., 2004. §162). Lo que significa un triunfo en cuanto al retroceso de la *prerrogativa* monárquica, es decir, del poder absoluto del rey. Por lo tanto, desde Locke, la oposición primordial en materia política se encuentra entre el poder *absoluto*, calificado como arbitrario, y el poder *limitado*, llamado constitucional.

¹²⁵ Cf. Sánchez-Mejía, María Luisa. “Introducción” en *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*. España: Alianza, 1992.

¹²⁶ Cf. Constant, Benjamin. *Op. cit.*, 1970. Cap. XVIII.

aunque no estén inscritos en una ley constitucional, ciertos principios no dejan de ser *constitucionales* y, al contrario, la constitución formal puede exhibir disposiciones puramente reglamentarias o administrativas que no son *constitucionales*.¹²⁷ Finalmente, la constitución además es un agregado de mecanismos destinados a asegurar estos principios.¹²⁸

La idea del estado de naturaleza gradualmente pasa a segundo plano y se desvanece totalmente con Adam Smith. En contraste, la doctrina que contrapone pasiones e intereses gana notabilidad, al considerar que estos dos elementos *infrarracionales* conducen a los hombres de forma más segura que la sola razón. Para Smith, “el interés claro y evidente de cada individuo” se convierte en “el poderosísimo principio” de un “entero sistema de libertad natural [que] se establece por propio acuerdo”.¹²⁹ Este sistema se orienta hacia el interés público, no por los gobernantes cuyas intervenciones suelen ser ineptas y mal intencionadas, sino por la fantasmagórica y providencial *mano invisible*. Cuando persiguen intereses privados, los individuos promueven el interés público sin tener necesidad de hacerlo, ya que sus esfuerzos para mejorar su situación son naturales y, por ende, fiables. En el uso que hace Smith, las pasiones suelen estar asociadas con los intereses, excepto cuando la “pasión por el placer inmediato” se contrapone al “deseo de mejorar nuestra condición”.¹³⁰ En el orden de las finalidades, los intereses sustituyen a las virtudes. “No contamos con la generosidad del carnicero, del cervecero o del panadero para nuestra cena –dice Smith, en un famoso fragmento de *La Riqueza de las Naciones*–, sino con el cuidado que tienen de su propio interés.”¹³¹

Para Kant, en contraste, la verdadera moralidad trasciende los intereses empíricos o materiales. Sólo entonces la moralidad es libre, así como la belleza da una libre satisfacción porque gusta sin involucrar el interés. Kant incluso expresa sus dudas respecto a la real

¹²⁷ Cf. Sánchez-Mejía, María Luisa. *Ibidem*.

¹²⁸ Cf. Constant, Benjamin. *Ibidem*.

¹²⁹ Smith, Adam. *Op. cit.*, 2000. II, 3 y IV, 9.

¹³⁰ *Ídem*. II, 3.

¹³¹ *Ídem*. I, 2.

sanidad del *interés de la razón* en tender hacia la compleción y la clausura.¹³² Evidentemente, el fenómeno del constitucionalismo y que los hombres sean libres e iguales en derechos son dos aspectos formulados de forma muy distinta por el liberalismo kantiano.

La postura política del filósofo de Königsberg, de acuerdo a Bernard Yack, se fundamenta básicamente en cuatro aserciones y supuestos: (1) todos los individuos comparten una identidad común como actores morales libres e iguales, (2) podemos descifrar esta identidad haciendo abstracción de las contingencias sociales y naturales que usualmente moldean nuestros juicios políticos y sociales, (3) las instituciones y principios políticos justos son aquellos que serían selectos a partir de esta identidad común, y (4) el razonamiento adecuado nos guiaría a aprobar ciertas prácticas liberales, especialmente esas que afirman y protegen los derechos políticos y civiles protegidos universalmente.

Al reconocerse los individuos mutuamente como actores morales libres e iguales, cuya capacidad de razonar es incondicionada, fundan la comunidad racional (el *reino de los fines*) y se desenvuelven tratándose los unos a los otros como fines en sí mismos, más que como meros medios para alcanzar otros.¹³³ Desde el punto de vista kantiano, cada miembro de la sociedad es libre en cuanto *hombre*, igual en cuanto *súbdito* e independiente en cuanto *ciudadano*. Respecto a la *libertad*, “es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal.”¹³⁴ Respecto a la *igualdad*, “cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro”.¹³⁵ Por último, respecto a la *independencia*, “un miembro de la comunidad [es] colegislador.” El primero de estos tres principios, que se adjudica a todos y cada uno de los miembros de la sociedad por el hecho de ser hombres

¹³² Kant, Immanuel. *Op. cit.*, 2006. B 825.

¹³³ Cf. Yack, Bernard. “The problem with Kantian Liberalism” en Beiner, Ronald & William James Booth (ed.). *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy*. EE.UU.: Yale University Press, 1993. pp. 225-228.

¹³⁴ Kant, Immanuel. *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, 1995. p. 27.

¹³⁵ *Ídem*. p. 28.

—actores morales libres e iguales—, es compatible con la ley universal del derecho, según la cual “una acción es *conforme a derecho* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal.”¹³⁶ Por lo tanto, cada actor moral puede ejercer su libre arbitrio, es decir, su capacidad de producir un objeto mediante cierta acción, sin que su interacción con los demás los afecte, gracias a la aplicación de reglas externas a las que no les concierne el contenido de los fines de cada individuo. Y dado que las posesiones deseables siempre están relacionadas con nuestro derecho privado adquirido (es decir, con cosas, contratos o derechos domésticos), que en última instancia es, por decirlo así, el modo en que expresamos nuestro derecho privado innato (nuestra libertad), a causa del postulado jurídico de la razón práctica o *ley permisiva*, entonces la materia y la forma de las leyes en el estado de naturaleza son iguales a las del estado civil.¹³⁷

Kant define al Estado como “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas” que se establecen *a priori* y, en consecuencia, son necesarias. Éste contiene la voluntad universalmente conjunta en el *poder soberano* (en la persona del legislador), el *poder ejecutivo* (en la persona del gobierno) y el *poder judicial* (en la persona del juez), y tiene a su cargo la ejecución de la ley y la administración de la justicia en un contexto donde existe tensión entre la voluntad general y los intereses particulares. Que este autor sea partidario de la teoría de los tres poderes se explica, en parte, porque cada uno de ellos corresponde a una proposición de un razonamiento práctico: a la mayor, que contiene la ley de una *voluntad*, a la menor, que contiene el *precepto* de conducta en consecuencia de la ley, y a la conclusión, que contiene la sentencia.¹³⁸

¹³⁶ Kant, Immanuel. “Introducción a la doctrina del derecho” en *Op. cit.*, 1994. §C, 231.

¹³⁷ La *ley permisiva* es amparada por el derecho, ya que éste presupone la posesión de objetos al establecer su propia *ley universal*. No obstante, del derecho mismo no es factible derivar analíticamente esta ley, sino que la propiedad es permitida por la razón práctica, debido a que ésta no la puede prohibir. Si examinamos la interacción entre la *ley permisiva* y la *ley universal del derecho* se concluye que, aunque los actores morales tengan la autorización de adueñarse de las cosas, los arbitrios y los estados de los otros, no pueden hacerlo de manera despótica ni agravante, sino que tienen que hacerlo respetando su libre arbitrio.

¹³⁸ Cf. *Ídem*. §45.

El principio de la voluntad universal, construido desde la idea *a priori* del derecho, consagra la idea de la libertad como único núcleo fundamentador de toda la actividad de la razón práctica y también de su construcción de los principios del derecho y de la idea de Estado. La idea de autonomía moral individual es independiente y previa a la doctrina del derecho público. Por ello, todo hombre, al ser agente de razón, es libre y, para el caso del derecho, la forma primordial en que ejerce su libertad es por medio de la adquisición de objetos externos. Mas esta apropiación no es arbitraria, sino que debe obedecer a la *ley universal del derecho* para evitar de ese modo conflictos y permitir la libertad de arbitrio de los otros. Por lo tanto, si el acaparamiento de propiedades acarrea conflictos y permite que unos cuantos miembros de la sociedad gocen de un exceso de libertades mientras que otros no cuentan siquiera con los medios básicos de subsistencia, el Estado no está llevando cabalmente sus funciones. En tal caso, solamente la *reforma*, que el mismo soberano (la voluntad unida del pueblo) puede consumir, es el mecanismo posible de adecuación de la *Constitución* al *contrato originario*. “El soberano puede quitar al gobernador su poder, deponerlo, reformar su administración, pero no *castigarlo* [...]. En fin, el que manda y el que gobierna no puede *juzgar*, sino solamente instituir jueces como magistrados.”¹³⁹ Se trata esencialmente de un problema de “lógica jurídica” y por eso es un contrasentido el derecho a la revolución.¹⁴⁰ Es por esto que las modificaciones que los gobiernos hagan a las leyes externas para bien del conjunto total de ciudadanos tienen que ser respetadas por todos y cada uno de ellos. En este sentido, Kant considera que:

Aquellos a quienes afecta la reforma no pueden quejarse de que se les arrebate su propiedad; porque el fundamento de su posesión hasta ahora residía sólo en la

¹³⁹ *Ídem.* §42 y §49.

¹⁴⁰ Se trata de un problema de “lógica jurídica” porque el derecho privado de todos los miembros en la condición civil *en realidad* no está incorporado de igual forma en el derecho público, y las leyes de ambas clases de derecho deben de prescribir justamente lo mismo. Por ejemplo, un individuo por la mera particularidad de ser mujer o de sostenerse de manera asalariada, no posee el mismo estatuto ante la *Constitución civil* que otro que tiene las cualidades de ser varón y poseer siete fábricas textiles. Por otro lado, según Kant, el derecho a la revolución es contradictorio por dos razones: en primer lugar, porque la legislación, cuyas funciones son evitar la violencia y regular la convivencia, no puede autorizar a ser depuesta bárbaramente. En segundo lugar, porque la moral misma, en defensa de nuestra libertad, conduce a la aparición del estado civil y no puede conducir a la dirección opuesta, es decir, al estado de naturaleza en el que este principio *a priori* pierde valor.

opinión del pueblo y valía mientras tal opinión perdurara. Pero tan pronto como ésta cambia, aun cuando sólo sea en el juicio de aquellos que, por su mérito, tienen el máximo derecho a dirigirlo, tendría que cesar la presunta propiedad como por una apelación del pueblo al Estado.¹⁴¹

Inicialmente, para el utilitarismo la existencia del Estado como instrumento político de convivencia se explica por la escasez y la necesidad del trabajo; su fin no debe ser otro que el incremento de la felicidad y éste únicamente se obtiene “asegurando a cada hombre la mayor cantidad posible del producto de su trabajo.” Por una idea nada nueva en la historia del pensamiento político moderno, se considera que es el deseo de seguridad es lo que conduce a los hombres a reunirse y confiar a una minoría el poder para protegerlos a todos. El inconveniente entonces se reduce a hallar los medios para impedir que los guardianes se vuelvan delincuentes. Tomando en cuenta que la aristocracia y la monarquía son inevitablemente opresivas y que la democracia, al modo clásico republicano, es insostenible en las sociedades modernas medianamente extensas, se falla a favor de la democracia representativa, que involucra la supremacía de la cámara electa sobre las demás instituciones.¹⁴²

John Stuart Mill, quien desarrolla los distintos aspectos socialmente innovadores de esta corriente de pensamiento (como el derecho al voto incluso para las mujeres, el derecho a la vida privada, el derecho a la educación, etc.) y que se plantea la cuestión de la felicidad, no tal como los individuos se la representan o la buscan, sino tal como puede comportar la mayor cantidad de satisfacción posible, encuentra inadecuada esta idea inicial del gobierno como mero agente para aumentar el placer y reducir el dolor. Su argumento, expuesto en *El utilitarismo*¹⁴³, es que esta idea implica una visión muy baja de la vida humana, además de que la distinción entre pactos justos e injustos no puede conocerse *a priori*, sino por experiencia, de tal suerte que es necesario introducir una distinción cualitativa entre los distintos placeres que pueden experimentarse. Mill concluye que la

¹⁴¹ Cf. *Ídem*. “Observación General” B, 325.

¹⁴² Cf. Colomer, Josep M. *Op. cit.*, 2002. pp. 90 y 91.

¹⁴³ Cf. Stuart Mill, John. *El utilitarismo*. (Tr. Esperanza Guisán). España: Alianza Editorial, 2007. 2º reimpresión. Cap. II.

felicidad no sólo requiere de una vida alejada del dolor, sino de la obtención de los placeres superiores o intelectuales, más allá de la inquietud por el dolor y el sacrificio.¹⁴⁴

Por lo tanto, el rol del gobierno es *educar* a sus ciudadanos de modo que busquen los placeres más elevados en lugar de los más bajos. Otra bondad de la educación adecuada del pueblo es que da como resultado las condiciones más favorables para el establecimiento y mantenimiento de los gobernantes, pues sólo así los ciudadanos son capaces de entender los propósitos que subyacen detrás de cada forma de gobierno. Su elección ideal será, entonces, el gobierno representativo, pues éste es el único que protege los derechos individuales y promueve el desarrollo moral e intelectual de la población.¹⁴⁵ Sin embargo, esto no quiere decir que los representantes del electorado sean en realidad los que gobiernan, pues las funciones del Estado son sumamente especializadas y se requiere de especialistas que el pueblo no es apto para seleccionar. Por ende, un parlamento de representantes sirve solamente como supervisor del gobierno de expertos en bien del interés general.¹⁴⁶ Mill llega a esta idea no sólo por consideraciones prácticas, sino por una creencia que comparte con Constant: que una democracia sin freno puede ser tan tiránica como la monarquía absoluta y establecer una sociedad mediocre e incompetente.¹⁴⁷ Mientras los anteriores utilitaristas supusieron que la sola extensión del sufragio era garantía para que los intereses de todos los ciudadanos quedaran defendidos, Stuart Mill conjetura las peores consecuencias.

¿Cómo solventar entonces que esta diferencia de *grado intelectual* no haga dudar a los representados sobre las intenciones reales de sus representantes? Dado que el “principio mismo del gobierno constitucional descansa sobre esta presunción de que los que poseen el

¹⁴⁴ El escalafón de Mill es comprensible, pues él cree en el progreso humano, es decir, en una sociedad que busca gradualmente los placeres superiores sobre los corporales. También cree en la libertad social, y una sociedad libre sólo puede ser civilizada si busca esta clase de placeres. Finalmente, cree que su búsqueda genera relaciones sociales de mayor calidad entre los individuos.

¹⁴⁵ Cf. Stuart Mill, John. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. España: Alianza Editorial, 2001. iii.

¹⁴⁶ Cf. *Ídem*. v.

¹⁴⁷ Cf. *Ídem*. vii.

poder político abusan de él en provecho propio”¹⁴⁸ no se trata de una cuestión de legislación constitucional, sino de “moralidad constitucional”. Mill no puede condenar la exigencia de honradez y de libertad que se abre paso en el elector, pero tampoco desea que la *superioridad personal* del elegido sea desconocida y descartada. La respuesta es que “no cabe esperar que se establezca una regla positiva de deber para el elector”¹⁴⁹. Solamente las circunstancias y la educación consiguen que el elector acepte buscar no a alguien que sea idéntico o próximo a él, en sentido afectivo, sociológico o moral, sino a alguien que se afirme plenamente en su alteridad y su independencia.

I.II. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIÓN

Proponer un conjunto de rasgos constitutivos de esta corriente de pensamiento no significa del todo que los diversos tipos de liberalismo pueden subsumirse a una definición cerrada, definitiva y acaso demasiado limitada. Más bien, la intención de este primer apartado ha consistido en afirmar, a través de las perspectivas de algunas de las figuras más relevantes del liberalismo clásico, que es factible encontrar en las distintas escuelas “ciertas continuidades, ciertos hilos comunes”.

Los filósofos liberales clásicos se apropian de los ideales políticos de dignidad y de libertad individual como pilares fundamentales de su pensamiento, asumiendo como idea central que aquello que nos distingue de otros seres en la naturaleza es nuestra capacidad de elegir por encima de nuestras necesidades biológicas y que para poder hacerlo precisamos ser libres, ya que toda elección implica forzosamente diferentes opciones a nuestra disposición, además de que la libertad de hacerlo garantiza nuestra autonomía moral, dado que las decisiones siempre son de carácter individual. Creen que el hombre necesita su libertad para desarrollar con plenitud sus capacidades y aspirar en última instancia a la felicidad. Así, la «libertad negativa», es decir, el área con un límite “cambiante pero

¹⁴⁸ *Ídem.* p. 254.

¹⁴⁹ *Ídem.* p. 260.

siempre reconocible”¹⁵⁰, como dijera Berlin, dentro de la que cada uno de nosotros podemos actuar sin la restricción de los demás, se transforma en el *valor fundamental e innegociable* del liberalismo clásico que se ve amenazado por todas las formas de intervención estatal que sustituyen con valoraciones colectivas la libertad de elección de los individuos y que, por ende, el derecho tiene la obligación de proteger porque a través de él se preserva la dignidad y la autonomía de cada persona. Por lo tanto, podemos pensar al consentimiento voluntario, el gobierno dividido y limitado o la igualdad ante la ley no sólo como meros mecanismos que protegen y vigorizan la libertad negativa de cada individuo, sino como formas concretas de su manifestación. Justamente, la primacía de la libertad negativa es el motivo por el cual el pensamiento liberal involucra una cosmovisión que rechaza lo absoluto y no impone valores, reconociendo que decisiones como la preferencia sexual, el divorcio, la unión libre, la religión, el aborto e incluso la eutanasia forman parte de la esfera privada, y que la conducta es relativa y responde a los impulsos de la conciencia individual.

No obstante, si bien para el liberalismo clásico existen muchas formas de demostrar nuestra capacidad de elegir, la más primordial de todas es la exteriorización de nuestra libertad, esto es, su manifestación como *propiedad privada* entendida ésta tanto en sentido estricto como en sentido amplio, es decir, entendida como *una parte del mundo de la que el individuo tiene el derecho de adueñarse* y que es reconocida como ajena por el resto de los integrantes de la sociedad por medio del contrato, que es tal vez la gran institución liberal porque preserva al menos formalmente la libertad de las partes, y entendida como *el conjunto de derechos que cada individuo posee, que posibilitan y amparan de manera efectiva las actividades que ejerce libremente*. Para el liberalismo clásico, entonces, la libertad y la propiedad privada están íntimamente ligadas y por eso el único sistema social consistente con la libertad individual es aquel que está fundado en el libre mercado. Como lo muestra una lectura detenida de la sección I.I.II de esta tesis, en general, dos argumentos son formulados para defender esta postura: 1) que la libertad y la propiedad individuales son de algún modo la misma cosa y 2) que la propiedad privada es el único medio efectivo para el

¹⁵⁰ Berlin, Isaiah. “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro ensayos sobre la libertad*. España: Alianza Editorial, 1988. p. 196.

resguardo de la libertad. La idea que se halla detrás de esta argumentación es que la dispersión de poder resultante de una economía de libre mercado con base en la propiedad privada, auxiliada por la existencia de igualdad ante la ley y un gobierno representativo, dividido y limitado en funciones, impide que la libertad de los individuos sea atacada por el Estado.¹⁵¹

La política moderna, entonces, nace de la emancipación gradual de la sociedad respecto de las autoridades absolutistas, lo cual conduce al fortalecimiento del Estado liberal y a una nueva conciencia de lo que pronto se llega a llamar “derechos individuales”. La fuerza del pensamiento liberal radica en que expresa conscientemente las nuevas aspiraciones que acompañan a estas transformaciones políticas, al desterrar todo cuanto en el Estado moderno podría limitar la libertad de los hombres. Lo que caracteriza al liberalismo es que entiende la distinción entre el Estado y la sociedad como insuperable y que rechaza a la vez tanto el *estatismo*, o la idea de una dominación completa del Estado sobre la sociedad, como el *anarquismo*, o la idea de una absorción de la organización política dentro de la sociedad. A pesar de las inflexiones que experimenta, hay una unidad profunda del pensamiento liberal clásico, como pone de manifiesto el análisis de sus temas principales. Sus figuras más representativas tienen el mérito de haber creado lo que se puede llamar el idioma político de la modernidad, aunque es importante señalar que su postura muy pronto es objeto de críticas a veces bastante ásperas. No es aceptable dejar de lado que el pensamiento liberal clásico defiende una democracia censitaria en la que pueden prevalecer grandes desigualdades materiales y sólo pueden participar en la vida política quienes no estén obligados a vender su trabajo en calidad de subordinado de otros: los *propietarios*, en palabras de Locke, los *ciudadanos activos*, según Kant, o quienes tienen una educación que los vuelve *expertos* o *especialistas* en distintos ámbitos, de acuerdo a Stuart Mill.

¹⁵¹ El liberalismo extrae consecuencias radicales de la idea contractualista del Estado: si los propios hombres crean el Estado para proteger su seguridad o garantizar sus derechos, éste no tiene que poseer el poder de amenazarlos o de poner en riesgo su libertad, y la soberanía debe estar limitada por los derechos individuales. Las instituciones, por lo tanto, tienen que ser representativas y favorecer el imperio del derecho o la ley, de ahí la valoración del poder legislativo, y tienen que estar organizadas de tal manera que ninguna de ellas pueda arrogarse una autoridad absoluta, de ahí la idea de los *checks and balances*, los frenos y los contrapesos.

Entre los siglos XVI y XVIII se da por sentado que *todos los hombres son iguales* y se da el tránsito de una sociedad estratificada hacia una más igualitaria, al menos formalmente, identificando la libertad de los individuos con su independencia, autonomía y suficiencia, y reclamando sólo la defensa de los intereses privados enfrentados al Estado. Los ciudadanos son libres e iguales, particularmente en cuanto a sus derechos de carácter negativo: la igualdad ante la ley que comparten implica la prohibición total a la autoridad estatal de interferir en su vida privada; la seguridad jurídica se traduce en la garantía de no ser sujetos de acciones discrecionales o arbitrarias. No obstante, esta forma de igualdad deja a una gran parte de la población a expensas, no ya del autoritarismo del monarca, sino de los poderes e intereses privados.

El socialismo, por lo tanto, no aparece casualmente a principios del siglo XIX, sino que tiene como origen inmediato la revolución industrial y la miseria que la acompaña: su proyecto consiste en impedir que el ser humano sea víctima de los progresos del maquinismo, cuestionando el auge del pauperismo, del desempleo y de la superproducción que la organización capitalista parece traer necesariamente consigo. Con el pensamiento socialista, inicia la lucha política por la defensa de la igualdad material a través de una reorganización de la sociedad sobre bases colectivistas.¹⁵² Lo que el socialismo critica, finalmente, es el carácter ideológico del pensamiento liberal por defender que la sola consignación de los derechos individuales en la ley positiva agota los significados de la igualdad y la libertad. Para los pensadores socialistas, los derechos civiles de la democracia capitalista no aportan más que satisfacciones ilusorias, no aseguran más que libertades formales y son ficciones jurídicas destinadas a enmascarar la dominación de una clase por otra. Por lo demás, tales derechos derivan de una concepción mezquina de la libertad, según la cual el otro siempre es un obstáculo y nunca una ayuda para mis propósitos, y ser libre se reduce a actuar “a nuestro antojo”, sin preocuparnos por los otros, para disponer de los bienes propios según nuestro propio interés. La igualdad, por su parte, se reduce a la igual libertad de emprender, de comprar y de vender, y la seguridad designa el recurso a la fuerza pública para garantizar un orden social fundado en el egoísmo.

¹⁵² Esta nueva idea de igualdad es concebida como no explotación entre individuos particulares, no sólo ya en relación con el Estado.

De esta manera, surge una tensión entre la idea liberal de la primacía de los derechos negativos y la idea socialista de asegurar las condiciones materiales para ejercer de forma eficaz tales derechos por parte de todos los ciudadanos. Sustituyendo el orden social fundado en el libre juego y los azares del mercado por una organización de medios concertados y una dirección reflexiva de las operaciones económicas, el socialismo pretende ser la promesa de una conciliación entre dos exigencias: la autonomía individual y la unidad social. Sin embargo, en ambas corrientes la idea de la libertad connota la idea de *emancipación* (no estar bajo la tutela o dirección de otros), que desde el clásico ensayo de Kant acerca de la Ilustración es uno de los ideales políticos de la modernidad. La libertad es, por ende, en palabras de Arendt, sinónimo de “poder hacer”, de “actuar en el mundo” de modo concreto. Además, si bien se puede criticar al socialismo porque viola los derechos de las personas al proscribir los “actos capitalistas entre adultos anuentes”, como dijera Nozick, o al capitalismo del *laissez-faire* porque viola los derechos de las personas a la mínima subsistencia, es cierto que, tanto para los pensadores liberales como los socialistas, la cuestión de fondo es la capacidad que tiene cada individuo de ser y hacer lo que sea de su interés, y la desigualdad en esa capacidad es un desvalor porque conlleva daños evitables a quien se halla en desventaja.

II. EL NUEVO LIBERALISMO Y LOS «NEOLIBERALISMOS»

“Quizá no exista ninguna prohibición acerca de la cantidad de comida que puede comprar un hombre, pero si no tiene recursos materiales, esa ‘liberación’ le resulta inútil, y decirle que es libre de comprar cuanta comida quiera es burlarse de su indigencia.”

Isaiah Berlin

La preocupación central del liberalismo clásico es restringir al Estado de modo que sea sólo un garante de los derechos individuales, los cuales tienen que ser dejados a su libre ejercicio. La libertad negativa halla sus límites únicamente cuando lesiona las esferas de libertad de los demás. La misión del Estado, entonces, no es otra más que evitar que ese equilibrio de libertades y derechos se rompa. En ese sentido, el liberalismo clásico se opone al Estado absoluto que tiende por su propia naturaleza a incidir en los derechos individuales de sus súbditos.

La democracia sirve como complemento para que se establezca el Estado liberal y para que la sociedad mercantil, regida por el libre mercado, tenga un funcionamiento adecuado, pues el modelo parlamentario representativo es la forma de gobierno que mejor cumple el requerimiento de respetar los derechos fundamentales por parte de quienes detentan el poder. Por eso, a los ojos de Constant o Stuart Mill, la democracia aparece como el sistema de gobierno que se opone a toda forma de despotismo, al consagrarse y respetarse los valores liberales.¹⁵³ Sin embargo, lo que el pensamiento liberal detenta como democracia a finales del siglo XIX es una idea realmente limitada si se le confronta con los valores que ésta implica a finales del siglo XX, ya que se restringe a aquellos ciudadanos concebidos con capacidad de tener conciencia y responsabilidad política, es decir, los varones mayores de edad que son propietarios o bien alcanzan una determinada renta.

¹⁵³ Cf. Bobbio, Norberto & Nicola Matteuci. *Op. cit.*, 1988. p. 499.

El respeto de los derechos individuales que es asumido como el fundamento básico del Estado, tanto por el pensamiento liberal como por el ideal democrático, encuentra su cima cuando se establece en el mundo occidental el Estado liberal democrático. Es justamente en este periodo cuando la instauración del sufragio universal y la ciudadanía activa tienen que atravesar una sucesión de impedimentos: primero, la diferencia entre clases sociales, luego la edad y, finalmente, el sexo. A la participación de un mayor número de individuos en la vida política de los Estados modernos, sin embargo, le siguen acontecimientos importantes, como la Gran Depresión de 1929 que constriñe a los liberales a reformular el papel que el Estado tiene que jugar económica y socialmente. De este replanteo emana la idea del *Estado benefactor* como remedio para los graves vuelcos que sufre la sociedad occidental, que trata de simbolizar la socialización de los beneficios generados por el modo de producción capitalista. Las rebeliones obreras provocadas por las desigualdades y las injusticias del capitalismo del *laissez-faire* ponen al mismo sistema liberal a un paso de la catástrofe, ya que, pese al avance que significa la apertura del sufragio electoral, las condiciones de vida de los sectores más desprotegidos hacen insostenibles las condiciones sociales que hasta entonces prevalecen. De esta manera, en la primera mitad del siglo XX, dos rasgos constitutivos de la tradición liberal terminan confrontados: el libre mercado, que demanda la no intervención estatal en los procesos económicos, y el principio de la igualdad, que requiere de la mediación del Estado para resolver los conflictos entre los distintos actores sociales, con tal de permitir que todos los ciudadanos puedan ejercer sus derechos reconocidos formalmente.

Por otro lado, aunque en esta época el Estado liberal democrático experimenta exitosamente las políticas welfaristas, también la ideología fascista, fundada en principios nacionalistas, echa raíces en algunas regiones de Europa y descalifica tanto al modelo democrático de gobierno como a la variante del Estado benefactor adoptada por los países seguidores del keynesianismo. No obstante, los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial son de un importante auge económico y de un constante crecimiento. Bajo el Estado benefactor las economías de los países capitalistas crecen en una pujante espiral de bonanza y la destrucción que la guerra deja a las plantas productivas de los países europeos es amortizada y revertida con el Plan Marshall. Durante las tres décadas siguientes, en consecuencia, todas las naciones occidentales adoptan el modelo democrático del Estado

benefactor y es cuando goza de mayor apogeo. Pero en los setenta, el final del boom económico de la postguerra trae consigo una dura crítica al régimen social y a los avances democráticos que implica el modelo del Estado benefactor, que lo vuelve responsable de las crisis políticas y económicas en las que se ven inmersas las naciones capitalistas.

Aunque el liberalismo libertario achaca varios elementos perjudiciales a las políticas asistenciales¹⁵⁴, su crítica central está encauzada por el principio del Estado mínimo, que presupone que la función estatal debe estar restringida al grado de mantener entre sus atribuciones solamente aquellas indispensables para conducir, de manera general, a la sociedad. De este modo, un gran número de servicios y otras actividades que realiza el Estado deben relegarse a los particulares, presuponiendo que la administración privada es mucho más eficiente y evita que el gobierno se distraiga de sus actividades verdaderamente primordiales.

Como lo muestra la historia reciente, el punto de vista de los filósofos liberales contemporáneos no puede ser tratado como si formara una teoría política monolítica. Un examen de sus obras demuestra que la discusión acerca del papel que juegan la propiedad privada y el orden mercantil es acaso la causa más importante de la bifurcación interna en la tradición liberal entre aquellos que defienden una visión supuestamente ortodoxa de la escuela clásica y quienes proponen una visión “nueva” o “revisionista”. Estos últimos plantean un liberalismo igualitario, preocupado por la justicia social, y cuestionan con cautela la conexión íntima entre la libertad personal y una sociedad mercantil fundada en la propiedad privada. Los primeros, por su parte, defienden un liberalismo libertario e intentan reafirmar la vigencia de la libertad negativa, los derechos civiles y el derecho natural del individuo sobre sí mismo, para respaldar la eficiencia del libre mercado y la mínima o nula intervención estatal en cualquier aspecto de la vida.

¹⁵⁴ Como la deslegitimación de la autoridad y la desconfianza en el liderazgo de los gobernantes, la sobrecarga de las estructuras estatales, la intensificación de la competencia política en la cual se funda todo sistema democrático, al grado de provocar la fractura de los partidos políticos y el surgimiento de un pluripartidismo excesivo, o el parroquialismo que generan las tendencias democráticas del Estado benefactor.

Son tres los objetivos de esta segunda parte de la tesis: considerar las características distintivas del nuevo liberalismo que no aparecen en la versión clásica, revisar la pertinencia del término «neoliberalismo» y ver si es viable confrontar al nuevo liberalismo con dicho término. Para lograrlo, he decidido separarla en cuatro capítulos. El primero de ellos trata sobre el interés por la justicia social que acogen algunos filósofos liberales, como Berlin, Darhendorf o Rawls. El segundo trata sobre la reacción de algunos liberales libertarios, como von Hayek o Nozick, a esta nueva característica que pretende adoptar el nuevo liberalismo. En el tercer capítulo se examinan algunos inconvenientes que tiene el término «neoliberalismo» y, finalmente, en el cuarto hago una síntesis del contenido de este apartado y formulo mi conclusión al respecto.

II. I. LA JUSTICIA SOCIAL ES ACOGIDA POR EL LIBERALISMO

Según algunos autores¹⁵⁵, la preocupación liberal por la justicia social surge debido a tres factores principales. El primer factor es que, entre los siglos XIX y XX, la habilidad del libre mercado para sostener un “equilibrio próspero” comienza a ser cuestionada, llegando incluso a juzgarse como inestable, inadecuado y atollado en una situación que incrementa el desempleo y perturba a la sociedad libre. El segundo consiste en que, con esta pérdida de fe en el mercado, los liberales reubican su confianza en el gobierno como un medio óptimo para supervisar la vida económica:

Durante el medio siglo que va desde 1879 a 1929 las sociedades occidentales se convirtieron en unidades con un tejido social denso, sometidas a tensiones ocultas con poder y capacidad para dislocarlo todo. El origen más inmediato de esta situación era que se veía puesta en entredicho la autorregulación de la economía de mercado. En la medida en que la sociedad estaba conformada de modo que se

¹⁵⁵ Cf. Beveridge, William H. *Pleno empleo en una sociedad libre*. (Tr. Pilar López Máñez). España: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Centro de Publicaciones, 1989. Keynes, John Maynard. *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*. México: FCE, 1992. Dewey, John. *La experiencia y la naturaleza*. (Tr. José Gaos). México: FCE, 1948.

adaptase al mecanismo del mercado, las imperfecciones en el funcionamiento de este último creaban y acumulaban tensiones en el cuerpo social.¹⁵⁶

El último factor, que podemos rastrear desde la obra de Stuart Mill, es que aparece una convicción paulatina de que los derechos de propiedad generan una desigualdad injusta de poder que acarrea de forma irrevocable una gran diferencia de libertad entre los trabajadores y los patrones.¹⁵⁷ No obstante, podemos agregar un cuarto factor: la Guerra Fría, que sirve como acicate para buscar una alternativa teórica al socialismo, interesada no tanto en la igualdad, como en la equidad social.¹⁵⁸

Para algunos liberales, en las sociedades industriales avanzadas que han superado la necesidad tecnológica de la escasez material, es plausible sostener que la justicia social requiere de cierta equidad en las bases sociales del autorrespeto y de la prohibición de cualquier modo de organización que avale que algunos individuos o clases tengan la capacidad de atender y satisfacer sus propias necesidades y valores a expensas de la denigración de los demás. Por eso creen que la naturaleza del autorrespeto y el modo en que se trata de un deber que tiene que definirse, constituirse y distribuirse a través de los medios competentes son dos problemas centrales para cualquier teoría sobre la justicia social.

La justicia social como rasgo novedoso de la tradición liberal ya es rastreable en las obras de Isaiah Berlin o Ralf Dahrendorf de manera rudimentaria, y en los textos del filósofo oriundo de Baltimore, John Rawls, de una forma más refinada e influyente en la teoría política.

¹⁵⁶ Polanyi, Karl. *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. (Tr. Fernando Álvarez-Uría). Argentina: Quipu Editorial, 2007. p. 323.

¹⁵⁷ Stuart Mill constantemente hace énfasis en que es una cuestión abierta si la libertad individual es capaz o no de desarrollarse sin la propiedad privada.

¹⁵⁸ Agradezco a la doctora Faviola Rivera Castro por esta observación.

II.I.I. ISAIAH BERLIN Y RALF DAHRENDORF

En el texto que dedica a Stuart Mill en su libro *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Isaiah Berlin considera que las sociedades actuales han suplantado con el mero interés en el desarrollo económico al interés por el desarrollo humano –lo cual ha traído desorden, injusticia y pérdida de valores–, y se pregunta cómo es posible solventar las discrepancias respecto a lo que es justo y moral, si las libertades que permite el Estado democrático moderno son tan variadas en su interpretación.

En su opinión, el filósofo utilitarista advierte que la diversidad y los conflictos son necesarios porque a la larga tales circunstancias dan riqueza a la vida de cada individuo y a la misma sociedad. Así, nuestras ásperas condiciones de convivencia, nuestras pasiones y la incongruencia entre nuestros actos y pensamientos, si bien son complicados, adquieren una connotación positiva. Dicho enfoque, como veremos, es compartido de alguna manera por la veta pluralista de este pensador que está ligada a su idea de justicia social.

Berlin cree que la filosofía, como cualquier rama del conocimiento humano, puede iluminar las incoherencias en las que caemos rutinariamente, pero es incapaz de resolverlas. La implicación es que cualquier autoridad prescriptiva no puede ser aceptada de modo absoluto. En todo caso, la meta del conocimiento, que es y será siempre la misma, consiste en “asistirnos para tratar de entendernos a nosotros mismos y así poder operar [...] en la oscuridad.”¹⁵⁹ En este sentido, el liberalismo de Berlin posee tintes románticos y se aleja de cualquier concepción de una elección racional de la que puedan derivarse supuestamente ciertos principios liberales, como sucede con Rawls, por ejemplo. El valor de la libertad, para él, procede más bien de los límites de tal clase de elección y de una concepción *pluralista* del hombre. Por eso, considera que un liberalismo basado en la autonomía racional eleva sólo un ideal de vida que es controversial y cuestionable.¹⁶⁰ Puede decirse

¹⁵⁹ Berlin, Isaiah. “El propósito de la filosofía” en *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. México: FCE, 1984. p. 22.

¹⁶⁰ Para este autor, los estilos de vida monásticos, militares o artísticos, aunque lejos de ser autónomos, también son valiosos, si es que son libremente elegidos. Los derechos individuales del liberalismo, por lo tanto, no apoyan tanto la autonomía racional como la posibilidad de hacernos a nosotros mismos, aunque al final no seamos estrictamente agentes autónomos. De modo que el individuo suele estar compelido a optar por valores o deseos opuestos, como señala Berlin en su ensayo “Libres de toda esperanza y de todo miedo”, y el ideal de autonomía racional incluso puede

que la justificación de Berlin para defender una sociedad liberal es que, a través de la libre elección, permite una variedad más grande de formas de estilos de vida.

Que Berlin asuma una postura semejante se explica porque está en contra tanto del compatibilismo, el cual sugiere que la coexistencia entre el libre albedrío y el determinismo es factible, como del determinismo en sí mismo, pues si fuésemos los eslabones de una cadena natural de causas, entonces nuestros propios deseos de corregir nuestro carácter o de apegarnos a ciertos estilos de vida serían causalmente necesarios y habría que abandonar una vasta complejidad de prácticas y sentimientos que constituyen los elementos básicos de la concepción ordinaria que tenemos de nosotros mismos, y de la vida política y moral como las conocemos.¹⁶¹

Si bien de este repudio realmente nada se sigue de manera prescriptiva en su obra, existe sin embargo una coherencia entre su oposición ante el determinismo del ser humano y su exégesis de la vida moral y política. El *locus* de esta coherencia se encuentra en la centralidad que Berlin concede a la actividad de elegir en la constitución de la naturaleza humana. La capacidad de elección que adscribe al hombre es tan abierta, creativa y original, que de ningún modo puede verse comprometida por el determinismo.¹⁶² Esta antropología filosófica mínima reafirma la concepción que tiene Berlin respecto a la libertad, según la cual incluso la *libertad negativa* presupone la capacidad no impedida por los otros de elegir entre diferentes opciones o alternativas, y no simplemente la búsqueda sin trabas de nuestros propios deseos. Por lo tanto, goza de una raíz común con la *libertad positiva*, es decir, la habilidad o poder de actuar: la libertad de autodomínio, de control sobre la vida propia. Berlin es enfático en que “ambas son perfectamente válidas” y que “la libertad positiva [...] es esencial para una vida decente”.¹⁶³

limitar que elija las aptitudes y capacidades que mejor se adaptan al estilo de vida que realmente desea.

¹⁶¹ Cf. Berlin, Isaiah. “La inevitabilidad histórica” en *Op. cit.*, 1988. pp. 133-138.

¹⁶² No se trata, pues, de una naturaleza humana como es descrita por Hobbes, Locke o Rousseau, donde un repertorio constante de pasiones y necesidades inalteradas son percibidas más allá de la miscelánea de diversidad cultural. Para este filósofo, el basamento de la naturaleza humana es simplemente nuestra capacidad de elección.

¹⁶³ Berlin, Isaiah. *Op. cit.*, 1988. p. 202.

Muchos liberales, como Kant o Stuart Mill, sostienen concepciones positivas de la libertad como autonomía. Que la concepción kantiana de la libertad individual se vincula con la autonomía racional es algo reconocido por el mismo Berlin¹⁶⁴, y el hecho de que Stuart Mill tenga una concepción análoga se prueba con el hecho de que el tema de *Sobre la libertad* no es la contención de la libertad negativa por medio de la coerción legal, sino el freno de la autonomía individual por medio de la *coerción moral* de una opinión pública invasiva. La conexión entre ambos tipos de libertades y el liberalismo, según Berlin, se establece por el valor de la libertad negativa, no como un medio de autosatisfacción al estilo del utilitarismo de Bentham, sino como una condición para el autorrespeto a través de la elección de alternativas que están a nuestro alcance. Para Berlin, pues, no sólo es importante desear un estilo de vida por medio de la libertad negativa, sino tener los recursos para lograrla, gracias a la libertad positiva. Cierta grado de justicia social es deseable. Aunque, desde luego, admite que la libertad negativa es más atractiva para las inquietudes liberales, ya que es más consistente con la rivalidad existente en las sociedades modernas entre la inmensa diversidad de propósitos y bienes. Quizá por eso declara: “Yo estoy dispuesto a sacrificar parte de mi libertad, o toda ella, para evitar que brille la desigualdad o que se extienda la miseria. Puedo hacer eso de buena gana y libremente, pero téngase en cuenta que al hacerlo es libertad lo que estoy cediendo, en aras de la justicia, la igualdad o el amor de mis semejantes.”¹⁶⁵

En suma, el proyecto intelectual que encarna la postura liberal de Isaiah Berlin intenta reconciliar la Ilustración con el Romanticismo, y en su propósito de fusionar puntos de vista contrapuestos y en percibir a la promoción de la disparidad de estilos de vida como algo valioso por sí mismo se asemeja a John Stuart Mill, cuya filosofía absorbe y trata de armonizar al empirismo inglés, el utilitarismo clásico y las influencias románticas del idealismo alemán.

Por otro lado, Ralf Dahrendorf, que es célebre por su teoría del conflicto social y se percibe a sí mismo como parte del “conjunto de aquellos que mantienen que los mayores

¹⁶⁴ *Ídem.* p. 221.

¹⁶⁵ Berlin, Isaiah. *Op. cit.*, 1988. p. 197.

peligros para la democracia provienen de la derecha y no de la izquierda”¹⁶⁶, considera que se deben ofrecer medidas eficientes para el bienestar de la *subclase de los excluidos*, como llama a los miembros menos aventajados de la sociedad. Por lo tanto, en comparación a la postura de Berlin, la suya mantiene más paralelismos con la de Rawls.

Este filósofo germano-británico piensa que “el elemento de continuidad en el liberalismo es [...] la defensa de los derechos individuales en el marco del Estado de derecho, suceda lo que suceda”¹⁶⁷ y –en oposición a los liberales libertarios– sostiene que si se examina la historia del pensamiento liberal, el liberalismo ha sido sobre todo un liberalismo estatista. El inconveniente es que, aunque los liberales partieron en el siglo XIX como una fuerza progresiva y defensora de la universalización de los derechos civiles, a comienzos del siglo pasado comenzaron a representar cada vez más a los empresarios, en lugar de representar a la multitud de los trabajadores subordinados, como los obreros y los asalariados.¹⁶⁸ De tal suerte que el Estado liberal realmente tiene la obligación de mejorar las condiciones de desarrollo de todos los individuos mediante el cambio social, pero dentro de una serie de elementos que se reducen a dos derechos fundamentales: “Libertad con respecto a las detenciones arbitrarias sin proceso, libertad con respecto a las violaciones que el Estado puede realizar en los derechos humanos, más allá de los límites [...] del contrato social que legitima al Estado.”¹⁶⁹ Por eso cualquier filosofía que se considere liberal tiene que estar a favor del progreso, si éste se entiende como la tarea constante de combatir las restricciones inadmisibles de los derechos individuales por parte del poder, ya que, cuando estos derechos se limitan, no es posible conquistar las *chances* de vida de los hombres. En pocas palabras, el liberalismo debe buscar el incremento de estas *chances* de vida, y la libertad es una condición para enriquecerlas y para hacer que el mayor número de individuos pueda gozar de ellas.

¹⁶⁶ Dahrendorf, Ralf. *El nuevo liberalismo*. (Tr. José M. Tortosa). México: Tecnos, 1993. p. 12.

¹⁶⁷ *Ídem*. p. 21.

¹⁶⁸ *Ídem*. p. 17.

¹⁶⁹ *Ídem*. p. 38.

Por *chances* de vida, Dahrendorf entiende la combinación exitosa de dos elementos: a) la posibilidad de que los individuos tengan abierta ante sí una vasta gama de elecciones, gracias a un conjunto de condiciones sociales que garanticen poder ejercitar este derecho, y b) los lazos que permiten a los individuos dar un sentido concreto a sus elecciones, por lo que la sociedad no puede estar totalmente desarticulada o disuelta en individuos aislados. “Por ello, no bastan los derechos constitucionalmente garantizados si no van acompañados por una política social que haga activo al liberalismo.”¹⁷⁰ Es relevante para la tradición liberal, entonces, cuestionar el rol del libre mercado y la propiedad privada.

Según Dahrendorf, el libre mercado presupone que en cada campo hay un gran número de sujetos con la misma *chance* que, a través de la ‘mano invisible’, producen los mejores resultados en términos de bienestar económico para el mayor número de personas, pero esto es falso. En realidad, “el mercado existe para los fuertes y no para los débiles”¹⁷¹, y en la mayoría de los sectores productivos no existe un número grande de sujetos económicos, sino un número reducido, dado que la misma lógica del mercado da lugar a una enorme concentración en los mayores sectores industriales. Tampoco existe un sistema de información del todo transparente, en el sentido de que el sistema está influido, en gran medida, por los intereses organizados, la publicidad o la manipulación de las noticias. No hay, por ende, una ‘mano invisible’ del mercado: hay manos muy visibles y podemos ver sus efectos. En consecuencia, ni la posición socialista ni la posición liberal libertaria tienen un sentido completo: la primera porque parte del principio equivocado de que cualquiera es capaz de determinar los deseos y las voluntades de la gente, y la segunda, la de una economía completamente libre, porque no existe en los hechos.

Por eso, la verdadera pregunta a hacerse es la siguiente: cómo sería posible obtener, en el interés de todos, el máximo de descentralización y de autonomía productiva, dada la estructura efectiva de la economía, y dada también la necesidad de preservar

¹⁷⁰ *Ídem.* p. 39.

¹⁷¹ *Ídem.* p. 64.

a quien no puede defenderse por sí mismo del caer por debajo del nivel de una existencia civilizada.¹⁷²

Me parece que la respuesta que ofrece Dahrendorf posee una similitud inquietante con la teoría de la justicia de Rawls. Los problemas son “asegurar la máxima igualdad posible de los puntos de partida, garantizar una verdadera igualdad de chances, impedir que una generación transfiera a la sucesiva los propios privilegios”¹⁷³ y “entender cuáles son las potencialidades no expresadas de la sociedad [...] que se refieren a lo que podemos definir como la construcción social de la vida humana [...], se refieren a las *chances* de vida de cada individuo.”¹⁷⁴ Las estrategias propuestas por este autor para solucionarlos son dos y están, pienso yo, muy cerca de los principios de justicia formulados por el filósofo de Baltimore. Éstas son: a) que se debe garantizar la máxima extensión de los derechos individuales y de las posibilidades concretas de realización personal¹⁷⁵ y b) que “el status económico, social y político de cada uno sea el más alto posible. Debe ser lo más alto posible [...] el nivel de vida, la medida del goce de los derechos civiles. Pero [...] por encima de este *standard* [...] no se deben limitar las posibilidades de diferenciarse. Por encima de este nivel, las diferencias deben ser admisibles.”¹⁷⁶

Aunque la expansión económica ha sido el tema dominante del mundo avanzado por lo menos durante los últimos doscientos años, tras siglos de desarrollo económico entendido como expansión y crecimiento, hemos llegado al punto en que éste crea más problemas de los que resuelve. Por eso, para Dahrendorf, “la cuestión más importante [...] del pensamiento liberal es comenzar a reflexionar en términos nuevos sobre el modo en que la vida humana se estructura en la sociedad. [...] Y esto implica grandes cambios en la

¹⁷² *Ídem.* p. 45.

¹⁷³ *Ídem.* p. 49.

¹⁷⁴ *Ídem.* p. 52.

¹⁷⁵ *Ídem.* pp. 85 y 86.

¹⁷⁶ *Ídem.* pp. 47 y 48. De acuerdo a este filósofo, conservar las diferencias es importante porque expresan de un modo genuino la diversidad de intereses individuales y, a fin de cuentas, son las que permiten el progreso social.

esfera económica, en la social y en la política [...]. En realidad, toda la reconstrucción social de la vida humana [...] se deberá conquistar contra las instituciones actuales.”¹⁷⁷

II.I.II. JOHN RAWLS

El objetivo de la teoría política elaborada por John Rawls es nada menos que presentar una alternativa plenamente desarrollada al utilitarismo clásico y al intuicionismo que han dominado durante largo tiempo la tradición filosófica.¹⁷⁸ El inconveniente con el utilitarismo, según este autor, es que su principio fundamental involucra únicamente una concepción aditiva del bienestar social que olvida la forma en que dicha suma se distribuye entre los individuos¹⁷⁹, mientras que el intuicionismo puede generar una pluralidad de principios que no gozan de ningún método explícito para su obtención y además pueden entrar en conflicto.¹⁸⁰

Su propuesta se vale de un procedimiento semejante a los que aparecen a lo largo de la tradición contractualista, que consiste en describir una situación hipotética donde algunos individuos con ciertas características seleccionan principios capaces de regular un sistema de distribución de ventajas, es decir, principios de justicia social. Sin embargo, su contrato social es muy distinto respecto a la tradición, puesto que su propósito no es establecer la autoridad legítima y la obligación, como en Hobbes, Locke o Rousseau, sino constituir una presentación de nuestro *sentido de la justicia*, es decir, una definición de la justicia en el sentido más amplio del término: la imparcialidad de las reglas que rigen una práctica o un conjunto de prácticas o instituciones y una definición del ser humano como sujeto portador de este sentido. Esta concepción permite a Rawls reformular la doctrina del contrato social sustituyendo la ficción de los clásicos por un experimento mental; imagina no ya un estado de naturaleza, sino una ‘posición original’ en la que unos interlocutores, que ya no son

¹⁷⁷ *Ídem*. pp. 105-107.

¹⁷⁸ Rawls, John. *A Theory of Justice*. EE.UU.: Oxford University Press, 1973. Paperback ed. p. 3.

¹⁷⁹ *Cf.* Rawls, John. *Op. cit.*, 1973. pp. 22 y 23.

¹⁸⁰ *Cf.* Rawls, John. *Op. cit.*, 1973. pp. 34-36.

hombres salvajes sino ciudadanos normales en condiciones de razonar imparcialmente, gracias a un tupido ‘velo de ignorancia’ que les priva de toda información sobre sus fines y su lugar en la sociedad, deliberan sobre la justicia.

La afirmación principal de este filósofo es que, en esta situación imaginaria donde que se desconocen las particularidades sociales e individuales¹⁸¹, preexiste la obligación de ser prudentes y, por lo tanto, se eligen principios que no beneficien a ningún grupo a expensas de otro. No es, entonces, que en la ‘posición original’ haya un gesto altruista, sino que, a causa del ‘velo de ignorancia’, lo único que se sabe es que, en un mundo donde la escasez tiende a prevalecer, ciertos *bienes primarios* son medios necesarios para una vida decente y los diferentes intereses pueden chocar entre sí.¹⁸² Por eso, el eje fundamental en la concepción de la justicia de Rawls, que consiste en “una concepción política de la justicia para el caso especial de [...] una sociedad democrática moderna”¹⁸³, es la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a través del tiempo y de las generaciones.

Este modo de concebir la sociedad va acompañado de otras ideas fundamentales, como la ‘sociedad bien ordenada’ o la ‘estructura básica’. La primera sirve para especificar la noción de cooperación social, y consiste, al menos, en tres cosas: a) es una sociedad en la que cada miembro acepta, y sabe que los demás aceptan, la misma concepción política de la justicia, b) es una sociedad en la que se sabe públicamente que la estructura básica –es decir, las principales instituciones políticas y sociales, y el modo en que se acoplan para integrar un sistema de cooperación– satisface esta concepción de justicia, mediante sus

¹⁸¹ “[N]o se permite a las partes conocer sus posiciones sociales o las doctrinas comprensivas particulares de las personas a las que representan. Tampoco conocen la raza y el grupo étnico de las personas, ni su sexo o sus diversas dotaciones innatas tales como el vigor y la inteligencia.” Rawls, John. *Op. cit.*, 2002. pp. 39 y 40.

¹⁸² En la ‘posición original’, por lo tanto, está presente la idea de *reciprocidad* que permite la distinción entre lo racional y lo razonable. Lo *racional* permite que tome en cuenta mi interés y quiera maximizarlo. Lo *razonable*, en cambio, permite que esté dispuesto a proponer o reconocer los principios necesarios para establecer los términos justos de cooperación que serán respetados por todos, al desear una sociedad en la que podamos participar con los otros como seres libres e iguales. Cf. Rawls, John. *Political Liberalism*. EE.UU.: Columbia University Press, 1993. pp. 58-66.

¹⁸³ Rawls, John. *Op. cit.*, 2002. p. 14.

principios, y c) es una sociedad en la que los ciudadanos cuentan con un sentido efectivo de la justicia, que los capacita para entender y aplicar los principios de justicia públicamente reconocidos.¹⁸⁴ Por lo tanto, si la sociedad se concibe como un sistema equitativo de cooperación social, “la concepción pública de la justicia proporciona un punto de vista mutuamente reconocido desde el que los ciudadanos pueden arbitrar sus exigencias de derecho político a las instituciones, o lo que cada cual reclame al otro.”¹⁸⁵ De ahí también la relevancia de la ‘estructura básica’ como el objeto principal de la justicia social, si consideramos que sus efectos “sobre los objetivos, las aspiraciones y el carácter de los ciudadanos, así como sus oportunidades y su capacidad de sacar provecho de ellas, son efectos dominantes y presentes desde el comienzo de la vida.”¹⁸⁶

Desde este enfoque, la misión fundamental de la filosofía política es responder a la cuestión de cuál es la concepción más aceptable de justicia en una sociedad liberal democrática moderna, para poder determinar los términos justos de cooperación durante una vida entera y a través de generaciones, entre ciudadanos que se consideran libres e iguales. Si no se trata de legitimar una forma concreta de gobierno, tanto como de buscar un acuerdo acerca de las reglas que han de regular la estructura básica de este tipo sociedad, ¿cuáles son, entonces, los principios de justicia elegidos a través de un procedimiento justo, como la ‘posición original’? El filósofo de Baltimore se asiste de un útil artificio heurístico que presupone que en una situación de incertidumbre se opta por una estrategia maximín de elección: la ‘posición original’ es un *juego de negociaciones* (bargaining game) donde las partes actúan racionalmente, calculando su propio beneficio a partir de las posibilidades más graves, y eligen la alternativa cuyo peor resultado está por encima del peor resultado de cualquier otra. Como no tienen ninguna certeza acerca de sus rasgos culturales y naturales, normalmente tratan de minimizar el riesgo de que los perjudiquen. De tal suerte que la elección de los principios de justicia se toma, por así decirlo, como si fuéramos a

¹⁸⁴ Cf. Rawls, John. *Op. cit.*, 2002. pp. 31 y 32.

¹⁸⁵ *Ibidem.*

¹⁸⁶ Rawls, John. *Op. cit.*, 2002. p. 33. Según Rawls, otras dos ventajas del criterio maximín son que no exige demasiada información, en comparación a otras alternativas, y que es el criterio más adecuado para una concepción pública de la justicia, al simplificar las pautas de distribución.

ocupar el lugar menos favorable en una colectividad.¹⁸⁷ Los principios de justicia escogidos en un escenario semejante son dos:

a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y

b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.¹⁸⁸

Estos principios están colocados en un orden lexicográfico que solamente consiente la restricción de una libertad en función de otra libertad, da preferencia al primer principio sobre el segundo, y pone a la igualdad de oportunidades por delante del principio de diferencia, según el cual una estructura básica de la sociedad es justa si organiza las desigualdades socioeconómicas de tal modo que resulten en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados. “Rawls está en terreno familiar para los liberales tanto en el primer principio [...] como al dar prioridad al primer principio sobre el segundo, a pesar del espíritu igualitarista de este último.”¹⁸⁹ Con todo, aunque este filósofo considera que el valor de la libertad no es igual para todos y es proporcional a la capacidad de cada individuo para lograr sus fines dentro del marco definido por el sistema social, también piensa que la justicia social de las instituciones en una sociedad bien ordenada permite maximizar el esquema de libertades básicas compartido por todos a favor de los menos favorecidos. Por lo tanto, para él, el principio de diferencia es el mejor arreglo para satisfacer la exigencia de que todos deben beneficiarse de la desigualdad, pues éste no descansa en la aversión al riesgo como actitud psicológica, sino en las ideas de la *publicidad* de la justicia y la *reciprocidad* social. Los derechos individuales, entonces,

¹⁸⁷ Cf. Rawls, John. *Op. cit.*, 1973. p. 302.

¹⁸⁸ Rawls, John. *Op. cit.*, 2002. p. 73. En el primer principio la igualdad es justa, en tanto que en el segundo es justa la diferencia.

¹⁸⁹ Merquior, José Guilherme. *Op. cit.*, 1993. p. 184.

cobran su verdadera dimensión sólo cuando existen condiciones culturales, sociales y económicas favorables para el desarrollo de la personalidad moral de cada ciudadano, capaz de cooperar en la sociedad y de mantener una autonomía que lo deja construir su estilo de vida según sus preferencias.

Como Dahrendorf, Rawls considera que la mano invisible del mercado nos lleva a una dirección errónea y favorece una configuración monopólica de acumulación que origina desigualdades injustificables y limita las oportunidades de muchos individuos. “Puede acumularse en pocas manos una muy considerable riqueza y propiedad, y esas concentraciones acabarán probablemente por socavar la igualdad equitativa de oportunidades, el valor equitativo de las libertades políticas, y así sucesivamente.”¹⁹⁰ Por tal motivo, la ‘estructura básica’ de la sociedad tiene que hacerse cargo de las instituciones que delimitan la base social, incluir los procedimientos indispensables para impedir que se produzcan injusticias e instaurar reglas aplicables a las actividades que los individuos y asociaciones tienen dentro del marco social.¹⁹¹

II.II. LA LIBERTAD INDIVIDUAL A TODA COSTA

En oposición a la postura anterior, los liberales libertarios sostienen que la única reflexión relevante en temas políticos es la libertad individual y resguarda con vehemencia el derecho de propiedad y el libre mercado. Mientras que el liberalismo igualitario considera que los obstáculos que colocan los demás incluso involuntariamente en la vida de un individuo pueden acarrear importantes limitaciones morales a su libertad, el liberalismo libertario supone que las únicas limitaciones a la libertad moralmente relevantes son las que resultan de los conatos de los demás por impedir que un individuo persiga sus metas. Por lo tanto, desde esta perspectiva, los miembros menos aventajados de una sociedad enfrentan obstáculos materiales agobiantes para la persecución de los objetivos propios de sus estilos

¹⁹⁰ Rawls, John. *Op. cit.*, 2002. p. 85.

¹⁹¹ Cf. Rawls, John. *Op. cit.*, 1993. pp. 266-269.

de vida, pero tales limitaciones no son infracciones a la libertad, dado que éstas no son consecuencias de ningún intento premeditado para impedir que vivan como les plazca. En otras palabras, los resultados indeseables del libre mercado y la propiedad privada, que son la mejor forma de ejercer nuestra libertad individual, no pueden ser impugnables legal ni moralmente, pues aunque jerarquizan las actividades sociales, subordinan a los individuos a un orden social no intencionado.

Para el liberalismo libertario, las acciones y las políticas son justas si y sólo si no violan los derechos individuales. Lo que lo distingue del liberalismo igualitario, entonces, es tanto su identificación de la justicia con el respeto a estos derechos como su enfoque distintivo del contenido y los deberes vinculados a éstos. Así, por ejemplo, mantiene que los impuestos redistributivos violan el derecho de propiedad y son moralmente impermisibles, además de que el derecho de propiedad se oponen al derecho de bienestar, puesto que el derecho a la vida consiste en no ser privado de ésta, mas no en recibir medios de subsistencia. La beneficencia y la caridad, en consecuencia, son virtudes y no tienen que ser impuestas.

Lo que predomina en el liberalismo libertario es una perspectiva política hostil hacia la idea del Estado extenso, interesada por articular los elementos teóricos para la reducción de sus actividades en la sociedad. Tales elementos están apoyados en dos formas generales de argumentación: i) exponiendo la supuesta ineptitud práctica que usualmente tiene el Estado benefactor para alcanzar sus metas o ii) estableciendo principios que especifiquen la justificación de la acción estatal mínima. La primera forma de argumentación atañe a los economistas, como es el caso de Samuel Brittan o Milton Friedman, y la segunda a los teóricos políticos. A continuación, exploro de manera sucinta las posturas de Friedrich von Hayek y Robert Nozick, quienes se inscriben en esta última categoría.

II.II.I. FRIEDRICH VON HAYEK Y ROBERT NOZICK

Friedrich von Hayek cree que sólo existe una justificación singular y coherente para el orden social liberal, cuyas características no derivan de consideraciones independientes de

una explicación de la naturaleza del mundo social. Sus objetivos son mostrar que el socialismo en cualquiera de sus formas es insostenible, que el orden social adecuado está gobernado por instituciones liberales que soportan la economía de mercado y el imperio de la ley, que si los poderes del gobierno no son coartados, inevitablemente se da “una transformación gradual del orden espontáneo de una sociedad libre hacia un sistema totalitario orientado según los intereses organizados de alguna coalición”¹⁹², y que el *conocimiento* para la planeación central no es asequible en ausencia de un sistema de libre mercado.¹⁹³ La línea argumentativa que aparece consistentemente en su obra es que las demandas de control o dirección de los procesos sociales son inasibles y que cualquier intento de dirigir el desarrollo social sólo conduce a la pérdida de la libertad y, en última instancia, a la destrucción de la civilización.

En contra de la perspectiva igualitarista en general, Hayek asevera que no es indispensable una nueva filosofía liberal, tanto como una nueva proclamación de la tradición liberal que reformule las sutilezas del liberalismo clásico a la luz de la experiencia moderna.¹⁹⁴ Para él, pues, es fundamental preguntar qué harían hoy los fundadores del liberalismo, ya que a lo largo de la historia de los últimos doscientos años se han aprendido muchas cosas que aquellos hombres, con toda su sabiduría, no conocieron.¹⁹⁵ El argumento que emplea para criticar a las teorías liberales revisionistas se sustenta en la idea de que la búsqueda de ‘justicia social’ realmente se apoya en un malentendido, en un error básico de taxonomía. Esto se debe a que estas posturas asumen que existe algo así como una sociedad que puede ser responsable por la distribución del poder y los recursos. Pero, según este filósofo austriaco, la sociedad no es una cosa, o al menos una cosa singular, a la que podamos adscribirle la capacidad de tomar decisiones. Se trata de un error común de las

¹⁹² Hayek, Friedrich von. *The Road to Serfdom*. EE.UU.: University of Chicago Press, 1990. p. 12.

¹⁹³ Hayek transforma la dinámica del libre mercado en la hipóstasis de la sociedad. Éste constituye el modelo de orden espontáneo por antonomasia, pues, por medio de las señales emitidas por el sistema de precios es factible saber tanto el valor de los bienes y servicios como su demanda y, por ende, conocer las necesidades y preferencias sociales.

¹⁹⁴ Cf. Hayek, Friedrich von. *The Constitution of Liberty*. EE.UU.: University of Chicago Press, 1978. Paperback ed. pp. 7 y 8.

¹⁹⁵ Cf. Hayek, Friedrich von. *Op. cit.*, 1990. p. 32.

teorías orgánicas o idealistas del Estado concebir a la sociedad como una entidad única con voluntad propia. En cambio, la sociedad es meramente una colección de individuos con intenciones y deseos diferenciados.¹⁹⁶ Por ende, cuando se habla de injusticia social se está incurriendo en una equivocación, pues el patrón global de la repartición de propiedades o las diferencias entre ingresos altos y bajos no son el corolario de la disposición social o un acto de la voluntad, sino de un número incontable de decisiones tomadas por individuos que actúan conforme a sus intereses legítimos. Si este patrón global es inequitativo no es culpa de nadie y, por consiguiente, es desatinado decir que suscita cuestiones respecto a la justicia. Especular que la distribución de la propiedad, el bienestar o el poder en la sociedad es una función de las instituciones políticas aplica únicamente a los Estados totalitarios. Sólo si la sociedad permitiera una distribución consciente de cargos, bienes y servicios, sería responsable de semejante repartición y tal vez se podría apelar a la justicia. Pero, en una sociedad liberal, es improcedente que el Estado interfiera a través de sus instituciones en los derechos de propiedad de los individuos y pretenda corregir las disparidades.¹⁹⁷

La crítica particular de Hayek a Rawls cambia un poco de matiz, si bien este autor considera, de entrada, que la teoría de la justicia como equidad ostensiblemente intenta plasmar algo inadmisibles. Tengamos presente que a las partes en la ‘posición original’ les concierne la justicia de la ‘estructura básica’ de la sociedad y sus especulaciones sobre este asunto se fundan en dos consideraciones: a) la conciencia de una sociedad donde los bienes son moderadamente escasos y b) el reconocimiento de que las concepciones del bien son

¹⁹⁶ La misma naturaleza espontánea de la sociedad ocasiona que su configuración no pueda entenderse como *creada* u *organizada* por alguien en particular. Carece de sentido, entonces, responsabilizar a cualquier instancia por la distribución de los recursos sociales. Las pautas distributivas de la justicia social presuponen la idea de retribución, es decir, la idea de repartir los cargos y los bienes entre los miembros de una sociedad, en función de la contribución que cada uno de ellos hace al grupo, pero si la ordenación de los recursos, como considera Hayek, depende de una dinámica ciega, la justicia social no tiene sentido, ya que no existe una distribución deliberada que se deba corregir.

¹⁹⁷ La libertad es, para este autor, la ausencia de un obstáculo particular: la coerción por otros hombres. Por ‘coerción’ entiende un control tal del entorno y las circunstancias de cierta persona por otra que, para evitar un mal mayor, se ve forzada a actuar sin seguir su propio plan de vida y servir a fines ajenos. Este tipo de coerción, en su opinión, no se da en una sociedad liberal. Cf. Hayek, Friedrich von. *Op. cit.*, 1978. pp. 19-21.

disímiles entre los individuos. Dado que, en una ‘sociedad bien ordenada’, los ciudadanos están de acuerdo con las instituciones existentes, pues juzgan que satisfacen su concepción pública y efectiva de la justicia, las partes de la ‘posición original’, en efecto, se guían en sus deliberaciones por estas dos consideraciones, y se ven obligadas a buscar no un compromiso de intereses sino un acuerdo sobre un sentido de la justicia que satisfaga las demandas de la publicidad. Por lo tanto, debido a las particularidades de la ‘posición original’, que permiten conocer lo suficiente para elegir los principios de justicia, pero no tanto como para poder distorsionarlos según la propia conveniencia, las partes que nos representan como personas estrictamente morales, en lugar de cabalmente sociales, escogen aquellos que representan mejor nuestra comprensión compartida de la justicia.

Desde el enfoque de Hayek, la propuesta de Rawls luce descabellada, pues lo que procura hacer es articular lo que no puede ser articulado, a saber: capturar el sentido de la justicia de una manera puramente formal. Para el filósofo austriaco, esta tentativa desafía a la misma idea de justicia, en primer lugar, porque el sentido que tenemos de ésta no es fijo sino que cambia con el transcurso del tiempo, y en segundo lugar, porque, en consecuencia, nunca tendremos la capacidad de articular un sentido de la justicia de modo suficiente como para construir una teoría de la justicia.¹⁹⁸

Un segundo argumento que Hayek presenta contra el intento de Rawls de describir el sentido de la justicia de una sociedad democrática liberal es que la sola idea de articular un sentido de justicia *común* para poner a prueba las instituciones sociales es insostenible, a causa de que no existe tal sentido *común* o, al menos, de que hay suficiente desacuerdo entre los individuos con relación a lo que es justo para que tales instituciones sean necesarias. Las instituciones de justicia, por lo tanto, no pueden reflejar una idea compartida de justicia. Más bien, lo que los ciudadanos comparten es la confianza en la conformidad de

¹⁹⁸ Cf. Hayek, Friedrich von. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. EE.UU.: University of Chicago Press, 1985. Paperback ed. pp. 80-84. El autor afirma que la capacidad de actuar y de reconocer que otros actúan conforme a ciertas reglas no articuladas, es una condición preexistente a las formulaciones positivas de la ley. Esto dificulta otorgar expresiones teóricas a nuestro sentido de justicia, particularmente por medio de una propuesta como la de Rawls, que trata de contemplar la situación humana desde un punto de vista meramente formal.

esas instituciones que encarnan las reglas de conducta que han sido probadas por la experiencia.

Un tercer y último argumento es que lo más que se puede articular en el experimento mental de la ‘posición original’ no es realmente un sentido público de la justicia, sino el sentido que un solo individuo tiene de ésta. Al concebir a la sociedad como una portadora estándar de valores compartidos, se comete la falta de convertirla en un perseguidor *personificado* de objetivos particulares.¹⁹⁹ La acusación de Hayek consiste en que la ‘posición original’, en efecto, contiene a una sola persona: el ‘velo de ignorancia’ despoja a las partes de sus rasgos particulares, dejándolos con idénticas y monótonas personalidades. Por lo tanto, este experimento mental no es tanto un dispositivo para producir alguna suerte de convenio como uno que expone exclusivamente el razonamiento moral de un individuo singular.

En definitiva, para Rawls la justicia es un rasgo de la distribución de cargos y bienes que son el producto de la cooperación social y las instituciones son justas si esta repartición es equitativa, mientras que para Hayek la justicia es un medio para asegurar la cooperación social originada por el libre mercado y no está preocupada por la cuestión de la distribución, sino por el establecimiento de ciertas reglas que aseguran los derechos de propiedad que permiten una colaboración menos incierta entre los individuos. Mientras que para Rawls las reglas que determinan los derechos a la propiedad son materia de justicia social, para Hayek éstas emergen con el paso del tiempo, junto a otras instituciones, en respuesta a los conflictos sobre la posesión: son producto de una convención, más que consistir en acuerdos alcanzados mediante argumentos filosóficos. Lo relevante, según él, es que los pactos se efectúan y las convenciones se admiten, a pesar del hecho de que las condiciones usualmente favorecen a un grupo de individuos sobre los demás.

En 1974, por otro lado, Robert Nozick intenta proponer una teoría de la justicia alternativa a la que traza Rawls, partiendo de un estado de naturaleza semejante al de Locke y reivindicando que cada quien tiene derecho a conservar lo suyo y todo lo que pueda acumular legalmente a lo largo de su vida. Frente a la *justicia como equidad*, que asume un

¹⁹⁹ Cf. Hayek, Friedrich von. *Op. cit.*, 1990. pp. 26 y 27.

proyecto intervencionista y con funciones redistributivas estatales, este filósofo neoyorquino sostiene la existencia de un derecho individual a la propiedad tan categórico que excluye cualquier interferencia por parte de los individuos o del Estado, y considera que la pregunta fundamental de la filosofía política, incluso anterior a las cuestiones de cómo tiene que organizarse el Estado, es justamente si éste debe existir o no, puesto que si viola algún derecho individual durante su proceso de formación o a través de la ejecución de sus funciones, entonces no puede estar legitimado.

En *Anarquía, Estado y Utopía* se empeña en probar la existencia de un 'Estado mínimo' que surge sin transgredir los límites de los derechos individuales y es corolario del interés racional de todos los individuos, por medio de un proceso de mano invisible, cuando estos se dan cuenta de la molestia que supone tener que defenderse a sí mismos y a sus bienes de las agresiones que pueden sufrir en el estado de naturaleza, y empiezan a aparecer agencias privadas para cumplir con esta tarea, a cambio de una cuota. La agencia que a la larga domina el territorio, volviendo a las otras prescindibles, es la que cautiva a todos los habitantes y cumple, finalmente, el papel de 'Estado mínimo', es decir, evitar el robo, el fraude o la violencia. Por lo tanto, justificar un Estado con mayores atribuciones, que atenta contra los derechos de propiedad, involucra una idea errada de justicia distributiva que no es neutral.

La crítica de Nozick a Rawls se halla específicamente en la segunda sección de la segunda parte de *Anarquía, Estado y Utopía*, que inicia con la exagerada afirmación de que, luego de la publicación de *Teoría de la Justicia*, "los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen." El punto de partida de este filósofo, como he dicho, es que los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar esos derechos. Esta idea fundamental le permite apreciar a los fines morales como *estados finales* que están limitados por *restricciones indirectas*, es decir, por el hecho de que "los derechos de los demás determinan las restricciones de nuestras acciones."²⁰⁰ Nozick rechaza la violación de tales restricciones

²⁰⁰ No todas las restricciones son objeto de la filosofía política, solamente aquellas que se ocupan de ciertas formas en que las personas no pueden usar a otras como medios para conseguir sus fines. Se llaman *indirectas* porque lo que se prohíbe no es meramente la acción directa sino la que, de manera

cuando se pretende conseguir algún fin y acusa a Rawls de defender un *estado final*, por pensar que se pueden violar los derechos de los demás para conseguir un fin deseado, como la justicia social.

Para él, una cosa es indemnizar a ciertos miembros de la sociedad y otra, muy distinta e indeseable, es aspirar a que la sociedad se mueva para favorecer a los menos aventajados. Aunque existe una línea natural que “circunscribe un área de espacio moral alrededor de un individuo”²⁰¹, esto no significa que se tiene que prohibir cualquier traspaso de esa frontera, ya que existen actividades valiosas no sólo socialmente, sino para los individuos (como la minería o la industria ferroviaria, para mencionar sus ejemplos).²⁰² En casos así hay que establecer *prestaciones* para los afectados. El resarcimiento también debe darse al que deja de realizar algo para beneficio de los demás, como al epiléptico que deja de manejar su automóvil por ser potencialmente peligroso para los demás. Por consiguiente, un *principio de compensación* es justificable, pero no el *principio de diferencia*: no se tiene que ayudar tanto a los menos aventajados como a quienes participan en las actividades más riesgosas y útiles para la sociedad o a quienes se les prohíbe llevarlas a cabo, si es que esto favorece al resto.²⁰³

Al defender las *restricciones indirectas*, Nozick cuestiona el concepto mismo de redistribución, diciendo que debe aplicarse a ciertas ‘razones’ derivadas de un *orden no histórico*, de un experimento mental, más que al *orden existente* mismo y que, por lo tanto, devolver dinero no es realmente redistribuir. La perspectiva libertaria de Nozick, por lo tanto, ampara principios *históricos* que suponen una adquisición de la propiedad legítima y justa a través del tiempo, carente de transferencias defectuosas o viciadas. Por eso, el afán primordial de su propuesta es criticar a los defensores de un Estado extenso como la mejor

indirecta, sin intención, puede causar daño. Cf. Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: FCE, 1990. pp. 48-61.

²⁰¹ Según Locke, por ejemplo, esa línea está constituida por los derechos naturales del individuo que limitan la acción de los otros.

²⁰² Otro motivo para no prohibir cualquier acción riesgosa, según Nozick, es que esto es incompatible con la idea de una sociedad libre. Cf. Nozick, Robert. *Op. cit.*, 1990. p. 82.

²⁰³ *Ídem*. p. 89.

vía para una redistribución justa. En primer lugar, señala que el término ‘justicia distributiva’ no es neutro en absoluto, ya que presupone que hubo una distribución inicial injusta que necesita corregirse. Pero en la sociedad no hubo un ente central o algo parecido que haya hecho una distribución inicial, por el contrario, en “una sociedad libre diversas personas controlan recursos diferentes, y nuevas *pertenencias* surgen de las acciones e intercambios voluntarios de las personas.”²⁰⁴ Tales *pertenencias* se componen de tres partes –la adquisición original, la transmisión de una persona a otra y la rectificación de injusticias pasadas– que, en términos de justicia, comprenden tres principios –el principio de adquisición, el principio de la transferencia y el principio de rectificación de injusticias en las *pertenencias*. Si se aplican estas partes y principios a la justicia distributiva, la repartición es justa si cada uno tiene derecho a las *pertenencias* que posee, a través de medios legítimos.²⁰⁵ La justicia de *pertenencias* es histórica y no una teoría de estado o *resultado final*, regulada por algunos principios estrictos que erróneamente sólo se aplican a la ‘estructura básica’ de la sociedad, como la entiende Rawls.²⁰⁶ Asimismo, el filósofo de Baltimore considera a la justicia distributiva como una justicia pautada que “especifica que la distribución debe variar de conformidad con alguna dimensión”²⁰⁷, lo cual es desatinado porque, según Nozick, involucra tratar la producción y la distribución como cuestiones separadas y autónomas, cuando, en realidad, las cosas entran en el mundo ya vinculadas con personas que tienen derechos sobre ellas y no son un *maná*.²⁰⁸

Por otra parte, la justicia como equidad viola el libre consentimiento individual. Para el filósofo neoyorquino, la legitimidad de todos los ordenamientos sociales se basa en

²⁰⁴ *Ídem*. p. 153.

²⁰⁵ *Ídem*. pp. 154 y 155.

²⁰⁶ De acuerdo a Nozick, para quienes apoyan, como Rawls, un Estado extenso, lo que interesa es quién tiene qué ahora, así que la situación actual debe modificarse y hay que redistribuir. Para él, en cambio, lo que interesa es cómo se obtuvieron y se transmitieron las *pertenencias*.

²⁰⁷ *Ídem*. p. 159.

²⁰⁸ El filósofo libertario considera también que, en una concepción pautada de la justicia, si alguien decide donar parte de sus *pertenencias* a otra persona, esa otra persona tendría más que lo que está pautado para cada quien y se caería en desigualdad.

una exigencia de anuencia voluntaria, esto es: “De cada quien según lo que elija hacer, a cada quien según lo que haga por sí mismo [...] y lo que otros hagan por él y elijan darle de lo que antes les ha sido dado [...] y aún no han transferido.”²⁰⁹ Por eso, nadie tiene derecho a un ingreso para subsistir simplemente porque lo necesita, si para dárselo es preciso coartar la libertad de otros. Un basquetbolista famoso, por ejemplo, tiene el derecho de cobrar una suma importante de cada boleto si la gente va a verlo exclusivamente a él y no tiene el deber de redistribuir esas ganancias extras entre los menos aventajados de su equipo. Es decir, cada individuo tiene el derecho de hacer con su propiedad lo que le parezca más conveniente. Aplicar un impuesto al producto del trabajo, entonces, como lo sugiere Rawls con base en su principio de diferencia, va a la par con el trabajo forzado. “Apoderarse de los resultados del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y a dirigirlo a realizar actividades varias.”²¹⁰ Esto significa la violación de los derechos individuales y, en última instancia, es inmoral. La justicia distributiva, por lo tanto, debe basarse en principios generales, pero no en pautas resultantes. Los derechos no deben determinar un ordenamiento social específico, sino que tienen que establecer los límites de las opciones sociales a tomar.²¹¹

Otro concepto de la teoría política de Rawls que analiza este autor es justamente el de ‘equidad’, rechazándolo como objetable e inaceptable. Su punto es que el beneficio social regulado por las instituciones de trasfondo no obliga a los más aventajados a cooperar en tareas impuestas por otros si afectan sus derechos: el individuo, como establece Kant, es un fin en sí mismo y no puede ser obligado a nada que atente contra sus derechos, ni siquiera para conseguir un fin social. Además, al igual que su colega austriaco, Nozick considera que no existe ninguna “entidad social” que pueda perseguir un bien, lo que existen son individuos a los que se les perjudica en aras de otros individuos, y en la retórica política se justifica eso como un *bien social*.²¹²

²⁰⁹ *Ídem*. p. 160.

²¹⁰ *Ídem*. p. 173.

²¹¹ *Ídem*. pp. 161-168.

²¹² *Ídem*. pp. 93-99.

Finalmente, a partir de las perspectivas políticas de Hayek y Nozick es factible enumerar una serie de preceptos que definen al liberalismo libertario, a saber: i) la imposición de la razón económica sobre la política, es decir, la transformación del libre mercado y la ganancia en los ejes rectores de la organización social en su conjunto, ii) la emergencia indispensable de un ‘Estado mínimo’ que garantiza la armonía de las relaciones humanas al margen de todo principio de autoridad, mediante la proscripción de la violencia entre los individuos o las asociaciones, iii) la adjudicación de las tareas judiciales y policíacas por parte de empresas privadas, para defender la libertad natural de los individuos, iv) el abandono de los objetivos de distribución de la riqueza como razón de ser de la actividad política y económica, y v) la consecución de la independencia y la cohesión social gracias al orden espontáneo del mercado.

II.III. LA EMBROLLADA APARICIÓN DEL «NEOLIBERALISMO»

El debate anterior entre los pensadores igualitaristas y libertarios se ve enturbiado por la aparición de un espectro amplio de neologismos (*supra* 14), entre los que destaca el término «neoliberalismo» por su popularidad y constancia en el debate público de algunos países de América Latina, África y Asia, donde la retórica tiene un papel protagónico. Si este término en particular oscurece la cuestión filosófica respecto a la cohesión y la identidad doctrinal del «liberalismo», se debe a tres aspectos que revisaré puntualmente en esta sección.

El primer aspecto es quizás el más sencillo y breve de explicar: el «neoliberalismo» es un término confuso y reciente que es explotado por quienes son detractores de la tradición liberal, al contrario de lo que ocurre por lo común con otros términos encargados de demarcar las distintas corrientes de pensamiento político. Hoy en día es inverosímil encontrar a un intelectual liberal que se califique a sí mismo como *neoliberal*. De hecho, que el «neoliberalismo» sea un término de denuncia con el que se busca pervertir el modo

particular de entender al liberalismo para menoscabarlo en el ámbito político, es un aspecto en sinergia con los otros dos que impide la definición cabal del término.²¹³

El segundo aspecto concierne al nacimiento del término. Contrario al liberalismo, del que puede afirmarse que John Locke es su fundador, o incluso en contraste al término «liberal», del que se sabe que su sentido político moderno surge durante la Guerra de Independencia de España, en las Cortes de Cádiz, debido a la lucha de un parlamento en rebelión contra el absolutismo de sus monarcas Borbones que reclama la creación de un nuevo orden social, inspirado en los principios de la Revolución francesa, las raíces propuestas del «neoliberalismo» están llenas de irregularidades.

El profesor peruano Enrique Gershi, por ejemplo, propone cuatro posibles orígenes del término.²¹⁴ Al primero lo ubica en la traducción inglesa del libro *Liberalismus*, escrito por Ludwig von Mises en 1927: “Nowhere is the difference between the reasoning of the older liberalismo and that of *neoliberalism* clearer and easier to demonstrate than their treatment of the problems of equality.”²¹⁵ El segundo origen probable, que en su opinión se trata de “la aparición más remota acreditada del término” y está descrito en el libro *El alba de un nuevo liberalismo*, publicado por Louis Baudin en 1953, se encuentra en el coloquio convocado en París por Walter Lippman durante el mes agosto de 1938. El tercero está en un libro publicado por Edgar Nawroth en 1961 y el cuarto en el movimiento intelectual al norte de Italia durante el periodo de entreguerras. Sin embargo, otros autores se refieren a raíces del término radicalmente distintas. Sólo por mencionar tres casos, el teórico social británico David Harvey asegura que éste fue rescatado de las sombras de relativa oscuridad en que se encontraba y renovado por la Dama de hierro y el economista norteamericano

²¹³ Coincido con Enrique Gershi en que el uso despectivo del término lo convierte en un tropo de lenguaje, específicamente en una sinécdoque que pretende asimilar la tradición liberal a “algunas políticas o ideas en particular que aisladamente podrían ser compatibles con ella, pero también a cualquier otra cosa, sugiriendo una identidad inexistente.” (Gershi, Enrique. “El mito del neoliberalismo” en *Estudios Públicos*, 95. Chile: invierno 2004. pp. 310 y 311.)

²¹⁴ Cf. Gershi, Enrique. *Op. cit.*, 2004. pp. 295-302.

²¹⁵ Mises, Ludwig von. *Liberalismus*. EE.UU.: Academia, 1993. p. 24. Las cursivas son mías.

Paul Volcker en la década de los ochenta del siglo pasado²¹⁶, Jaime Ornelas Delgado afirma en su libro *El neoliberalismo realmente existente* que el término “nace inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial como una vehemente reacción [...] encabezada por Friedrich von Hayek [...] contra el Estado intervencionista y benefactor”²¹⁷ y, finalmente, tanto el filósofo argentino Ricardo Gómez como Mario Vargas Llosa atribuyen a Karl Popper ser uno de los fundadores del término.²¹⁸

Desde luego, hay puntos de vista más extremos, como los de Fernando Vallespín y Elena Beltrán Pedreira al inscribir el trabajo de Hayek, Aron, Berlin y Rawls dentro del «neoliberalismo»²¹⁹, o el del mismo José Guilherme Merquior, quien asocia a un vasto número de intelectuales con este término.²²⁰

El tercer aspecto está relacionado con el significado de «neoliberalismo» y es, sin duda, producto del segundo, dado que el contenido del término se modifica conforme al origen que sea aceptado.²²¹ Así, si se admite que éste aparece por primera vez en la obra de Ludwig von Mises, el término puede expresar, según Gershi, tanto una etapa en el desarrollo del liberalismo como doctrina, relacionada con la teoría del valor y el marginalismo económico, que fundamenta la noción de valor en elementos psicológicos y no sólo en los costes de producción, como ‘un caballo de Troya socialista’, al ser aprovechado para introducir en el pensamiento liberal ideas como la planificación estatal. Si se acepta que su

²¹⁶ Cf. Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*. España: Ediciones Akal, 2007. p. 6.

²¹⁷ Ornelas Delgado, Jaime. *El neoliberalismo realmente existente*. México: Benemérita UAP, 2001. p. 14.

²¹⁸ Lo cual ha sido desmentido por el académico Eduardo Harada en su artículo “Karl Popper, ¿padre del neoliberalismo?”, publicado en la revista *Norteamérica* (Año 3, número 1, enero-junio de 2008).

²¹⁹ Cf. Vallespín, Fernando (ed.). *Historia de la Teoría Política*, 6. España: Alianza Editorial, 2002. pp. 13-145.

²²⁰ Cf. Merquior, José Guilherme. *Op. cit.*, 1993. pp. 135-195.

²²¹ El objetivo del primer apartado de esta tesis es precisamente tratar de demostrar que esto no ocurre con el término «liberalismo», a partir de las notas definitorias estables que se pueden obtener del examen de algunos textos de las figuras más emblemáticas de esta corriente de pensamiento político.

origen está en el coloquio de París convocado por Walter Lippman, el término no es más que una maniobra de mercadeo político para revitalizar al liberalismo clásico. Si se considera a Edgar Nawroth como el fundador del «neoliberalismo», entonces significa el renacimiento del liberalismo clásico, gracias a un conjunto de escuelas alemanas “cuyas concepciones básicas del orden están marcadas por una inequívoca renuncia a las ideas genéricas del *laissez-faire* y por un rechazo total a los sistemas totalitarios [...] cuyo denominador común central es la exigencia de garantía [...] de la competencia frente a la prepotencia”.²²² O bien, si se admite que su origen está en el movimiento intelectual al norte de Italia durante el periodo de entreguerras, como lo garantiza el economista norteamericano Kurt Leube, el término evoca un liberalismo despojado del anticlericalismo que tuvo tanta fuerza en España, Francia, Alemania e Italia durante el siglo XIX, como resultado de un materialismo racionalista incompatible con el catolicismo y enfrentado con el poder temporal de la Iglesia.²²³ Por otra parte, no tengo idea de lo que puede expresar «neoliberalismo» si admitimos los puntos de vista de Vallespín, Pedreira o Merquior.

Con todo, me parece que existe un significado enormemente popularizado del término, a causa de una suerte de consenso entre quienes se oponen al pensamiento liberal.²²⁴ Según este enfoque, el término invoca una teoría política que asevera que la mejor forma de promover la prosperidad consiste en no limitar el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades del individuo dentro de un marco institucional distinguido por derechos de propiedad privada fuertes, mercado libre y libertad de comercio, donde el rol del Estado se circunscribe a crear y preservar las condiciones propicias para estas prácticas, así como a disponer de las funciones y estructuras policiales y legales necesarias

²²² Schüller, Alfred y Hans-Gunter Krusselberg. *Conceptos básicos sobre el Orden Económico*. España: Fundación Konrad Adenauer & Unión Editorial, 1991. p. 97.

²²³ Cf. Gershi, Enrique. *Op. cit.*, 2004. pp. 302-307.

²²⁴ Entre otros, es el caso de: MacEwan, Arthur. *¿Neoliberalismo o democracia?* (Tr. Aina Alcover). España: Intermón Oxfam, 2001. Montes, Pedro. *El desorden neoliberal*. España: Trotta, 1999. Ornelas Delgado, Jaime. *Op. cit.*, 2001. Harvey, David. *Op. cit.*, 2007. Saxe-Fernández, John (coord.). *Globalización: crítica a un paradigma*. México: Plaza Janés, 2003. DeMartino, George. *Global Economy, Global Justice. Theoretical objections and policy alternatives to neoliberalism*. EE.UU.: Routledge, 2000.

para asegurarlas. En otras palabras, para los intelectuales hostiles al pensamiento liberal, hablar de «neoliberalismo» implica que la intervención estatal en el comercio debe ser mínima, puesto que el Estado no puede en modo alguno obtener la información necesaria para anticiparse a las señales de los mercados y porque es inevitable que poderosos grupos de interés distorsionen y condicionen estas intervenciones estatales atendiendo a su propio beneficio. Pero ¿acaso este significado divulgado desde la oposición es suficiente para preservar al término? ¿Realmente agrega algo a la discusión reciente?

II.IV. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIÓN

En contraste con los filósofos liberales clásicos, los promotores de la versión revisionista contemporánea formulan una característica inaudita que, en su opinión, esta corriente de pensamiento político tiene la obligación de examinar e incluso de acoger: la justicia social. Para ellos, resulta deseable cuestionar la letra del viejo liberalismo a fin de ser fieles a su espíritu: el fomento de la libertad individual. Eso requiere mejorar el acceso a las oportunidades.

Desde la obra de Isaiah Berlin ya se percibe una inquietud por evitar la distensión de las desigualdades sociales, que no sólo ponen en riesgo la libre selección de alternativas y la capacidad para su consecución que, según este autor, consiente el pluralismo favorecido por la tolerancia liberal, sino la vida misma de los individuos. La teoría del conflicto de Ralf Dahrendorf significa un avance en esta faena al establecer que, a lo largo del liberalismo, el Estado ha jugado un papel central en la vida social y por eso tiene la obligación de mejorar las condiciones de desarrollo de todos los individuos mediante el fomento del progreso, entendido este último como la labor continua de eliminar cualquier impedimento contra los derechos individuales con el fin de que todos los individuos puedan desarrollar sus *chances* de vida, es decir, que todos tengan acceso efectivo a un amplio espectro de opciones con un sentido concreto. Con todo, la teoría de la justicia como equidad de John Rawls es quizás el proyecto mejor acabado del nuevo liberalismo, dado que aprovecha los recursos conceptuales de la tradición contractualista no tanto para justificar la autoridad política, como para abogar por una forma limitada de justicia

económica que permita una estabilidad sostenida a largo plazo en una sociedad concebida como un sistema equitativo y voluntario de cooperación entre los individuos. Su teoría contractualista reposa sobre la hipotética ‘posición original’ en la que las partes actúan en completa ignorancia y están racionalmente animadas por sus propios intereses, pero deben ponerse de acuerdo acerca de un sistema de cooperación. Sin conocer qué lugar ocuparán en el sistema, cada una se representa prudentemente lo peor, es decir, el caso de ocupar una posición inferior. A partir de ahí, las partes acogen la estrategia maximín, tomada de la teoría de juegos, según la cual, para todo jugador que no está seguro de ganar, el mejor plan a adoptar consiste en asegurarse de que el peor resultado sea el mejor posible; con ello minimiza sus pérdidas máximas o maximiza sus pérdidas mínimas. En la ‘posición original’ y en virtud de esta estrategia maximín, las partes eligen dos principios distintos, siendo el primero, la libertad, prioritario ante el segundo, la diferencia. Según el primer principio, las partes se comprometen a instituir el marco de libertades más amplio que sea compatible al mismo tiempo con una libertad similar para todos. El segundo principio justifica las desigualdades.

Rawls critica la teoría utilitarista que ignora las desigualdades, confunde la justicia con la maximización del bienestar social y acepta con ello que el sacrificio de un individuo pueda aumentar el bienestar de todos. Para él, nadie es un medio al servicio de la sociedad, estando siempre los derechos individuales por encima de la economía. Pero las desigualdades no son necesariamente injustas. Se las puede admitir bajo dos condiciones: en primer lugar, es preciso que haya una ‘justa igualdad de oportunidades’, en otras palabras, que las situaciones que aportan ventajas sean accesibles a todos; en segundo lugar, que la sociedad tenga el poder de hacer a los menos aventajados tan pudientes como le sea posible, es decir, de alcanzar un óptimo en la distribución de los ingresos. Así, las únicas desigualdades admisibles son las que benefician a los menos favorecidos.

Es prudente señalar otra característica variable entre el nuevo liberalismo y el liberalismo clásico, aunque sea brevemente por su carácter sociológico. Me refiero a su penetración social. Es cierto que el liberalismo es la corriente de pensamiento que ha tenido mayor influencia en la política y la economía de Occidente durante los dos últimos siglos, al grado de que la configuración de la sociedad en la que vivimos ahora es su consecuencia

directa, pero hasta ahora el nuevo liberalismo no ha corrido con la misma suerte, más allá del ámbito académico, e incluso el grado de aplicabilidad de los principios liberales igualitarios está en entredicho por la complejidad que tienen nuestras sociedades industriales. De cualquier manera, la reacción a estas posturas igualitaristas por parte de algunos intelectuales conservadores no se hace esperar.

La embestida no sólo viene de parte de algunos influyentes economistas (*supra* 84) por medio de decisiones políticas concretas basadas en la detracción del Estado benefactor, como la mayor apertura de los mercados, la utilización de reservas para el pago de la deuda o la independencia del Banco Central, sino también de parte de teóricos políticos como Hayek o Nozick, que pretenden reivindicar al liberalismo clásico y abogan por la maximización de los derechos individuales, el derecho de propiedad privada y el capitalismo de *laissez-faire*.²²⁵

²²⁵ Independientemente de las críticas que, por ejemplo, Rawls o Dworkin hacen al liberalismo libertario, yo guardo mis dudas respecto a la aparente fidelidad que Hayek o Nozick aseguran tener con el liberalismo clásico, y que bien me pueden servir para otra investigación. Aquí mencionaré dos, por lo menos. La primera de ellas tiene que ver con su idea del ‘Estado mínimo’ y la otra con su supuesto rescate de la teoría política lockeana.

Respecto al ‘Estado mínimo’ como mero vigilante del *statu quo* en las prácticas del libre mercado, comparto la afirmación de Dahrendorf de que el liberalismo históricamente se ha comprometido con la protección de los derechos individuales a través de un estatismo centralista. Mi contribución a esta afirmación es que ni siquiera algunos autores liberales de la talla de Adam Smith o Bernard Mandeville admiten la visión libertaria del Estado. Por ejemplo, en su *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, específicamente en el capítulo XI del libro 1, el primero considera que la falta de obstáculos al comercio y a la movilidad del trabajo genera desigualdades, por lo que deben existir estímulos para conseguir comportamientos morales, la búsqueda de intereses propios debe estar sometida a la restricción de leyes justas y el Estado tiene que desconfiar constantemente de los comerciantes y manufactureros que anhelan gozar de ventajas excesivas. Pero además, en el capítulo I del libro 5, afirma que, con tal de evitar el entontecimiento de los hombres por el incremento de la parcelación laboral y su imposibilidad de guiarse en la consecución de intereses propios, son necesarias medidas equitativas como la educación básica universal o los estímulos económicos. Mandeville, por su parte, cree que “sólo es benéfico el vicio cuando la justicia lo poda y limita”, y por eso es válida la intervención de los poderes públicos con fines benefactores en las intenciones individuales.

En cuanto al supuesto rescate de la teoría política lockeana, creo que el padre del liberalismo sostiene que el derecho a la autopreservación tiene prevalencia sobre el de propiedad, puesto que la admisibilidad del derecho de propiedad proviene de su eficacia como instrumento para

Esta polémica, como lo señalé en varias ocasiones a lo largo de la tesis, provoca el surgimiento de algunos neologismos, como el término «neoliberalismo» que, a pesar de tener un sinfín de irregularidades con relación a su origen y su significado que disuaden a vincularlo con el nuevo liberalismo, es explotado notoriamente por los opositores del pensamiento liberal. En efecto, si nos remitimos al lenguaje político contemporáneo, en el plano de las políticas concretas, principalmente las económicas, la palabra «neoliberalismo» hace referencia de manera despectiva a un número de éstas, como las que fueron impuestas durante la década de los noventa por el Consenso de Washington o las que entraron en juego durante la oleada de privatización de los servicios públicos en años recientes, casi como cumplimiento de una receta fundada aparentemente en la eficiencia, cuya relación con los principios o valores últimos liberales no es, en todo caso, necesaria.

Sin embargo, yo pienso que es posible sostener, inclusive con este exitoso uso denunciante, que el término «neoliberalismo» carece de pertinencia por dos motivos. El primero de ellos se opone a esta aplicación del término a partir del significado que más divulgación ha logrado dársele y consiste en que, entendido así, parece que el «neoliberalismo» no agrega nada al debate, ya que no es algo realmente distinto al conjunto de ideas y prácticas compartidas por los defensores del liberalismo libertario.²²⁶ Esto tiene sentido si se aprecia que los planteamientos de Hayek o Nozick intentan ser el componente teórico de un conjunto de ataques al Estado benefactor emprendidos aproximadamente desde la mitad de la década de los setenta. Por lo tanto, la presencia o la falta de necesidad lógica entre estos principios o valores teóricos con sus políticas económicas concretas es un problema muy distinto a la conveniencia de llamar ‘neoliberal’ a lo ‘liberal libertario’ por parte de los opositores del liberalismo. El segundo motivo se opone a cualquier aplicación del término a partir de la variedad incoherente de significados que ha tenido a lo largo del tiempo. Para juzgar mejor este segundo motivo, extiendo una invitación a reflexionar sobre la siguiente situación imaginaria que se me ha ocurrido: supóngase que se decide programar una

promover el de autopreservación y no al contrario, como pretenden los liberales libertarios, además de que sólo una vez que se garantiza la vida misma entra en vigor la legalidad de propietarios y posesiones.

²²⁶ Compárese el contenido del último párrafo de la página 96 con el contenido del último párrafo de la sección II.II.I. en la página 93.

reunión a la que asisten todos los precursores del término propuestos por Gershi, Harvey, Ornelas Delgado, Ricardo Gómez o Vargas Llosa, con el fin de esclarecer sus límites y contenido. ¿Se lograría un consenso? Y más aún, ¿los entusiastas de la libertad *individual* aceptarían uniformar el término a partir de la recepción *colectiva* que éste ha tenido, gracias a sus adversarios?

Por supuesto, me parece improbable poder anular el término «neoliberalismo», cuando en el lenguaje político es cada vez más una abreviatura que sintetiza una serie de políticas y de instituciones cuya vigencia en el mundo no ha sido abolida, y cuando ya ha sido aceptado como un término estándar, si no en la filosofía política, sí en el discurso político crítico. No obstante, puedo sugerir tener cautela cuando una nueva palabra asoma en las discusiones y se pone en boga sin haber sido examinada a fondo.

BIBLIOGRAFÍA

Alarcón Olguín, Víctor & Jorge Velázquez Delgado (comps.). *Liberalismo y neoliberalismo: temas para el debate*. México: Torres Asociados, 2006.

Aristóteles. *Metafísica*. España: Alianza Editorial, 2008.

_____. *Política*. España: Ediciones Istmo, 2005.

Beiner, Ronald & William James Booth (ed.). *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy*. EE.UU.: Yale University Press, 1993.

Berlin, Isaiah. *Conceptos y Categorías. Ensayos filosóficos*. México: FCE, 1984.

_____. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. España: Alianza Editorial, 1988.

Beveridge, William H. *Pleno empleo en una sociedad libre*. (Tr. Pilar López Máñez). España: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Centro de Publicaciones, 1989.

Bobbio, Norberto & Nicola Matteuci. *Diccionario de política*. México: Siglo XXI Editores, 1988. Tomo I. 6º ed.

Constant, Benjamin. *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos*. España: Aguilar, 1970.

Dahrendorf, Ralf. *El nuevo liberalismo*. (Tr. José M. Tortosa). México: Tecnos, 1993.

DeMartino, George. *Global Economy, Global Justice. Theoretical objections and policy alternatives to neoliberalism*. EE.UU.: Routledge, 2000.

Dewey, John. *La experiencia y la naturaleza*. (Tr. José Gaos). México: FCE, 1948.

Ferrajoli, Luigi. “Las libertades del neoliberalismo” en *Este País*, febrero 2007, no. 203.

Gallie, W.B. *Conceptos esencialmente impugnados*. (Tr. Gustavo Ortiz Millán). México: UNAM-IIF, 1998. (Colec. Cuadernos de Crítica, no. 49).

Gershi, Enrique. “El mito del neoliberalismo” en *Estudios Públicos*, 95. Chile: invierno 2004.

Hampshire, S. (ed.). *Public and Private Morality*. EE. UU.: Cambridge University Press, 1978.

Harada, Eduardo. “Karl Popper, ¿padre del neoliberalismo?” en *Norteamérica* (Año 3, número 1, enero-junio de 2008).

Hardin, Russell. *Liberalism, Constitutionalism, and Democracy*. Reino Unido: Oxford University Press, 1999.

Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*. España: Ediciones Akal, 2007.

Hayek, Friedrich von. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. EE.UU.: University of Chicago Press, 1985. Paperback ed.

_____. *The Constitution of Liberty*. EE.UU.: University of Chicago Press, 1978. Paperback ed.

_____. *The Road to Serfdom*. EE.UU.: University of Chicago Press, 1990.

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Introducción general*. España: Alianza Editorial, 1992.

Hobbes, Thomas. *De cive*. España: Alianza Editorial, 2000.

_____. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Tr. Manuel Sánchez Sarto). México: FCE, 2008.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México: Taurus, 2006.

_____. *La metafísica de las costumbres*. (Tr. Adela Cortina Orts). España: Tecnos, 1994.

_____. *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, 1995.

Kelly, Paul. *Liberalism*. Reino Unido: Polity Press, 2005.

Keynes, John Maynard. *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*. México: FCE, 1992.

Kukathas, Chandran. *The Liberal Tradition in Focus*. EE.UU.: Lexington Books, 2000.

- Laski, H. J. *El liberalismo europeo*. (Tr. Victoriano Miguélez). México: FCE, 2003.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (Tr. Edmundo O’Gorman). México: FCE, 1982.
- _____. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. (Tr. Cristina Piña). Argentina: Editorial Losada, 2004. 2° ed.
- López Camara, Francisco. *¿Qué es el liberalismo?* México: Universidad Veracruzana, 1962.
- Losurdo, Domenico. *Contrahistoria del liberalismo*. (Tr. Marcia Gasca). España: El viejo topo, 2005.
- MacEwan, Arthur. *¿Neoliberalismo o democracia?* (Tr. Aina Alcover). España: Intermón Oxfam, 2001.
- MacIntyre, Alasdair. “The essential contestability of some social concepts” en *Ethics*, vol. 84, no. 1, The University of Chicago Press, EE.UU., Octubre, 1973.
- Mandeville, Bernard. *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la felicidad pública*. México: FCE, 1982.
- Merquior, José Guilherme. *Liberalismo viejo y nuevo*. (Tr. Stella Mastrangelo). México: FCE, 1993.
- Meyer, Lorenzo. *Liberalismo autoritario. Las contradicciones del sistema político mexicano*. México: Océano, 1995.
- Minc, Alain. *Los profetas de la felicidad. Una historia personal del pensamiento económico*. Argentina: Paidós, 2005.
- Mises, Ludwig von. *Liberalismus*. EE.UU.: Academia, 1993.
- Montes, Pedro. *El desorden neoliberal*. España: Trotta, 1999.
- Nigra, Fabio Gabriel. “El neoabsolutismo: ¿etapa neoliberal (y superior) del imperialismo?” en *Política y cultura*, 2005, no.24.

- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: FCE, 1990.
- Ornelas Delgado, Jaime. *El neoliberalismo realmente existente*. México: Benemérita UAP, 2001.
- Petras, James. “Democracia y capitalismo. Transición o neoautoritarismo” en *Herramienta*, 1999, no.11.
- Pipes, Richard. *Propiedad y libertad. Dos conceptos inseparables a lo largo de la historia*. (Tr. Josefina de Diego). México: FCE, 2002.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. EE.UU.: Oxford University Press, 1973. Paperback ed.
- _____. *La justicia como equidad. Una reformulación, edición a cargo de Erin Nelly*. (Tr. Andrés de Francisco). España: Paidós, 2002.
- _____. *Political Liberalism*. EE.UU.: Columbia University Press, 1993.
- Reig, Ramón. *El éxtasis cibernético. Comunicación, democracia y neototalitarismo a principios del siglo XXI*. España: Eds. Libertarias/Prodhufi, 2001.
- Sánchez-Mejía, María Luisa. *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*. España: Alianza, 1992.
- Saxe-Fernández, John (coord.). *Globalización: crítica a un paradigma*. México: Plaza Janés, 2003.
- Schüller, Alfred y Hans-Gunter Krusselberg. *Conceptos básicos sobre el Orden Económico*. España: Fundación Konrad Adenauer & Unión Editorial, 1991.
- Schweickart, David. *Más allá del capitalismo*. (Tr. Carlos Escrichee Blancafort). España: Editorial SAL TERRAE, 1997.
- Skinner, Quentin. *La libertad antes del liberalismo*. (Tr. Fernando Escalante). México: Taurus, 2004. 1º ed.
- Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE, 2000.

_____. *Teoría de los sentimientos morales*. (Tr. Edmund O’Gorman). México: FCE, 1992.

Stuart Mill, John. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. España: Alianza Editorial, 2001.

_____. *El utilitarismo*. (Tr. Esperanza Guisán). España: Alianza Editorial, 2007. 2º reim-
presión.

_____. *Principios de economía política*. España: Editorial Síntesis, 2008.

_____. *Sobre la libertad*. España: Alianza Editorial, 1997.

Swanton, Christine, “On the “Essential Contestedness” of Political Concepts” en *Ethics*,
vol. 95, no. 4, The University of Chicago Press, EE.UU., Julio, 1985.

Tuck, Richard. *Natural Right Theories: Their Origin and Development*. EE.UU.:
Cambridge University Press, 1979.

Vallespín, Fernando (ed.). *Historia de la Teoría Política*, 3. España: Alianza Editorial,
2002.

_____. *Historia de la Teoría Política*, 6. España: Alianza Editorial, 2002.

ÍNDICE

Introducción: el fragor liberal	Pág. 03
I. A la búsqueda de los rasgos constitutivos del «liberalismo»	Pág. 16
I.I. Notas definitorias estables en el liberalismo	Pág. 18
I.I.I. Libertad negativa	Pág. 19
I.I.II. Propiedad privada y libertad de mercado	Pág. 26
I.I.III. Derechos individuales	Pág. 38
I.I.IV. Consentimiento voluntario y gobierno representativo y limitado	Pág. 47
I.II. Recapitulación y conclusión	Pág. 63
II. El nuevo liberalismo y los «neoliberalismos»	Pág. 68
II.I. La justicia social es acogida por el liberalismo	Pág. 71
II.I.I. Isaiah Berlin y Ralf Dahrendorf	Pág. 73
II.I.II. John Rawls	Pág. 79
II.II. La libertad individual a toda costa	Pág. 83
II.II.I. Friedrich von Hayek y Robert Nozick	Pág. 84
II.III. La embrollada aparición del «neoliberalismo»	Pág. 93
II.IV. Recapitulación y conclusión	Pág. 97
Bibliografía	Pág. 102