

[NOTAS CRÍTICAS]

Liberalismo y metafísica. Sobre «Los substratos metafísicos de la teoría demo-liberal» de C. Kohn

PEDRO FRANCÉS
Universidad Complutense

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo responder a las críticas al liberalismo formuladas en un reciente trabajo de Carlos Kohn. Para mostrar esto expondré, en primer lugar, por qué pienso que Kohn generaliza ilegítimamente una concepción bastante estrecha de liberalismo, relacionada con la economía. En segundo lugar señalaré los límites de esa concepción, y cómo puede definirse otra más comprensiva, en la que enmarcaré la mayor parte del liberalismo político contemporáneo y, un tanto audazmente, el contractualismo clásico de Hobbes. En tercer lugar, trataré de mostrar que esta versión comprensiva es una razonable descripción de la política, que no depende lógicamente de suposiciones dudosas sobre los presupuestos y requisitos de la economía de mercado y que, por ello, escapa indemne a la crítica de Kohn.

PALABRAS CLAVE

LIBERALISMO—LIBERALISMO POLÍTICO—DEMOCRACIA LIBERAL—CAPITALISMO

ABSTRACT

The paper aims to revise the critiques to liberalism recently formulated by Carlos Kohn. I will explain, firstly, why I think Kohn wrongly generalizes a quite thin conception of liberalism, related to the economy. Secondly, I will suggest the limitations of that conception. Instead, another, more comprehensive notion can be formulated that can encompass both contemporary political liberalism and, even audaciously, Hobbes' classical contractualism. Thirdly, I will argue that this comprehensive notion is a reasonable description of politics. It does not depend on doubtful assumptions over the principles of market economy. Hence, it escapes Kohn's critique.

KEYWORDS

LIBERALISM—POLITICAL LIBERALISM—LIBERAL DEMOCRACY—CAPITALISM

EN SU ARTÍCULO «LOS SUBSTRATOS METAFÍSICOS DE LA TEORÍA DEMOLIBERAL»¹, Carlos Kohn se hace eco de una preocupación o recelo hacia el Estado Constitucional Liberal. Este sentimiento no es nuevo, pero el renacer incuestionado del liberalismo político y económico tras el derrumbe de los sistemas socialistas lo hace más acuciante: la aclamación del liberalismo puede esconder la aceptación a-crítica o la defensa subrepticia de una forma cuasi-totalitaria de orden social que, aún empleando retóricamente los conceptos de libertad y derechos individuales, imposibilita en la práctica el progreso del proyecto emancipador y democrático moderno.

La tarea que me he impuesto es tratar de responder a esta preocupación desde la perspectiva liberal. Aclarar las posibles vías de defensa del liberalismo político en el espacio de una nota como esta, me obligará a usar simplificaciones traidoras y a situarme del lado de teorías que no puedo abrazar sin cautelas. Acepto el coste para contribuir, si es posible, a una comprensión lo más exacta posible del liberalismo como teoría política.

No pondré tanto celo en mi papel de abogado de la causa liberal como para negar a Kohn el crédito que su diagnóstico merece. De hecho, comparto su preocupación: parece no haber alternativas globales a la concepción de la política representada por la tradición de la democracia constitucional liberal y el capitalismo económico. Esta constatación conduce a la sospecha de que la democracia liberal se las arregla para eliminar toda discusión política potencialmente capaz de conmover sus prejuicios ideológicos. La ideología democrática dominante se convertiría, así, en la máscara que oculta al nuevo Leviathan.

Mas ¿responde este temor a alguna evidencia o es, por el contrario, producto de una especie de paranoia anti-liberal? Mi argumento pretende iluminar esta cuestión y, con ello, presentar un contrapunto a las ideas de Carlos Kohn. Voy a defender que existe una concepción del liberalismo –que podríamos llamar «concepción económica», aunque de hecho comprende tesis sobre cómo debe organizarse un Estado y una sociedad– cuyo triunfo como paradigma político sí podría tener las consecuencias que preocupan a Kohn; pero esta no es la única ni, en mi opinión, la más plausible, ni debería ser la más influyente de las versiones del liberalismo. De hecho, no se trata de una teoría política completa, sino sólo de una ideología partidaria, relacionada con el desarrollo de la Ciencia Económica puesta al servicio de los intereses de ciertos agentes económicos. Identificar el liberalismo (como teoría que trata de establecer las bases de la discusión pública en la sociedad y el fundamento Estado) con esa ideología es un desafortunado reduccionismo. Si lo evitamos –e indagamos los supuestos y consecuencias prácticas de un liberalismo político más amplio– comprobaremos que hay al menos tantas razones para la esperanza como para la preocupación.

Para mostrar esto expondré, en primer lugar, por qué pienso que Kohn generaliza ilegítimamente una concepción bastante estrecha de liberalismo, relacionada

¹ Publicado en *Contrastes*, II (1997), pp. 145-162.

con la economía. En segundo lugar señalaré los límites de esa concepción, y cómo puede definirse otra más comprensiva, en la que enmarcaré la mayor parte del liberalismo político contemporáneo y, un tanto audazmente, el contractualismo clásico de Hobbes. En tercer lugar, trataré de mostrar que esta versión comprensiva es una razonable descripción de la política, que no depende lógicamente de suposiciones dudosas sobre los presupuestos y requisitos de la economía de mercado y que, por ello, escapa indemne a la crítica de Kohn. Cabe contradecir el argumento que presentaré, insistiendo en que tanto el liberalismo como mi defensa del mismo son racionalizaciones tras las que se ocultan premisas ideológicas tan enraizadas que ni siquiera son percibidas. Ante esta posible objeción responderé que, aún concediéndola, el liberalismo sigue siendo más plausible que cualquier concepción política general conocida: si se mantiene que todo discurso filosófico-político oculta inevitablemente concepciones ideológicas, puede mostrarse que la ideología subyacente al liberalismo es mucho menos controvertida que la que subyace a otros discursos.

I. LA CONCEPCIÓN DEL LIBERALISMO DE KOHN Y SUS CARENCIAS

Carlos Kohn concluye su artículo con unas palabras que serían estremecedoras si no sonaran irreales:

Estamos asistiendo a la transformación del liberalismo en proyecto político. «Fin de la historia» es su estandarte. [...], no sería muy difícil mostrar cuán parecidos son los discursos de la teoría demoliberal a las proclamas de los socialistas stalinistas. El mismo hegelianismo quimérico de que ya no puede haber retroceso; de que nos encontramos ante el comienzo de la desintegración del Estado como la fuente del poder al servicio de un interés particular y su sustitución por una sociedad autorregulada [...]. Esta es, precisamente, la combinación totalitaria perfecta del poder triunfante (antiestatismo y sociedad regulada) que Arendt, con tanto fervor y rigor, explicara y denunciara en su famosa obra *The origins of totalitarianism*².

La dovela clave del argumento de Kohn —y su motivo para esta visión totalitaria de la ideología liberal— es su «descubrimiento» de que los teóricos liberales más importantes comparten dos convicciones que sirven para obstaculizar los propósitos radicalmente emancipadores, defendidos desde los jacobinos y acallados exitosamente desde el inicio de las revoluciones modernas³. Estas dos convicciones son, primero, la antropología que Macpherson bautizó como «individualismo posesivo» —que puede interpretarse a la vez como el retrato de una de las condiciones históricas que posibilitaron el surgimiento de la sociedad capitalista moderna, y como la premisa filosófico-antropológica característica del contractualismo liberal. Segundo, la idea de una «so-

² Kohn 1997, p. 161.

³ Cf. Kohn 1997, p. 147.

ciudad regulada», concepto cuya versión eminente es la hobbesiana: una sociedad bajo el poder del soberano, en la que la legitimidad se agota en la obediencia. Esta idea se transforma en el liberalismo posterior. El «orden social» surge espontáneamente de la interacción de individuos en el mercado, o bien puede apoyarse en una adecuada teoría de la justicia. En cualquier caso, se trata de justificar una normatividad social estricta (segunda convicción) a partir de una idea del individuo como agente libre y apropiador (primera convicción).

En definitiva, Kohn intenta hacernos ver que los Estados Constitucionales demoliberales no son sino un Leviathan refinado y puesto al día:

[...] procuraré mostrar que tanto la «Mano Invisible» de Adam Smith como «los Dos Principios de la Justicia» de Rawls persiguen, *mutatis mutandis*, el mismo telos del «Leviatán» de Hobbes; a saber: instaurar una sociedad 'rectamente' ordenada⁴.

Para hacer plausible su apocalíptica visión del liberalismo, Kohn tiene que mostrar, primero, que el modelo político de Hobbes es esencialmente antidemocrático y, segundo, que la teoría liberal que sirve como modelo de legitimación para las democracias constitucionales contemporáneas mantiene, pese a renegar de Hobbes, los supuestos de la tradición que él inaugura.

Kohn muestra sin esfuerzo lo primero, pero no logra hacer plausible lo segundo. Lo paradójico es que yo creo que se equivoca en ambos casos: no se puede mostrar convincentemente que el modelo político hobbesiano sea esencialmente antidemocrático⁵; pero, precisamente por eso, sí hay un sentido en que los teóricos liberales contemporáneos son deudores de Hobbes.

Kohn intenta mostrar que el modelo político de Hobbes es totalitario mediante una interpretación de la filosofía hobbesiana relativamente frecuente, pero que puede considerarse superada. A continuación, Kohn trata de hacer plausible su idea de que tanto A. Smith como J. Rawls son secuelas o versiones del pensamiento estatista y totalitario de Hobbes. En mi opinión carece de la evidencia textual necesaria para lograr esto último. Pero vayamos por pasos.

En su interpretación de Hobbes, Kohn sigue dos teorías clásicas: la de Macpherson (1962) y la de Carl Schmitt (1941). Según la primera, Hobbes traslada al estado de naturaleza los rasgos del burgués protocapitalista y de su medio de acción habitual: el mercado. El pacto social puede interpretarse como un acuerdo entre propietarios para evitar los peligros de la violencia y asegurar legalmente lo que ellos ven como el producto natural de su trabajo y su libertad. Tal contrato implica coacciones y límites a la libertad individual, pero estos perjuicios están ampliamente compensados por el bene-

⁴ Kohn 1997, p. 152.

⁵ Más abajo se aclarará esta tal vez sorprendente afirmación. Como anticipo puedo añadir que aunque Hobbes aboga por un modelo político autoritario, la literatura más reciente muestra que sus premisas teóricas no conducen *necesariamente* a una conclusión práctica de ese tipo.

ficio que supone el disfrute pacífico de las ganancias derivadas del trabajo y comercio. C. Schmitt por su parte resalta que el Leviatán representa el modelo de Estado propio de la modernidad: un Estado-instrumento basado en la lógica de la técnica que habría de refinarse hasta llegar a ser una gran máquina burocrática. Según este paradigma, el Estado es sólo un instrumento al servicio del bienestar de los ciudadanos (sea éste entendido principalmente como seguridad física o como bienestar material). El ideal es que sea un instrumento neutral, capaz de funcionar eficientemente con independencia de las injerencias externas y, en particular, con independencia de los procesos políticos y sus resultados.

Esta interpretación de Hobbes –que presenta un Leviatán como instrumento eficaz al servicio de los intereses de la burguesía capitalista emergente– permite conectarlo con el contractualismo de Locke, explícitamente dependiente de la idea de un derecho natural a la propiedad privada. Los dos estarían entre los grandes teóricos políticos del individualismo posesivo. Esta perspectiva parece indicar que las teorías políticas formalmente contractualistas tienen una relación necesaria con el capitalismo y el mercado. Esto quizá pueda mantenerse para el caso de Locke, pero es cuestionable en los de Hobbes, Rousseau o Kant. Sin tener esto en cuenta, la lectura de Kohn añade que el papel meramente instrumental que asignan al Estado Hobbes y Locke no es más que una primera versión del gran anhelo de los economistas liberales del XIX: la autorregulación del mercado. Este anhelo se hace por primera vez explícito como demanda normativa en la obra de Adam Smith, y llega hasta los neo-liberales y libertarios de hoy en día.

La historia de Kohn es, así, la historia de una progresiva erradicación de la política en sentido clásico: Hobbes y Locke, teóricos del individualismo posesivo, instrumentalizan el Estado y lo ponen al servicio de los intereses de los propietarios; Smith quiere ir más allá y eliminar las intromisiones estatales en la organización del comercio y la economía; y, por último, el liberalismo contemporáneo tendría como objetivo la total reducción del Estado a una estructura mínima administrativa y de gestión, y la conversión de *toda* la sociedad y sus instituciones al modelo normativo de la economía.

Esta historia podría quizá sostenerse si, como representante del liberalismo contemporáneo, tomáramos a Nozick. Mas Kohn elige a Rawls y de este modo su argumento pierde verosimilitud. Es dudoso que el contractualismo de Rawls se sitúe en la línea del individualismo posesivo del contractualismo liberal clásico. Pues bien, Kohn no sólo intenta demostrar eso, sino que va más allá y pretende establecer un nexo entre la teoría de Rawls y la de A. Smith. La interpretación de Kohn se muestra, en este punto, enormemente necesitada de revisión.

Indicaremos la ruta de tal revisión en la sección siguiente. Por el momento, veamos por qué es Rawls la pieza que no encaja en la historia antiliberal.

Kohn intenta convencernos de que Rawls tiene, respecto al mercado y al Estado, la misma actitud que Adam Smith. Para probar esto ha de mostrar que para Rawls el mercado es, como al parecer era para Smith, el marco de acción natural, al cual debe

subordinarse el Estado y sus instituciones⁶. En vista de que Rawls no afirma tal cosa en ningún momento, Kohn nos remite al concepto de «estructura básica», «un sistema público de reglas que definen un esquema de actividades que conducen a los hombres a actuar conjuntamente de modo que produzcan una suma mayor de beneficios, al mismo tiempo que le asignan a cada uno ciertos derechos»⁷. La estructura básica, concepto que se refiere a la Constitución Política y al conjunto de normas, derechos y expectativas mutuas que configuran las instituciones fundamentales de una sociedad, es interpretada por Kohn como «las reglas que se establecen a través de un contrato originario regido por el «velo de ignorancia» del *laissez-faire* [...] ¿Y acaso éstas no serían las que se van determinando 'como si fuera por una mano invisible'?»⁸. Kohn intenta reducir, por tanto, el producto del contrato social a la normatividad «natural» del mercado aclamada por los economistas liberales. Este movimiento es, en mi opinión, altamente implausible.

Sospecho que la causa de esta carencia reside en no haber distinguido dos modelos filosófico-políticos diferentes que nombramos bajo el mismo término general de «liberalismo». Una mirada más cuidadosa a la tradición que Kohn pretende criticar nos permitirá hacer esta distinción y revisar su argumento bajo esa nueva luz.

II. LA DOBLE RAÍZ DEL LIBERALISMO POLÍTICO

Existen dos tipos de teorías que se adscriben el título de «liberalismo». Las llamaré teorías de los derechos naturales y teorías constructivistas⁹.

Llamo «teóricos de los derechos naturales» a aquellos pensadores políticos que no cuestionan (de hecho, suponen) que cada individuo está dotado naturalmente de

⁶ Concedo este punto aunque es, en mi opinión, una malinterpretación de Adam Smith. En *La riqueza de las naciones*, Adam Smith discute diversas políticas estatales *con relación a la actividad económica*. Su conclusión es que ninguna de ellas (ni la fisiocracia ni el mercantilismo, modelos de economía política dominantes) es satisfactoria. Por ello recomienda la política de no intervenir en la economía. Emplea el concepto de «libertad natural» para referirse a que la política que recomienda consiste en dejar al mercado en libertad (no entrometerse en sus procesos). Esto no es lo mismo que afirmar que el mercado es el marco «natural» de interacción. Adam Smith es consciente de que el mercado es una institución entre otras instituciones sociales, y que una cosa son sus procesos («naturales» sólo en sentido metafórico) de producción e intercambio de bienes y capital y formación de precios, y otra las condiciones que hacen posible su existencia, de las habla en el libro V de su obra, y que han de ser fomentadas y mantenidas por el soberano: la paz y la seguridad nacional, el sistema legal y judicial, y las obras públicas.

⁷ Rawls 1979, p. 107.

⁸ Cf. Kohn 1997, p. 154.

⁹ La idea de esta distinción está basada en la que Dworkin establece entre un «modelo natural» y un «modelo constructivo» de los derechos, cf. Dworkin 1978, p. 160. También está relacionada (sin ser exactamente paralela) con la división entre liberalismo I y liberalismo II que Thiebaut recoge, citando a Walzer, y desarrolla en *Vindicación del ciudadano* (1998), p. 130.

una serie de títulos legítimos que convierten cualquier intromisión en su esfera de autonomía personal (la cual comprende sus propiedades y, en las versiones más antiguas, su familia y dependientes) en una acción *prima facie* injusta¹⁰. El ejemplo paradigmático de esta concepción de los derechos y la sociedad es John Locke¹¹, y su sucesor contemporáneo más eminente es R. Nozick. El Estado es, para estos autores, una asociación de individuos que «ya detentan derechos» antes de aceptar voluntariamente las reglas de la asociación. Tal asociación sólo será racional si ofrece la máxima protección posible de los derechos naturales con el mínimo coste (es decir, con la mínima intromisión y limitación de las libertades personales). Desde este punto de vista, sólo un Estado mínimo está justificado. El Estado está fundado –desde esta perspectiva– en un pacto análogo a cualquier contrato civil o mercantil: puede ser tan restrictivo y determinado como las partes deseen, siempre que todos consientan. Ahora bien, al igual que en los contratos civiles la autonomía de las partes no puede justificar la violación de la ley, así tampoco el contrato que funda la sociedad política puede violar los derechos naturales (con esto, la analogía es completa). Las partes retienen siempre la titularidad de sus derechos frente al Estado.

La prioridad de los derechos individuales posee una gran fuerza como soporte de los anhelos emancipadores ilustrados, pero tiene el inconveniente de obstaculizar la justificación teórica de la acción del gobierno encaminada a promover los fines generales (o colectivos) de la república. Por eso la ideología económica liberal encaja perfectamente en el esquema filosófico de los teóricos de los derechos. El mercado libre permite la reconciliación de los intereses de los ciudadanos y garantiza el bienestar de la república. No es necesario ya sortear los derechos individuales para justificar la acción del soberano. A éste le basta con permitir que sus súbditos interactúen con libertad y seguridad en el mercado. De este modo se franquea el camino para una teoría del Estado mínimo. Derechos naturales directamente aplicables, contractualismo político y liberalismo económico forman, así, una unidad teórica coherente, que voy a etiquetar como «liberalismo I»¹².

¹⁰ Esto no significa que toda intromisión en la esfera personal sea ilegítima, pero sí que cualquier intromisión ha de estar adecuadamente justificada sobre una base que incluso la persona que la sufre podría aceptar racionalmente.

¹¹ Cf. especialmente Locke 1988. Desde mi punto de vista, Locke nunca destierra de su teoría un fundamento metafísico de los derechos naturales como el que ofrece en los *Ensayos*; en los *Tratados* racionaliza el origen de los derechos, que para él «ya están ahí» como derechos naturales.

¹² Este modelo filosófico-político presenta un problema que aquí ignoro. El sistema de derechos naturales (uno de sus puntos de apoyo) está inicialmente enraizado en una metafísica teísta y creacionista. Pero tal metafísica sucumbe al positivismo reflexivo, de modo que el trípode que he enunciado se queda sin una de sus patas, y no podría sostenerse. La solución es *postular* los derechos individuales (que ya no pueden ser en rigor ser llamados naturales) como necesidades funcionales del sistema económico capitalista, el cual se justifica por razones utilitarias (cf. sobre este aspecto de la teoría liberal de los derechos, Habermas 1992, cap. 3, sec.

Hablaba, por otro lado, de «teóricos constructivistas» para referirme a los miembros de la tradición moderna inaugurada por Hobbes¹³. La empresa de Hobbes y sus seguidores es más ambiciosa que la de los teóricos de los derechos naturales. La teoría de los derechos sólo pretende explicar las bases de la legitimidad del poder estatal y los límites de su ejercicio; el contractualismo hobbesiano es, sin embargo, un intento radical por mostrar el fundamento racional de toda sociedad y sus instituciones normativas. Se trata de ofrecer una reconstrucción racional del *hecho* de la sociedad y una justificación de la *legitimidad* de las normas e instituciones sin suponer inicialmente que los individuos son portadores de derechos. Los derechos aparecen como una, entre otras, instituciones sociales. Si esta empresa es acaso posible, lo será desde luego mediante un argumento cuyo modelo no pueden ser los contratos civiles¹⁴. Debe explicar a la vez las razones para la unión social y las razones para la institución de ciertos

1.1). No obstante, esta línea ha sido abandonada por teóricos contemporáneos, como Nozick y Dworkin, cuya visión de los derechos naturales no puede considerarse funcional, si bien tampoco supone un regreso explícito –al menos en el caso de Dworkin– al esquema de Locke.

¹³ La etiqueta «constructivista» se refiere a varios aspectos de la teoría liberal. Quizá el más significativo es la comprensión de los principios de justicia. Así en Dworkin 1978, p. 160 leemos: «Este modelo constructivo no asume, como hace el modelo natural, que los principios de la justicia tienen existencia fija y objetiva, tal que las descripciones de estos principios hayan de ser verdaderas o falsas en un sentido estándar [...]. Por el contrario, adopta el supuesto –en ciertos sentidos más complejo– de que los hombres y mujeres tienen la responsabilidad de que los juicios particulares en los que basan su acción encajen en un programa de acción coherente [...]. El modelo constructivo no presupone escepticismo o relativismo. Por el contrario, asume que todos los hombres y mujeres que razonan en el marco del modelo sostienen sinceramente las convicciones que incluyen en él».

¹⁴ Por precisar brevemente la exacta naturaleza del contrato social hobbesiano frente al paradigma lockeano recordaremos que a este último subyace una concepción jurídica del contrato (ya mencioné que la teoría *supone* derechos), mientras que al primero subyace el objetivo de una justificación *deductiva* de la sociedad y sus normas. Este objetivo no es accesible si no se adopta una estrategia reconstructiva heurística: en vez de axiomas, se emplean como premisas una serie de supuestos antropológicos, metodológicos y heurísticos lo bastante plausibles como para no necesitar justificación adicional; en vez de una serie de deducciones lógicas, el argumento se construye *como una historia* (que es, evidentemente sólo la *forma* de la deducción). Las reglas de deducción se transforman en reglas de coherencia: la historia del contrato debe ser coherente e imaginable, al menos desde el punto de vista de las partes implicadas. Si el argumento es correcto –es decir, si las premisas eran plausibles y la historia consistente– la conclusión será un estado de cosas ideal racionalmente justificado en la medida en que *ya estaba* de algún modo contenido en las premisas (al igual que una deducción correcta no hace sino explicitar *analíticamente* un conocimiento pre-contenido en sus premisas). No hace falta recalcar la potencia de este argumento: si es exitoso habrá mostrado que la normatividad social está ya pre-contenida en nuestra comprensión más anti-social posible de la racionalidad y la subjetividad humanas. Nada de esto existe en el paradigma lockeano, que ha de recurrir a un fundamento metafísico de la normatividad.

derechos concretos (y no otros) y ciertas formas políticas; y debe explicar ante todo por qué sería racional para las partes cumplir con lo pactado, si todos sus derechos son producto del pacto –es decir, no hay una obligación previa de cumplir las promesas. Frente al «liberalismo 1», que no problematiza –sino que postula– supuestos tales como el individualismo (el hecho de que el centro de adscripción de derechos y obligaciones es un individuo) o la propiedad privada (la propiedad es un derecho derivado de la capacidad de acción y de la voluntad individuales), el constructivismo radical hace todo lo contrario: sin el postulado de los derechos individuales, todo se convierte en problema. Por qué es el individuo (y no más bien algún grupo, como la familia, o el conjunto de todos los ciudadanos) el centro de adscripción de los derechos; por qué suponer que los individuos son sólo instrumental y estratégicamente racionales (en vez de centros de evaluación ya dispuestos en cierta relación con el mundo para percibir el bien o la justicia); por qué suponer que son avaros, egoístas y hostiles en vez de lo contrario, etc.¹⁵

Ha de destacarse que este segundo modelo teórico-político no tiene una relación necesaria con los postulados del liberalismo económico. Las teorías políticas que he llamado constructivistas son liberales en el sentido de que todas ellas (excepto la de Hobbes) reconocen un papel crucial a los derechos individuales post-contractuales –en especial los derechos políticos– en el conjunto de las instituciones racionalmente justificadas. También en el sentido de que los argumentos desplegados requieren algún tipo de individualismo (político, ontológico o, al menos, metodológico). Son liberales, en definitiva, porque en vez de adoptar un enfoque basado en la existencia de algún orden social predeterminadamente justo o bueno, *construyen* una idea de orden social simplemente compatible con la autonomía individual. No es incorrecto, por tanto, contar a todo constructivismo radical entre las teorías políticas liberales, pero, para diferenciarlo del modelo anterior, podemos convenir en denominar este segundo grupo de teorías «liberalismo 2».

Si el liberalismo 1 parte de que existe un derecho *prima facie* a la no interferencia con la acción de los individuos, el liberalismo 2 no cree en la mitología de la libertad sin restricciones (de hecho, tal libertad es un componente del estado de naturaleza, no del estado social). Las personas disfrutan de libertades (algunas de las cuales adoptan,

¹⁵ Sin pretender desglosar las implicaciones metafísicas de esta diferencia, notemos que, en ausencia de una fuente de normatividad tan precisa como los derechos naturales, los contractualistas de esta línea han de apelar a fuentes de normatividad más difusas. Hobbes habla de los «dictados de la razón» que operan en el fuero interno de cada persona y que se convierten en verdadera «ley natural», o «ley moral» cuando el estado de naturaleza ha dado paso a la sociedad; Rawls reconoce que las partes del contrato poseen «capacidades morales» entre las que destaca su «sentido de la justicia»; Habermas supone una normatividad inscrita en el hecho de la comunicación, cuyo carácter ineludible explica a la vez la consideración de cada persona como sujeto moral y el consecuente reconocimiento mutuo de las partes del contrato como *miembros* de una comunidad política; Gauthier, muy al contrario, parte exclusivamente de la normatividad incorporada en la razón instrumental.

es cierto, la forma de derechos *contra* el gobierno o el Estado) cuya justificación normativa no depende, en absoluto, de la hipostatización de la libertad individual sin restricciones¹⁶. Esta distinción es importante para entender las correcciones al argumento de Kohn que expongo a continuación.

En primer lugar, mis afirmaciones anteriores sobre lo que significa el contractualismo hobbesiano nos obligan a revisar la interpretación de Macpherson-Schmitt que Kohn da por buena. Según Macpherson y Schmitt Hobbes registra el arsenal de ideas científicas y filosóficas de su época y elige *ad hoc* las premisas adecuadas para justificar el tipo concreto de Estado que históricamente se había impuesto como demanda normativa: una institución instrumental técnicamente adecuada para servir las necesidades de los propietarios, tales como la seguridad externa e interna, la implementación de un sistema judicial previsible y la provisión de los bienes públicos que la iniciativa privada no garantiza.

Pero esta interpretación no explica por qué el medio para realizar esos fines ha de ser necesariamente un Estado totalitario. Una máquina burocrática e incluso policial y militar perfecta puede convivir con el reconocimiento de derechos civiles y políticos, ¿por qué renunciar a ellos? Esta pregunta parecía no habersele ocurrido a nadie hasta que Jean Hampton la formuló en su influyente obra *Hobbes and the Social Contract Tradition*, de 1986¹⁷. Según el análisis de Hampton hay dos explicaciones plausibles: la primera es que Hobbes *deseaba* justificar el poder absoluto del soberano como único medio para evitar la guerra civil, cuyas consecuencias él mismo había experimentado en Inglaterra¹⁸. Comparado con la destrucción e inseguridad de la guerra, la cesión de los derechos individuales le debía parecer un mal menor. La segunda explicación, menos contingente y biográfica, es que Hobbes no creyó que sus premisas le permitieran justificar racionalmente el cumplimiento del pacto *sin* la coacción («sin la espada»). Los individuos son concebidos como «máquinas de maximizar» sus propios intereses y deseos, sin ninguna obligación moral previa al pacto social. Cada uno de estos agentes encuentra racional suscribir un pacto con los demás para beneficiarse de la protección del soberano, pero ve igualmente racional incumplir el pacto siempre que sea posible sin riesgo. Ahora bien, como *todos* saben que éste será el razonamiento de los demás, no tiene sentido realizar el pacto *salvo* que el propio pacto asegure por la fuerza que *nadie* sucumbirá a la tentación del fraude. Es decir, sólo es posible un pacto social que instaure a la vez un poder político incontestable. Así es como Hobbes entiende su propio argumento, y como cree que debe entenderlo cualquier persona racio-

¹⁶ Dworkin 1978, p. 198, para una justificación de los derechos contra el gobierno no necesariamente fundada en un derecho *prima facie* a la libertad.

¹⁷ Hampton presenta la revisión más audaz de la obra de Hobbes, pero coincide en muchos puntos con Kavka (1986); Gauthier (1969) anticipa algunos de sus argumentos y, sin duda, su método. La interpretación subsiguiente está basada en estas obras.

¹⁸ Hobbes fue testigo de la larga y cruel guerra civil (1642-1649) que se desató en Inglaterra tras la ejecución de Carlos I en 1641, así como de la época de paz y prosperidad que trajo la república y el gobierno dictatorial de Oliver Cromwell.

nal y reflexiva. Para él el poder absoluto del soberano no es un mal injustificado, sino una necesidad racional.

Hampton repasa las premisas hobbesianas para comprobar si implican necesariamente la renuncia a todo derecho individual en favor de un soberano absoluto y descubre –convincientemente a mi modo de ver¹⁹– que no es así. El propio egoísmo de las partes les conduciría a reservarse, en su propio interés, tantos derechos (limitaciones al poder del soberano) como fuese posible. Por otro lado las partes, al ser racionales, son conscientes de que un pacto entre personas propensas a defraudar autorizaría al soberano a incurrir en cualquier coste para garantizar el cumplimiento de lo pactado. Pero, por eso mismo, la racionalidad demanda poner coto a semejante propensión. El pacto social es también un pacto moral: justifica el compromiso racional de no defraudar²⁰. Lo cual implica, a su vez, que el coste de implementación sería menor, en beneficio de todos. En definitiva, Hampton muestra que sí se puede pensar en un contrato social que (a) reconozca constitucionalmente derechos irrenunciables a los ciudadanos y (b) mantenga un aparato coactivo relativamente moderado, confiando en que el propio cálculo racional de los ciudadanos garantiza de por sí un alto grado de cumplimiento de la ley.

Evidentemente, esta revisión del argumento de Hobbes no convierte a Hobbes en un adalid de la democracia liberal. Existen problemas que esta reformulación no toca²¹, pero sí presenta el contractualismo hobbesiano bajo una luz diferente, y ensancha la visión que del mismo ofrecían Macpherson y Schmitt. La nueva perspectiva convierte a Hobbes en un episodio fallido, pero crucial, en la gran empresa política liberal, entendida como la justificación constructiva de un orden social ante individuos racionales concebidos como seres autónomos.

III. LIBERALISMO COMO CONSTRUCTIVISMO POLÍTICO

Hasta aquí hemos señalado una distinción entre concepciones del liberalismo que Kohn ignora, y hemos recusado su interpretación unidimensional y totalitaria de la filosofía de Hobbes, al denunciar que no tiene en cuenta los relevantes análisis de Gauthier, Kavka y Hampton. Tras esto, debemos dar un paso atrás. Se recordará que, más arriba,

¹⁹ El análisis de Hampton se basa en algunos de los desarrollos más sólidos de la Teoría de Juegos y la Teoría de la Decisión Racional. En un sentido, su ensayo incluso profundiza en las premisas de Hobbes al mostrar que los individuos hobbesianos resultan ser estrategias bastante mediocres. Si realmente son tan egoístas e interesados como Hobbes los describe, intentarán retener tanta libertad natural como sea posible. Es decir, el argumento en favor del soberano absoluto no se sigue.

²⁰ El argumento sobre cómo es que un agente racional podría adoptar una «disposición a cumplir pactos» es ensayado por Gauthier (1986), al ofrecer una justificación contractual de la moralidad.

²¹ Habermas denuncia, por ejemplo, que las partes en el estado de naturaleza no estarían equipadas con las capacidades cognitivas suficientes para *entender qué significa* un contrato basado en la idea de reciprocidad. Cf. Habermas 1992, cap. 3 sec. 1.2.

admitíamos provisionalmente la interpretación heredada de Hobbes, pero juzgábamos que la segunda parte del argumento de Kohn –el intento de mostrar una continuidad entre el absolutismo estatista hobbesiano y el liberalismo contemporáneo– no quedaba suficientemente probada. Ahora, la interpretación de Hobbes sugerida nos permite conjeturar que sí hay un nexo entre su contractualismo y el liberalismo-2 actual, aunque de signo opuesto al que Kohn suponía. Veamos a continuación cómo debemos entenderlo.

Nuestra distinción entre liberalismo 1 y liberalismo 2 excluye el uso de las ideas del liberalismo económico –representadas por A. Smith– como nexo entre Hobbes y Rawls, y aclara por qué considerábamos ilegítima esa coyuntura argumental, y por qué causaba problemas a Kohn. Por otro lado, reconocer la continuidad del liberalismo 2 no supondrá en absoluto afirmar que Rawls tenga un objetivo político pre-determinado. Ya hemos visto que esto no puede afirmarse necesariamente ni siquiera de Hobbes. Desde nuestro punto de vista, Hobbes y Rawls tienen algo fundamental en común; algo que quizá ha pasado desapercibido a la mayoría de críticos, pero que es el elemento que nos permite hablar de ellos como miembros de una misma tradición. Para señalar este elemento común al constructivismo liberal se me permitirá recurrir al análisis que Dworkin hace de la *Teoría de la Justicia* de Rawls.

Dworkin es un jurista convencido de que los pleitos sólo pueden resolverse si se *supone* que siempre hay una parte que *ya tenía* algún derecho. Desde su punto de vista, cualquiera que habla de la justicia ha de hacerlo desde alguna convicción sobre qué derechos o principios son los fundamentales. Así, los constructivistas, pese a elaborar formalmente teorías sobre la justicia y la legitimidad sin apelar a la idea de derechos naturales previos al contrato, mantienen siempre, según Dworkin, una «teoría profunda», o «subyacente» que especifica un principio fundamental. Lo que ocurre es que esa suposición normativa básica no es la que normalmente se esperaría en una teoría liberal, y además no suele ser reconocida explícitamente como un derecho (sino como un hecho natural o moral), por eso pasa desapercibida. Este supuesto básico es la igualdad radical de todas las partes del contrato (y, por ende, de todos los ciudadanos miembros de la comunidad política subsiguiente):

El supuesto más básico de Rawls no es que los hombres tienen derecho a ciertas libertades que Locke o Mill creyeron importantes, sino que tienen un derecho a igual respeto y atención en el diseño de las instituciones políticas. Este supuesto puede ser contestado de muchas formas. Será negado por quienes creen que cierto fin, como la utilidad, o el triunfo de una clase, o el florecimiento de alguna concepción de la vida buena, es más fundamental que cualquier derecho individual, incluido el derecho a la igualdad. Pero no puede ser negado en nombre de un concepto más radical de igualdad, porque no existe ninguno²².

²² Dworkin 1978, p. 182.

En mi opinión, esta visión del contractualismo rawlsiano es, no sólo exacta, sino generalizable. Mas su generalización requiere descargarla de su contenido jurídico. No es tanto que el constructivismo liberal esté implícitamente asentado en el reconocimiento de un *derecho* a igual respeto, sino que la reconstrucción racional de los sistemas normativos exige, en un momento u otro, bien apelar al *hecho moral*, bien suponer hipotéticamente el hecho empírico, bien reconocer la *necesidad* metodológica, de la igualdad. Hay que recordar que el *supuesto* de la igualdad juega un papel crucial en el argumento hobbesiano. Su argumento podría mantenerse en pie suponiendo agentes más benevolentes, o más morales, o menos racionales; nunca suponiéndoles significativamente desiguales en capacidades y fuerza. Incluso es un estado natural de guerra poblado por agentes hostiles y estratégicos, es el reconocimiento de la igualdad (equilibrio) de fuerzas el concepto impulsor del contrato y la paz. Este reconocimiento es tosco y poco articulado en el *Leviatán*. De hecho, Hobbes se refiere a él como simple *matter of fact*. Pero en el contractualismo liberal posterior se hace más consciente. A partir de Kant, la idea de un equilibrio mecánico de fuerzas es sustituida por el universalismo de la razón práctica, que sustenta la demanda racional de igual respeto; Rawls y Habermas se reclaman herederos de este concepto de igualdad moral. Pese a las diferencias, ambos construyen la legitimidad de los principios políticos y jurídicos democráticos a partir de la idea del igual respeto que todos merecen *en cuanto personas morales*²³. Para Habermas, por ejemplo, los derechos y libertades legales propios de las democracias constitucionales son a la vez el medio de expresión y la garantía de la autonomía política y social que los miembros de la comunidad política se reconocen mutuamente –un mutuo reconocimiento impuesto por la racionalidad práctica de las partes, es decir, por la conciencia de que todos forman parte de una misma comunidad moral²⁴.

²³ Aún más, ambos tienen, en mi opinión, una teoría constructiva de la moralidad que parte de la *igualdad* de todos como participantes en un discurso encaminado a alcanzar entendimiento (en el caso de Habermas), o de la *igual* posición en que se encuentra todo agente que ha de decidir en condiciones de incertidumbre (Rawls).

²⁴ Cf. Habermas 1992, cap. 4, sec. 3. Un ejemplo aún más radical podemos tomarlo de la teoría de Gauthier. Gauthier (1986) intenta un argumento radicalmente hobbesiano. Pero en vez de suponer la igualdad como una cuestión de hecho, Gauthier la descarta, para evitar la crítica de que la igualdad introduce una premisa moral subrepticia: así trata de argumentar *sin suponerla*. Pues bien, la igualdad reaparece en el argumento, porque se *deriva* de la hipótesis de perfecta racionalidad. La *perfecta* racionalidad en interacción exige *suponer* que las demás partes son, al menos, *igual* de racionales que uno mismo (lo contrario sería una deficiencia estratégica). A partir de ahí, el argumento ha de contar con que cada una de las partes razona y decide *como si* todas fueran iguales en capacidades. El resultado del argumento traslada esta suposición racional a las instituciones sociales que, si no la tuvieran en cuenta, no quedarían racionalmente justificadas pues se podría mostrar que se asientan en un déficit de racionalidad en algunas de las partes. La legitimidad así adquirida por las instituciones sociales se mantendría incluso frente a una hipotética crítica *ex post* por parte de los mejor dotados (que quizá consideren que podrían haber obtenido más si hubieran empleado estratégicamente su ventaja), porque incluso ellos han

No pretendo que estos ejemplos sirvan como prueba concluyente, pero confío que sí indican el sentido de mi interpretación de la intuición de Dworkin. Es un error pensar que todo defensor de la democracia liberal acepta acríticamente como «naturales» ciertas libertades –y pasa *ipso facto* a catalogarlas como derechos frente al Estado. Al contrario, las teorías políticas demo-liberales más influyentes son constructivistas. No suponen derechos naturales (aunque eventualmente pueden emplear tal nombre para designar los derechos fundamentales de los ciudadanos frente al gobierno). Parten de alguna noción básica de igualdad que sirve como punto de apoyo desde el que se inicia el movimiento de justificación racional de las instituciones políticas. Entre estas instituciones juegan un papel destacado las libertades negativas –no sólo porque, como decíamos arriba, ellas configuran una estructura básica racional desde el punto de vista individual, sino además porque sólo ellas aseguran la independencia y la autonomía individual suficiente para mantener un espacio político libre encargado de convalidar (legitimar democráticamente) o reprobar las acciones políticas y legislativas del Estado. Pero también las llamadas «libertades positivas» tienen un papel destacado, como es fácil entender. En todo caso, tanto la estructura de derechos individuales de todo tipo como las instituciones básicas (entre las que se halla la constitución económica) han de tener una justificación argumental, lo que políticamente se traduce en que ni hay derechos «sagrados» –sino sólo «consagrados» por una constitución que es expresión de la autonomía de la comunidad política– ni hay ningún ámbito de acción (ni el mercado ni ningún otro) que tenga prioridad sobre el ámbito de discusión racional y justificación política.

Si este argumento es razonable, la visión del liberalismo que Kohn presenta no es admisible, sobre todo en su unidimensionalidad. Es explicable porque se asienta en un sólido fundamento histórico y sociológico. Es evidente que los principios del Estado constitucional se desarrollan como reclamaciones de «derechos naturales» de los individuos frente al gobierno; y así son demandados allí donde no han sido aún constitucionalmente reconocidos. Es asimismo evidente que, en una sociedad compleja, la lógica interna del sistema económico se va distanciando de los procesos y decisiones del sistema político. Las necesidades e intereses de los agentes económicos tienden a acomodarse en el interior del propio sistema, y tratan luego de imponer como demandas normativas lo que sólo son convenientes estructuras funcionales de interacción. Una de estas estructuras son los mercados, con sus conocidas demandas de libertad comercial y pulcro respeto

de reconocer que *nadie* supuso que las personas fueran todas *de hecho* iguales (supuesto que, al revelarse falso, dañaría la validez del argumento); se trató sólo de una suposición estratégica, que pertenece a la lógica de un pacto entendido como un proceso de negociación y acuerdo racional. Incluso los mejor dotados reconocerán que el conjunto de derechos y posibilidades individuales que conforman la estructura básica de una sociedad liberal son los que era racional aceptar en cualquier caso, dado que en la situación inicial *había* que decidir *como si todos* fueran igualmente racionales. Ninguna otra estructura (por ejemplo, ningún tipo de discriminación) sería legítimable mediante un argumento contractualista.

a las normas sobre propiedad y contratos. Pero reconocer estos hechos no implica en absoluto resignarse a atestiguar el fin de la política.

Es cierto que una influyente ideología liberal (liberalismo 1) se apoya en afirmaciones controvertidas sobre los derechos naturales, y tiende a absolutizar las relaciones de mercado sobre el supuesto (metafísico) de que las personas están ontológicamente definidas por algo así como su individualidad, su propiedad y su libertad para contratar. La imposición generalizada de este liberalismo sería preocupante, pues significaría elevar al rango de categoría una concreta concepción de la política y de la vida social.

Sin embargo, existe un pensamiento liberal que concentra su esfuerzo en explicitar las condiciones (racionales y fácticas) de posibilidad de la política, entendida como el proceso por el que la autonomía de la comunidad política se transforma en normas sociales legítimas, eficaces y respetuosas con la autonomía individual. Y este pensamiento liberal (liberalismo 2) no sólo no es preocupante, sino que representa acaso la única propuesta razonable para de reconstruir el espacio político en sociedades plurales y complejas, pues toma en serio la autonomía de cada participante político y abraza premisas lo suficientemente débiles como para poder ser universalmente aceptadas. El liberalismo político trata la diversidad de puntos de vista o de razones en la discusión pública no con simple tolerancia, sino como ingrediente esencial de lo que *es* la política. No está tan interesado en avanzar cierta visión particular de la sociedad, cuanto en implementar los mecanismos que permitan que *cualquier* visión de la sociedad sea posible²⁵.

IV. LIBERALISMO Y METAFÍSICA

Quiero por último referirme a una previsible objeción a mi argumento. El crítico del liberalismo puede sostener que incluso el liberalismo 2 se apoya en prejuicios metafísicos (tales como el valor de la diferencia, la paz y la tolerancia, el mito del individualismo, la moral deontológica, etc.). También puede desatender mis argumentos, y considerarlos una capa más de pintura en la máscara general que oculta los intereses de clase por imponer un cierto orden social. Puede señalar que pese a todo, los teóricos liberales (incluso los del liberalismo 2) acaban por defender los mismos derechos y libertades típicos del estado burgués es su versión demo-capitalista post-industrial, y los justifican sin apelar a ninguna voluntad popular, sino a un complejo argumento racional que se supone hemos de aceptar dogmáticamente.

Esa postura no admite una refutación concluyente. Cualquier obra humana es susceptible de sospecha (y es obligación crítica y reflexiva sospechar de ella). Pero sí se puede decir, al menos, que las suposiciones que el modelo constructivista necesita hacer no son «metafísicamente ambiciosas». Como dice Dworkin refiriéndose a los derechos naturales:

²⁵ La tesis resumida en este párrafo coincide en parte con la mantenida por Thiebaut. Cf. especialmente Thiebaut 1998, pp. 228 ss.

En el modelo constructivo, al menos, la suposición de derechos naturales no es metafísicamente ambiciosa. No requiere más que la hipótesis de que el mejor programa político, dentro del marco de ese modelo, es aquél para el cual la protección de ciertas decisiones individuales es fundamental, sin que pueda subordinarse a ningún fin, u obligación o combinación de ellos. La ontología que esto requiere no es más dudosa o controvertida que la que requeriría la elección de cualesquiera otros conceptos fundamentales²⁶.

Lo mismo les ocurre a otras suposiciones del modelo constructivo —como la autonomía individual, la justicia procesal, etc.. Son argumentativamente necesarias, pero no metafísicamente ambiciosas. Representan las necesidades de la acción política en sociedades como las nuestras. Sólo la igualdad tiene un carácter privilegiado. Sin ella ningún argumento liberal despegaría del suelo del mero voluntarismo. Pero ni siquiera la igualdad es siempre una suposición ambiciosa. Gauthier sirve como ejemplo de una comprensión metodológica de la igualdad que no afecta esencialmente, sin embargo, al resultado del argumento constructivo. Puede pensarse que quienes parten de una idea de la razón práctica heredada de Kant (como Habermas y Rawls) sí adoptan un concepto injustificado (o prejuicio metafísico) de igualdad. Mas, como apuntábamos citando a Dworkin, seguro que no es ésta la premisa metafísica que un crítico recusaría.

Se critica al liberalismo porque absolutiza una idea de libertad de acción individual como licencia para actuar sin restricciones (sobre todo en el ámbito económico). Y esta crítica acierta en el blanco de cierta ideología libertaria; pero yerra el del liberalismo político entendido como constructivismo.

Una teoría alternativa habría de explicar cómo surge la normatividad social *sin* argumentar constructivamente a partir de la normatividad mínima inscrita en la racionalidad individual. No dudo que eso es posible, pero a costa de introducir presupuestos metafísicos aún más controvertidos —referidos a una supuesta normatividad originariamente social.

Mi conclusión es, por tanto, que la crítica de Kohn, convenientemente reconstruida, serviría como razonable piedra de toque respecto a una forma de ideología liberal —una ideología que él no especifica. Pero está fuera de lugar cuando se aplica al liberalismo en sentido amplio que es, según me parece, no una ideología, sino la forma o el concepto contemporánea de la política²⁷.

²⁶ Dworkin 1978, p. 176.

²⁷ Este trabajo se enmarca en un proyecto de investigación postdoctoral financiado por el programa de FPI del Ministerio de Educación y Cultura; fue realizado durante una estancia como investigador visitante en el Departamento de filosofía de la Northwestern University en Evanston. Agradezco a estas instituciones su ayuda.

BIBLIOGRAFÍA

- ASHCRAFT, R. (ed.), 1991: *John Locke. Critical Assessments. (Vol. III, Politics)*, London: Routledge.
- BOBBIO, N. 1991: *Thomas Hobbes*, Barcelona: Plaza y Janés.
- DWORKIN, R. 1977: *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GAUTHIER, D. 1969: *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ 1986: *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon; versión española *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- _____ 1990, «Thomas Hobbes and the Contractarian Theory of Law», *Canadian Journal of Philosophy*, número especial, pp. 5-34.
- _____ 1998, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona: Paidós-ICE UAB.
- HABERMAS, J. 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HAMPTON, J. 1986: *Hobbes and The Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ 1993: «The Moral Commitments of Liberalism», en D. Copp, J. Hampton, y J. E. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*. New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 292-313.
- HAYEK, F. A. 1978-82: *Derecho, Legislación y Libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- _____ 1990: *La fatal arrogancia*. Madrid: Unión Editorial.
- _____ 1991: *Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Buenos Aires: Eudeba.
- HOBBS, T. 1966: *Leviathan (English Works, vol. 3)*. London: John Bohn (ed. de Sir William Molesworth).
- _____ 1993: *El ciudadano*. Madrid: Debate/CSIC (ed. bilingüe de Joaquín Rodríguez Feo).
- KAVKA, G. 1986: *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- KOHN, C. 1997: «Los substratos metafísicos de la teoría demo-liberal», *Contrastes*, II, pp. 145-162.
- LOCKE, J. 1988: *Essays on the Law of Nature*. Oxford: Clarendon (ed. por W. von Leyden).
- _____ 1990: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- MACPHERSON, C. B. 1962: *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, J. 1979: *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ 1982: «Social Unity and Primary Goods», en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*. New York: Cambridge University Press, pp. 159-185.
- _____ 1993: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

- SCHMITT, C. 1941: *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Madrid.
- SMITH, A. 1776: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (ed. de E. Cannan, New York: Modern Library, 1937).
- THIEBAUT, C. 1998: *Vindicación del ciudadano*. Barcelona: Paidós.

Pedro Francés, doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, es actualmente ayudante de Filosofía Moral y Política en dicha universidad. Autor del Estudio introductorio y de la traducción de David Gauthier, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal* (Barcelona: Paidós-ICE UAB, 1998).

Dirección postal: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Dep. F^º del Derecho, Moral y Política II, Ciudad Universitaria, 28040 Madrid.

E-mail: pfrances@eucmos.sim.ucm.es