

UNA LECCIÓN SOBRE DE LA TRADICIÓN LIBERAL. SUS IDEAS CLAVE¹

JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO 

CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO
UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

jose.mezdepison@unirioja.es

SUMARIO: I. LIBERALISMO Y LIBERALISMOS. II. ORÍGENES TEÓRICOS DEL LIBERALISMO. III. LA ILUSTRACIÓN: ECONOMÍA POLÍTICA Y CONSTITUCIONALISMO. IV. LOS LIBERALISMOS CLÁSICOS. V. RASGOS DEL LIBERALISMO: SU INDIVIDUALISMO. VI. LA CONCEPCIÓN LIBERAL DE LA LIBERTAD. VII. ACTUAL PANORAMA DEL LIBERALISMO. VIII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

RESUMEN. El pensamiento liberal constituye una de las tradiciones de la filosofía política más importante de la actualidad. Surgida en Europa y América a partir del siglo XVII, ha impulsado las transformaciones políticas, sociales y económicas más relevantes en los últimos siglos. Además, tras el fin de la Guerra Fría, es para muchos la doctrina política imperante en el mundo. Sin embargo, no es una corriente tan homogénea como pudiera parecer como van a demostrar las páginas que vienen a continuación. A su vez, conviene tener presente que se ha ido enriqueciendo con el debate con otras doctrinas, particularmente, la socialista.

PALABRAS CLAVE: liberalismo, Th. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau, D. Hume, J. Bentham, libertad, igualdad, individualismo.

A LESSON ABOUT LIBERAL TRADITIONS. ITS KEY IDEAS

ABSTRACT: Liberal thought constitutes one of the most important traditions of political philosophy today. Emerging in Europe and America since the 17th Century, it has driven the most relevant political, social and economic transformations in recent centuries. Furthermore, after the end of the Cold War, it is for many the prevailing political doctrine in the world. However, it is not as homogeneous a current as it may seem, as the pages that follow will demonstrate. At the same time, it is worth keeping in mind that it has been enriched by the debate with other doctrines, particularly socialist doctrine.

KEY WORDS: Liberalism, Th. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau, D. Hume, J. Bentham, freedom, equality, individualism.

¹ Siguiendo con la senda de los últimos años y números de la *REDUR*, publico la primera lección sobre las ideas básicas en torno al liberalismo que conecta con todo lo publicado durante estos años anteriores.

I. Liberalismo y liberalismos

En los últimos tiempos, empieza a haber un consenso en torno al origen del término “liberal”. En concreto, parece ser que se va conformando en la práctica política real cuando su fundamento filosófico ya había sido pergeñado en sus primeras ideas básicas. J. Gray afirma que el “epíteto liberal’ aplicado a un movimiento político no se usó por primera vez hasta el siglo XIX, cuando en 1812 lo adopta el partido español de los ‘liberales’. Antes de esa fecha, el sistema de pensamiento del liberalismo clásico surgido, ante todo, en el período de la Ilustración escocesa, cuando Adam Smith se refirió al ‘plan liberal de igualdad, libertad y justicia’, pero el término ‘liberal’ seguía funcionando básicamente como un derivado de liberalidad, la virtud clásica de humanidad, generosidad y apertura de mente”².

Lo cierto es que el término “liberalismo” tiene numerosas acepciones. Dada su historia, así como la cantidad de versiones que se han suscitado tanto en el período clásico como en la actualidad, dicho término puede ser interpretado de muy diferentes maneras. Incluso, pudiera parecer que con él se hace referencia a doctrinas opuestas, dado que las ideas liberales han sido y son defendidas por autores opuestos como F. Hayek y J. Rawls, R. Nozick y R. Dworkin por no mencionar a clásicos como D. Hume, J. Locke, Montesquieu, A. de Tocqueville, B. Constant, y un largo etcétera. Sin embargo, a pesar de las diferentes variaciones existentes, bajo el espectro del liberalismo se incluyen versiones que tienen un mismo denominador común; e hay elementos que son comunes, aunque puedan ser interpretados de diferente manera.

Por otra parte, la experiencia “liberal”, teórica y práctica, fue muy distinta según zonas geográficas y países. El liberalismo francés responde a problemas y actitudes bien distintas del liberalismo inglés que es donde alcanzó, en un primer momento, mayor altura conceptual y política. Y lo mismo puede decirse en relación con la lectura que hace el liberalismo norteamericano de la experiencia europea, lo que le permitió la asunción de rasgos diferentes y novedosos. Se dice así que la *tradición liberal francesa*, debido a la influencia de J. J. Rousseau, se caracteriza por una tendencia hacia el republicanismo político y hacia una mayor orientación democrática, esto es, por una preocupación por el buen gobierno, por la centralización del poder y por la participación de los ciudadanos en la formación de la voluntad general, al menos sobre el papel. Por su parte, la *tradición inglesa*, más empirista, presta una especial atención, ya desde Th. Hobbes y J. Locke, y más tarde con D. Hume y J. Bentham, a la definición y protección de la libertad individual, una libertad como ausencia de coacción. Entre ambas tradiciones, la norteamericana se interesará por articular un sistema constitucional que proteja los derechos “naturales” de los individuos y que establezca un orden político vertebrado en difíciles contrapesos.

Incluso, puede decirse que, en la actualidad, el concepto “liberal” tiene un significado bien distinto a un lado y al otro del Atlántico. “Actualmente liberal, en la Europa continental y en América Latina, significa algo bien distinto de lo que significa en Estados Unidos”³. En efecto, por influenciada la política de Roosevelt para resolver los efectos de la crisis del 29, el liberalismo norteamericano se tiñó de un cierto tinte socialdemócrata. “El liberalismo estadounidense se acerca al socialismo liberal -una preocupación igualitaria que no llega al autoritarismo estatal, pero preconiza la acción del Estado

² J. GRAY, *Liberalismo*, trad. de M. T. de Mucha, Madrid, Alianza Editorial, p. 9. La opinión de que el término “liberal” no es una ocurrencia de Gray. Es ampliamente compartida por otros estudiosos del liberalismo. P. e., J. G. MERQUIOR, *Liberalismo viejo y nuevo*, México, FCE, 1991, p. 16; H. ROSENBLATT, *La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI*, trad. de Y. Fontal, Barcelona, Crítica, 2020, p. 61.

³ J. G. MERQUIOR, *Liberalismo viejo y nuevo*, *op. cit.*, p. 19.

mucho más allá de aquel Estado mínimo que soñaban los viejos liberales de antaño”⁴. Mientras esto sucedía, en Europa occidental, por efecto de la crisis de las democracias liberales ante el ascenso de movimientos fascistas y por la proyección y extensión entre las masas populares del socialismo, comunismo y anarquismo, se producía un fenómeno contrario, solo mitigado en las últimas décadas, de desprestigio del término y de la ideología liberal. Se acabó identificando al “liberal” con los partidos de doctrina más derechista o conservadora.

Todas estas circunstancias determinan la dificultad de definir lo que es el “liberalismo”. La particular experiencia histórica de sus teóricos y políticos más representativos, los cambios económicos y sociales confluyen en que no exista una definición clara y concisa que responda a esa plural realidad pasada y presente. No obstante, “si bien el liberalismo no tiene una esencia o naturaleza única y permanente, sí presenta una serie de rasgos distintivos que dan prueba de su modernidad y, al mismo tiempo, lo diferencian de otras tradiciones intelectuales modernas y de sus movimientos políticos asociados”⁵.

Resulta así que el liberalismo es entendido mejor en su misma historicidad, es decir, en la explicación de sus orígenes, de las circunstancias históricas y fuerzas que impulsaron su gestación y desarrollo. Las bases de la filosofía liberal surgieron en el siglo XVII como reivindicación contra los excesos del poder absoluto y arbitrario de los monarcas y demás gobernantes en un contexto de profunda transformación social y económica, caracterizada por el tránsito de una sociedad y una economía feudal a una economía capitalista y a una sociedad de clases. Y, en su evolución, el liberalismo ha avanzado condicionado por los acontecimientos que marcan las revoluciones inglesa y francesa y la independencia norteamericana; ya en el siglo XIX, por el surgimiento de fuertes movimientos sociales reivindicativos de corte socialista y democrático, y, en el siglo XX, condicionado, primero, por la crisis de las democracias liberales durante los años 30 y, finalmente, por el derrumbe del bloque del socialismo real y el auge de la globalización.

A pesar de que han existido y existen diferentes liberalismos, no cabe duda de que, en esta variada experiencia existen algunos rasgos comunes que atañen a la concepción del individuo, al concepto de libertad e igualdad, al modelo de sociedad y de Estado, al papel del mercado en la economía. Veamos a continuación muy sucintamente cómo se han ido perfilando estos elementos en las diferentes versiones del liberalismo.

II. Orígenes teóricos del liberalismo

Las raíces teóricas del liberalismo empiezan a formularse durante el siglo XVII. Este protoliberalismo se desarrolló con autores como Th. Hobbes y J. Locke -también en el iusnaturalismo racionalista- y se refleja en su individualismo, en la formulación de la teoría de los derechos naturales y en su contractualismo.

II.1. Th. Hobbes: de la “guerra de todos contra todos” al Leviatán o Estado-Soberano

Th. Hobbes (1588-1679), como puso de manifiesto N. Bobbio, es el primer gran teórico moderno del Estado pues rompe radicalmente con el pensamiento medieval y, en particular, con la

⁴ *Ibidem*.

⁵ J. GRAY, *Liberalismo*, *op. cit.*, p. 10.

tradición aristotélico-tomista⁶. Influido por Galileo y conocedor de la matemática de Euclides, traslada alguna de estas premisas al estudio de la sociedad y de la naturaleza humana. Es, además de creador de un nuevo vocabulario, un gran innovador en el imaginario político: desde la idea del estado de naturaleza, del contrato social y del estado social hasta el concepto de soberanía. Es cierto que alguno de estos conceptos aparece siglos antes, en alguna de las obras de Platón, pero es Hobbes el que les da un sentido nuevo, moderno que los asentará como las categorías jurídico-políticas fundamentales en toda discusión sobre la legitimación de la sociedad, el Estado y el Derecho.

Para empezar, Bobbio señala en su estudio sobre Hobbes cuáles son las radicales diferencias entre éste y Aristóteles⁷:

1.- Concepción racionalista del origen del Estado. El modelo aristotélico, vigente durante toda la Edad Media, esboza un origen del Estado valiéndose de una reconstrucción histórica de las diferentes etapas por las que se va desarrollando desde las formas primitivas hasta las más evolucionadas, desde la familia y la aldea hasta el Estado. Aristóteles, en su *Política*, presenta la evolución de la sociedad humana como un proceso gradual que va de una sociedad pequeña a una más grande, resultado de la unión de los entes menores. Dicha posición sería defendida todavía en los albores de la modernidad por los herederos de Aristóteles, la escolástica tradicional que vio como un total escándalo cualquier refutación o intento de abandono del maestro.

Por el contrario, Hobbes busca aplicar al estudio de la filosofía práctica el exitoso método de la ciencia: el método de conocimiento “more geométrico”⁸. Busca construir una teoría racional de la sociedad y del Estado que se enfrente a la reconstrucción histórica de la tradición aristotélica. Busca hacer de la filosofía práctica una ciencia homologable a las ciencias naturales. Se convierte así en el primero de una larga saga de filósofos británicos -entre ellos, nombres tan ilustres como D. Hume y J. Bentham- que proponen el proyecto de crear una “ciencia del hombre” trasladando los principios básicos del método científico. Con Hobbes, será el método de la geometría euclidiana; con Hume y Bentham, el método empirista basado en la observación y experimentación que tan buenos resultados estaba dando a I. Newton, a la física y química moderna.

⁶ Como escribe BOBBIO, “Hobbes hace tabla rasa de todas las opiniones precedentes y construye su teoría sobre bases sólidas, indestructibles del estudio de la naturaleza humana y de las necesidades que manifiesta esta naturaleza, además de la única manera posible dados estos puestos, de satisfacerlas”. N. BOBBIO y M. BOVERO, *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo inusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, trad. de J. F. Fernández, México, FCE, 1986, p. 51. C. B. MACPHERSON corrobora esta afirmación: “A Hobbes se le considera en general y con justicia como el más formidable de los teóricos políticos ingleses. Formidable no por ser difícil de comprender, sino porque su doctrina es a la vez abrumadoramente clara, arrolladora y aborrecible. Sus postulados acerca de la naturaleza del hombre son desagradables; sus conclusiones políticas, antiliberales, y su lógica parece negarnos toda vía de salida. No obstante, pese a ser tan clara su teoría en comparación con tantas otras, su amplitud y su profundidad poco comunes la han expuesto a críticas de muchas clases. Ha sido atacada reiteradamente por razones teológicas, filosóficas y de pragmática política. Y, sin embargo, ha sobrevivido, y con renovado esplendor”. Vid. C.B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005, p. 21.

⁷ N. BOBBIO y M. BOVERO, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna. El modelo inusnaturalista y el modelo hegeliano-marxista*, trad. de J. F. Fernández Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 61-62.

⁸ Como de forma clarividente señala BOBBIO, “después de haberse dedicado de forma exclusiva durante años a los estudios humanísticos, Hobbes llegó a la convicción, a través de los contactos que estableció en sus viajes continentales con algunos de los científicos más importantes de la época, de que las únicas ciencias que habían progresado hasta el punto de transformar radicalmente la concepción del universo eran las que habían aplicado el procedimiento rigurosamente demostrativo de la geometría. ¿No cabía por ello presumir que la razón del atraso de las ciencias morales debiera buscarse en un defecto de método?” Vid. N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, trad. de M. Escrivá de Romaní, Barcelona, Plaza y Janés, 1991, p. 56.

La aplicación del método “more geométrico” en la mente de Hobbes a la sociedad humana no sólo le da el atributo “racionalista” a su propuesta, sino que constituye la clave de sus aportaciones teóricas más importantes que son desarrolladas en los puntos posteriores. Por supuesto, es fundamento de su diferenciación entre lo natural y lo artificial, entre el “cuerpo natural” (la naturaleza humana) y el “cuerpo artificial” (el Estado-Soberano). Sobre todo, su aplicación a la estrategia de descomposición de la sociedad en sus elementos más simples, en sus átomos: esto es, en los individuos, que, luego, son dejados al libre funcionamiento de sus mecanismos naturales con los resultados ya conocidos. Este es también el punto de partida de su teoría de las pasiones que tan relevante es para su filosofía política y tan determinante para el desarrollo de la filosofía práctica de los siglos XVII y XVIII⁹.

2.- El Estado como antítesis de hombre natural alimentando así la oposición entre naturaleza y artificio. El Estado-soberano es imaginado como un ente artificial. La misma portada de *Leviatán* es fiel reflejo de esta tesis, de que el Estado es un artefacto, compuesto por multitud de individuos, cada uno colocado en su nivel como si de castas se tratara. Hobbes sostiene la tesis clásica de la filosofía de la modernidad, presente en el primer liberalismo, del enfrentamiento entre lo natural y lo artificial. La sociedad y el Estado constituyen los componentes artificiales de esta dualidad. Aspecto, sin duda, muy relevante porque sintetiza la capacidad creadora del ser humano, de la unión de voluntades, frente a los mandatos divinos o cualquier otra pretensión no vinculada directamente con la tesis del hombre como centro del mundo.

El Estado, *Leviatán*, es, según Hobbes, la expresión de la capacidad creadora e imitadora de la voluntad humana. La naturaleza en general y la humana en particular constituye, en realidad, una máquina -como el reloj- con resortes internos que encajan, interactúan y hacen funcionar el todo. De la misma manera, la voluntad humana es capaz de copiar y poner un funcionamiento un ser artificial como es el Estado. Bobbio ha puesto de manifestó la importancia de la primera frase del libro *Leviatán*: “La Naturaleza (Arte con el cual Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada por el Arte del hombre en muchas cosas y, entre otras, en la producción de un animal artificial. Pues viendo que la vida no es sino un movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos, ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como un reloj) tienen una vida artificial?”¹⁰.

El mismo Bobbio saca una bella conclusión de esta comparación: “Relojero o arquitecto, el hombre, o mejor el género humano en su desarrollo histórico, ha construido, al instituir el estado, el más complicado, y, quizás, también el más delicado, y con certeza el más útil de los mecanismos, el que le permite nada menos que sobrevivir en la naturaleza no siempre amistosa. Si es cierto que el hombre está llamado no sólo a imitar sino también corregir a la naturaleza, la expresión más alta y más noble de esta calidad suya de *artifex* es la constitución del estado”¹¹.

En fin, después de esta frase, se puede entender algo mejor la capacidad innovadora de la teoría de Hobbes. En última instancia, esta tensión entre lo natural y lo artificial explica, además, las innovaciones conceptuales de la filosofía hobbesiana: estado natural, estado social, contrato social, pacto de unión y pacto de sujeción, el ideal del Estado soberano, el concepto de ley como expresión

⁹ Teoría de las pasiones de HOBBS que tan brillantemente estudió el profesor y amigo M. CALVO en su libro *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*, en el que, entre otras cosas, demuestra la evolución del surgimiento en el Renacimiento del interés por la elaboración de una teoría de las pasiones hasta la emergencia de un claro interés político por el desarrollo de modos de control social de los ciudadanos.

¹⁰ Th. HOBBS, *Leviatán*, edic. de C. Moya y A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 117.

¹¹ N. BOBBIO, *Thomas Hobbes, op. cit.*, p. 64.

de la voluntad del soberano y la exigencia de obediencia y de lealtad de los individuos hacia el *pater familias*.

3.- Concepción individualista y atomizante de la sociedad y del Estado. Hobbes estudió en profundidad la geometría de Euclides de manera que su proyecto filosófico-político se funda en la traslación del método “more geométrico” a la sociedad. Esto es, de la misma manera que la geometría se basaba en la existencia de elementos simples y de una serie de leyes que permitían su interrelación y, como consecuencia, la elaboración de complejas operaciones matemáticas, también en el estudio de una sociedad alejada del paradigma tradicional es posible racionalizarla a partir de la consideración del individuo como el átomo y parte de un conjunto de nodos de relaciones. El modelo elegido para explicar esta interrelación es el del reloj donde las piezas individuales encajan y permiten el funcionamiento global. En realidad, como en *Los viajes de Gulliver* de Johnathan Swift, la sociedad es como el reloj del gigante que es desmenuzado en sus piezas más simples con el objeto de lograr una explicación convincente de su funcionamiento.

Eso es lo que hace Hobbes con la sociedad de su tiempo. Todo ello atravesado por su experiencia vital en la que el miedo es determinante: desde su seno materno hasta su posición de excluido dentro del partido monárquico y de perseguido en su experiencia política. Siempre temió por su vida. No olvidemos que históricamente el siglo XVII en Inglaterra fue un siglo convulso: la tensión entre la monarquía absoluta y el Parlamento que devino en una guerra civil, la decapitación del rey, la dictadura de Cromwell, la restauración monárquica, otra revolución y la instauración de una nueva monarquía constitucional con otra dinastía¹².

Hay, pues, dos elementos claves en sus explicaciones sobre el origen de la sociedad y del Estado. Por un lado, la aplicación del método “more geométrico” que le llevó a analizar al ser humano solo, aislado, en su propia naturaleza, además de sacar las consecuencias de estas circunstancias. Ya sabemos sus conclusiones: el hombre como máquina de desear bienes, riquezas y poder, capaz de perder todo por no poder controlar sus impulsos naturales. Dejado al libre albedrío, el hombre se convierte en “un lobo para el hombre” y el estado natural en una “guerra de todos contra todos”¹³. Por otro lado, el miedo. El miedo a perder lo que el hombre tiene en esa situación de caos generalizado. El miedo es la pasión poderosa que contrarresta el poder del resto de pulsiones naturales y así constituye la palanca que posibilita el paso del primigenio estado de naturaleza al estado social, a la sociedad gobernada por el soberano y por su ley.

4.- Una teoría contractualista del fundamento del poder estatal frente a la visión gradualista de la tradición aristotélico-tomista: familia-pueblo-polis. Como ya expuse antes, Hobbes es el gran renovador de las categorías jurídico-políticas de la modernidad: estado de naturaleza, estado social, soberano, etc. Y el del contrato social. Parece que Platón hizo alguna mención a alguno de estos conceptos, pero lo cierto es que Hobbes les da carta de naturaleza en el discurso jurídico-político hasta la actualidad. Todavía hoy, en sus diferentes versiones, siguen siendo lugar común en las reflexiones de la filosofía política. En este sentido, no hay nada más recordar la “justicia como equidad” de J. Rawls y las piezas fundamentales de su teoría.

¹² Como bien explica BOBBIO, no podemos perder de vista que “aun no habiendo sido un político militante, Hobbes escribió sobre política a partir de un problema real y crucial de su tiempo: el problema de la unidad del estado, amenazada por un lado por las discordias religiosas y el enfrentamiento de las dos potestades, y por otro por las disensiones entre la Corona y el Parlamento y por la disputa en torno a la división de poderes”. Vid. N. BOBBIO, *Thomas Hobbes, op. cit.*, p. 52.

¹³ Th. HOBBS, *Leviatán, op. cit.*, p. 223 y 225. En cuanto al poder del miedo como motivo de la voluntad, p. 226.

“Estado de naturaleza” que refleja la situación natural irrestricta de la naturaleza humana dejada a su libre albedrío y cuyo resultado es el ya anticipado de la “guerra de todos contra todos”. “Estado social” o, lo que es lo mismo, la sociedad ordenada bajo el poder del monarca absoluto o Soberano, representado por la imagen de *Leviatán*. Y que tiene un poder total sobre la vida y los bienes de sus súbditos.

Ahora bien, ¿cómo es posible que se produzca el paso de un estado de naturaleza, caótico, en el que individuo ejerce su individualidad en los actos de violencia contra el otro, a un estado social en el que deviene en súbdito, es decir, en sujeto sometido al todopoderoso Soberano? Esto, según Hobbes, sólo es posible a partir del miedo. El miedo a perder lo que se posee es la palanca que impulsa y motiva al individuo, átomo de la sociedad, a cambiar de estado y a someterse a un ser más fuerte y poderoso.

El miedo es el que, finalmente, conduce al conjunto de individuos a suscribir un “contrato social” que comporta un doble pacto: el “pacto de unión”, por el que las máquinas deseantes y pulsionales deciden, motivadas por el miedo a perder todo, constituir una asociación, y el “pacto de sujeción”, por el que instauran una autoridad única -el Soberano o monarca absoluto- al que prometen obediencia ciega, un compromiso total de respetar sus mandatos convertidos en ley bajo el riesgo de perderlo todo, sus vidas y sus bienes¹⁴. Obsérvese que, en este contexto teórico de un autor, para algunos, iusnaturalista, aparece la primera definición del Derecho marcadamente positivista: la ley como expresión de la voluntad del soberano acompañada de la posibilidad de sanción. La primera versión imperativa de la ley.

Aunque Hobbes fue el primero en la filosofía moderna en pergeñar la categoría de “contrato social”, paradójicamente, su modelo de un doble pacto no aparecerá en ninguna de las posteriores versiones. Ni esta configuración, ni tampoco con la finalidad de establecer un poder absoluto sobre los individuos, aunque no han faltado lecturas más democráticas de su teoría. Por otro lado, puede entenderse que los propios partidarios de la facción monárquica no entendieran el discurso de Hobbes: mientras que los defensores de los Estuardo seguían promoviendo una lectura basada en el derecho divino del poder de los reyes, Hobbes acudía a una legitimación de alguna manera basada en el consentimiento de los súbditos.

5.- Legitimación del Estado a través del consenso. A pesar de las condiciones y las consecuencias de una vida en el estado de naturaleza, la conclusión de esa situación no es otra que la institución de la sociedad civil y del Estado-Soberano, esto es, la creación de un ente no natural por la voluntad de los hombres. Por ello, la sociedad y el Estado está fundado en el consenso de todos o de la mayor parte; su legitimación está basada en el consentimiento. Hobbes inicia así una trayectoria fructífera en la filosofía política de fundar la sociedad y, de paso, la colaboración y cooperación humana en el consentimiento de todos que llega hasta la actualidad pasando por las interesantes aportaciones de J. Loche y otros. Es, por tanto, la propia voluntad de los hombres la que en un acto creativo establece el artefacto que llamamos Estado y Hobbes denomina *Leviatán*.

Nótese el carácter revolucionario de esta propuesta que le valió no pocos quebraderos de cabeza a su autor. Frente a los propios partidarios de su posición que seguían manteniendo el poder del monarca en el derecho divino y para ello utilizaban argumentos entresacados de la historia sagrada, Hobbes indaga en una legitimación más mundana, en la voluntad humana. Era lógico que así lo hiciera pues es una conclusión de su método geométrico: de la instauración del hombre como átomo

¹⁴ Th. HOBBS, *Leviatán, op. cit.*, pp. 268 y ss.

y centro del mundo que establece en uso de sus facultades los acuerdos, pactos o contratos que estima oportunos.

Desde luego, esta apuesta no está exenta de riesgos dados los mismos presupuestos de su teoría. ¿Cómo es posible que esos átomos que, en el estado de naturaleza, se repelen o que, incluso, se violentan puedan acordar mínimamente algo tan complejo y sofisticado como la sociedad y el Estado? ¿Existe algún recurso en la maquinaria de la naturaleza humana que favorezca o posibilite cambio tan drástico, de un estado de violencia a otro de paz? Ya hemos visto cómo el miedo ejerce de ese resorte que mueve a la voluntad humana al tránsito de un estado a otro y crea el ente artificial que es *Leviatán*. En la lectura de Bobbio, el ser humano supera el estado de la naturaleza no sólo por el impulso del miedo a perder lo que posee, sino, además, también gracias a los “dictámenes de la recta razón”: “la razón le prescribe al hombre que busque la paz”¹⁵.

Lo cierto es que Hobbes inaugura una tradición por la cual el fundamento de la sociedad y del poder no recae en la divinidad, sino en el ser humano y, en particular, en el consentimiento emitido por cada uno. Veremos cómo en cada uno de los exponentes del contractualismo esta emisión del consentimiento tiene sus variaciones e, igualmente, cómo esta posición recibirá importantes y ácidas críticas.

El contrato social de Hobbes es, con todo, muy especial, pues contiene esos dos pactos ya mencionados: el “pacto de unión” por el que deciden abandonar el estado de naturaleza y crear la sociedad y el “pacto de sujeción” que tiene la particularidad de instituir la república: “Se dice que una *república* es *instituida* cuando una *multitud* de hombres se ponen efectivamente de acuerdo, y pactan *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre* o *asamblea de hombres* se le concederá por mayoría el *derecho a representar* la persona de todos ellos (es decir, el derecho de ser su *representante*)”¹⁶.

Por último, Hobbes va a dotar de contenido a un concepto fundamental en la moderna teoría del Estado-Soberano: el de soberanía. Este concepto fue inicialmente esbozado por J. Bodin, pero realmente es Hobbes el que le dota de sus rasgos más poderosos. Según Bobbio, el pacto de unión de Hobbes es¹⁷: 1.- Un pacto de sumisión establecido entre individuos. 2.- Que consiste en atribuir a un tercero por encima de las partes el poder que tiene cada uno en el estado de naturaleza. 3.- Ese poder se atribuye a una sola persona. Si eso es así, el poder del soberano se caracteriza por su irrevocabilidad, por su carácter absoluto y por su indivisibilidad. Rasgos que tradicionalmente la teoría del Estado atribuye a la noción de soberanía. Otra cosa es que los tiempos hayan mostrado su condicionalidad.

II.2. J. Locke: el consentimiento como legitimación del poder

J. Locke (1632-1704), en 1689, una vez ha triunfado la Revolución Gloriosa que expulsa a los Estuardo de la corona británica e instaura un nuevo rey en Guillermo de Orange, viaja hacia Londres en el mismo barco que los monarcas con dos ensayos no publicados: uno sobre la tolerancia, el otro sobre el gobierno. El primero, la *Carta sobre la tolerancia*, da cuerpo a la versión madura de una cuestión que le preocupaba hacía tiempo cuya resolución era imprescindible resolver: la convivencia entre creencias religiosas, causa, entre otras, de un siglo de conflictos bélicos entre los reinos británicos. A pesar de las limitaciones que desde nuestra perspectiva tuvo su propuesta, fundamentó

¹⁵ N. BOBBIO, *Th. Hobbes, op. cit.*, p. 74.

¹⁶ Th. HOBBS, *Leviatán, op. cit.*, p. 268.

¹⁷ N. BOBBIO, *Th. Hobbes, op. cit.*, p. 79.

el *Acta de la Tolerancia* (1690) que los nuevos reyes aprobarían como símbolo del nuevo contrato social entre la corona y sus ciudadanos¹⁸.

Junto a este escrito, J. Locke llevaba en su equipaje su *Ensayo sobre el gobierno civil*, la segunda parte de sus *Dos Tratados sobre el gobierno*, con el que pretendía, por un lado, rebatir alguna de las ideas de Hobbes (por ejemplo, su visión egoísta del hombre) y, por otro, reformular la teoría política vigente, especialmente, en su debate con los partidarios de la monarquía absoluta. Como es sabido, John Locke, aliado de su amigo el también moralista conde de Shaftesbury, combatió la teoría patriarcal de Robert Filmer, fiel partidario de una teoría tradicional de la monarquía y del poder.

En este sentido, Locke, frente a Hobbes, piensa que es una insensatez que ciudadanos que no confían unos con otros depositen su confianza en un soberano. Con una imagen más bondadosa de la naturaleza humana, va a mantener la dicotomía “estado de naturaleza-estado social”, el carácter artificial del Estado, así como la existencia de leyes naturales previas a la sociedad civil. El estado natural es un estado de igualdad y libertad regido sólo por la ley natural, en el que los individuos gozan de iguales derechos. Ahora bien, el fundamento del Estado no se sitúa solamente en el contrato que permite el paso del estado natural al estado social, sino que el argumento fuerte radica en el *consentimiento expreso*, esto es, el que se formula cuando se suscribe inicialmente dicho contrato (contrato=promesa), o *tácito*, aquél que se manifiesta diariamente por el hecho de vivir en una sociedad o disfrutar de sus ventajas (seguridad, paz, bienestar, cooperación). De este último surge una obligación de obedecer a la autoridad y a las leyes, siempre que las medidas de gobierno sean justas. No olvidemos que Locke, en su afán de justificar la Revolución Gloriosa en Inglaterra, fue un defensor del derecho de resistencia en los casos de gobernantes injustos. Además, Locke es el defensor de una novedosa teoría sobre el origen de la propiedad privada vinculada a la noción del “trabajo humano”.

Hobbes y Locke, de esta forma, van a ser los formuladores de elementos tan destacados para el pensamiento moderno como el estado de naturaleza, la idea del contrato social, el diseño del Estado y de sus fines, el concepto de sociedad civil. Como afirma Bobbio, en esta labor, van a formular una serie de ideas que, luego, serán objeto de debate por la comunidad intelectual de la época y que formarán el acervo común del liberalismo clásico. Estas son¹⁹:

1.- “El estado de naturaleza es la sede de las relaciones más elementales entre los hombres, esto es, las relaciones económicas”.

2.- “Esta esfera de las relaciones económicas está regida por leyes propias de existencia y de desarrollo que son leyes naturales” (=el mercado).

3.- “En cuanto Estado cuyos sujetos son individuos singulares, abstractamente independientes los unos de los otros, por tanto, en contraste y en conflicto entre ellos exclusivamente por la posesión recíproca y el intercambio de bienes, el estado de naturaleza refleja la visión individualista de la sociedad y de la historia que es considerada comúnmente como un rasgo distintivo de la concepción del mundo y de la ética burguesa”.

4.- “La teoría contractualista, es decir, la idea de un Estado fundado en el consenso de los individuos destinados a formar parte de él, representa la tendencia de la clase que se mueve hacia la emancipación política, además de económica y social”. Esto es, de la burguesía que domina ya estos

¹⁸ La cuestión de la tolerancia la he tratado en mi libro *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 42 y ss. Puede verse también el libro de J. I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Madrid, Dykinson, 1996.

¹⁹ N. BOBBIO y M. BOVERO, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, op. cit., pp. 63-65.

dos últimos ámbitos y quiere el poder político para crear un Estado a imagen y semejanza que asegure su poder económico y social.

5.- “La tesis de que el poder es legítimo solamente en la medida en que está fundado en el consenso es propia de quien lucha por conquistar el poder que no tiene”.

6.- “Los ideales de libertad e igualdad, que en el estado de naturaleza encuentran su sede, si bien imaginaria, de realización, indican y prescriben una manera de concebir la vida social antitética a la tradicional”.

También autores como H. Grocio y S. Pufendorf, representantes de la Escuela de Derecho Natural racionalista, hicieron importantes aportaciones a estos primeros momentos de la teoría liberal al aceptar el vocabulario y el imaginario político de Hobbes y al elaborar la teoría de los derechos naturales, al esbozar el concepto de conciencia como foro interno de la persona y, de paso, el de dignidad humana, y al promover el proceso de secularización del Estado y del Derecho.

III. La Ilustración: economía política y constitucionalismo

La experiencia política en las diferentes naciones, la distinta percepción, por tanto, de los problemas sociales y políticos en cada lugar y, sobre todo, el potente influjo del pensamiento anglosajón sobre el continente determina las líneas básicas sobre las que se desarrolla la teoría liberal durante el siglo XVIII. Tras un período muy agitado, como lo fue el siglo XVII, Inglaterra gozará de una larga estabilidad política que resultó imprescindible para el despegue económico y la consolidación del primer capitalismo, y para sentar las bases de su futuro imperio. Con razón, los europeos del continente dirigen su mirada con envidia hacia las islas: el equilibrio de poderes de su sistema político fue considerado el modelo político por excelencia. Francia, por el contrario, vivió un siglo de centralismo, autoritarismo y despotismo poco propicio para las libertades que será caldo de cultivo del posterior movimiento revolucionario y, sobre todo, para las ideas de J.J. Rousseau. Por su parte, las colonias inglesas en América se embarcarán en su proceso de independencia de la metrópoli en el que desarrollarán los instrumentos políticos y jurídicos del constitucionalismo moderno.

Es en los filósofos de la Ilustración escocesa donde encontramos una formulación plena del liberalismo. Como afirma Gray, “es en los escritos de los filósofos sociales y los economistas de la Ilustración escocesa donde encontramos la primera formulación universal y sistemática de los principios y fundamentos del liberalismo”²⁰. Y ello porque, a diferencia de los filósofos franceses y norteamericanos, insertaron sus ideas sobre el individuo, sobre la libertad, la sociedad, el Estado y el mercado en una comprensión global y amplia del desarrollo de la civilización y de la humanidad. La idea de progreso, de evolución incesante hacia la perfección social y humana condiciona las explicaciones sobre la libertad individual y la sociedad. La búsqueda de las causas de ese progreso de la humanidad les llevará a descubrir en la economía política los elementos que mueven a las naciones.

Sin duda, puede resultar controvertido apuntar el origen del avance que se va a producir en la emergencia de los ideales liberales durante el siglo XVIII. Lo mismo que la elaboración de una lista de aquellos autores que las desarrollaron y las consolidaron de acuerdo con el marco teórico de esa época. Con todo, no creo que resulte aventurado señalar a B. de Mandeville como el que da el primer aldabonazo. En efecto, puede afirmarse que Mandeville, en 1714, con su *Fábula de las abejas*, cuya moraleja “los vicios privados son los beneficios públicos”, abre la vía a esa concepción de la sociedad

²⁰ J. GRAY, *Liberalismo*, *op. cit.*, p. 46.

que descubre los orígenes del capitalismo, de la economía y del progreso de las sociedades y las naciones. La estela de Mandeville será seguida por D. Hume, A. Ferguson y A. Smith, sobre todo.

D. Hume (1711-1776) escribirá muy joven un *Tratado de la naturaleza humana*, en el que pretende sentar las bases de “una ciencia de la naturaleza humana” siguiendo los principios metodológicos de la ciencia moderna asentados por I. Newton. Su caracterización de la naturaleza humana sienta un modelo de comprensión del individuo como un ser egoísta pero inteligente, a la vez, y de la razón como razón instrumental que está en la base de las posteriores comprensiones economicistas de la sociedad y de la justificación del liberalismo político y del capitalismo. Al observar a la naturaleza humana y a las circunstancias de la sociedad, concluye que las reglas de la justicia son necesarias dadas la restringida benevolencia y las limitaciones intelectuales del ser humano, así como la escasez de recursos y la necesidad de repartirlos entre todos para satisfacer los deseos individuales.

Hume, no obstante, esboza una ácida crítica a las bases racionalistas del primer liberalismo de Hobbes y de Locke: contra la fe en la razón –“la razón es y debe ser esclava de las pasiones” y contra el contractualismo -el Estado y el poder político encuentra su legitimidad en la conquista- y contra la existencia de un estado de naturaleza y de unos derechos naturales que, en su opinión, son meras ficciones. Estas tesis serán desarrolladas posteriormente por el padre del utilitarismo, J. Bentham.

Smith (1723-1790), amigo y discípulo de D. Hume, autor de *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, es el padre de la economía política. En A. Smith encontramos tres elementos radicalmente innovadores. En primer lugar, que las sociedades y las naciones se desarrollan a través de varias etapas o fases hasta concluir en la libre empresa, lo que fomenta la tesis de que la historia es cíclica. En segundo lugar, Smith reconoce que los cambios económicos y sociales van de la mano de profundas transformaciones políticas, lo que quiere decir que un sistema comercial requiere un orden político constitucional. Finalmente, la teoría de A. Smith refleja el triunfo de la filosofía individualista y su aplicación a las explicaciones sobre la sociedad: “las instituciones se entienden como resultado de las acciones individuales, pero no como de ejecución de la intención o el diseño humano”²¹. Lo que se refleja en la explicación del mecanismo de la mano invisible como ordenador espontáneo de la sociedad, la política y la economía.

La Ilustración francesa o Siglo de las Luces y su aportación a la teoría liberal está representada, sobre todo, por la contribución de autores como Montesquieu, el grupo de los *philosophes* (Diderot, Condorcet, D’Lambert), Voltaire y J. J. Rousseau. Charles-Louis Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755) dio un paso adelante en favor del constitucionalismo moderno. Inspirado en las teorías de Locke se percató de que la mejor manera de garantizar la libertad y la igualdad entre los individuos era promoviendo ciertas innovaciones institucionales y abogando, sobre todo, por un gobierno representativo. Se preocupó en el contexto del gobierno absolutista de Luis XIV por las condiciones de la libertad y por el modo en que las constituciones pueden establecer límites inviolables a la acción del Estado. “Montesquieu abogó por el gobierno representativo como el mecanismo central para garantizar los derechos de los individuos (adultos, varones y propietarios). A pesar de que creía en una ley natural dada e inmutable, sus escritos indican tanto, si no más, interés por el desarrollo de un sistema de derecho positivo: una estructura formal explícitamente diseñada para la regulación de la vida pública y privada”²² (Held).

J. J. Rousseau (1712-1778), el controvertido autor ginebrino, es una pieza clave en la filosofía política de la modernidad y en la formulación de las bases democráticas del liberalismo. Ciertamente es que

²¹ J. GRAY, *Liberalismo*, op. cit., p. 47-48.

²² D. HELD, *Modelos de democracia*, versión española de T. Alberro, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 74.

sus teorías no sólo inspiraron las revoluciones liberales y democráticas, sino también, por el influjo en el pensamiento de C. Marx -sobre todo, de su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*-, en los movimientos socialistas del XIX. A pesar de lo tornadizo de este autor, existe un claro nexo entre este *Discurso* y su obra más conocida, *El Contrato social*, y con un escrito voluminoso, pero menos conocido en la filosofía política como es *Emilio*, un tratado sobre la educación que tuvo también una considerable influencia.

En el *Discurso*, escrito en 1754 a propósito de un concurso literario de la Academia de Dijon, Rousseau toma como punto de partida el estado de naturaleza diseñado por Hobbes para configurar un mundo ahistórico, al margen del tiempo y de las circunstancias concretas de la humanidad, en donde lo dominante no es la lucha de todos contra todos, sino la “indiferencia recíproca”. Rousseau, crítico del pensamiento ilustrado y de su tiempo, cree que la sociedad barroca ha alterado esta situación primigenia de la naturaleza humana hasta el punto de hacerla irreconocible. El derecho de propiedad es el responsable de la desigualdad y de la alteración del ser humano: el primero que dijo “*esto es mío*”, y encontró personas lo suficientemente simples para creerle”, ése fue el responsable de todos los males.

Si bien la sociedad del Antiguo Régimen deforma con sus costumbres y privilegios la naturaleza humana, el remedio es la construcción de un nuevo marco social que Rousseau nos propone en *El contrato social*. Un texto que se inicia en el mismo tono provocativo que el *Discurso*: “El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado”. Con lo que quiere poner de manifiesto la irreductible e irrenunciable libertad propia del ser humano, así como la situación de igualdad que es común a todos en este punto, como más tarde convendrán los revolucionarios franceses en el artículo 1 de la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos”.

El remedio a esa situación primigenia descrita por Rousseau es la formulación de un nuevo contrato social, “por el cual, cada uno, uniéndose a todos no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”; una nueva sociedad, por lo tanto, con un nuevo Estado dirigido por la “voluntad general”.

La aportación norteamericana a esta fase de la formación del pensamiento liberal se caracteriza, sobre todo, por su pragmatismo. Los revolucionarios norteamericanos se encontraron con la necesidad de afrontar una reorganización de la sociedad y del Estado y lo hicieron armonizando la tradición de los derechos y privilegios medievales de los ingleses con las exigencias del iusnaturalismo racionalista y con la reivindicación de los derechos naturales universales, inviolables e inalienables. Por algo, uno de los textos más emblemáticos de esta aportación, *El Federalista*, es una recopilación de artículos publicados entre 1787 y 1788 en Nueva York, en su mayor parte obra de A. Hamilton, con la colaboración de J. Madison y de J. Jay, con los que pretendían orientar a la opinión pública en favor de una orientación federalista y de la Constitución de 1787.

IV. Los liberalismos clásicos

El siglo XIX es el siglo liberal por excelencia. Representa para algunos la ejemplificación del modelo liberal y de sus beneficios, aunque un examen más detallado de las circunstancias económicas y sociales y de su evolución histórica obliga a desmitificar tal afirmación. Pues, como afirma Capella, el modelo liberal en “estado puro” no ha existido nunca en la historia de las sociedades occidentales²³.

²³ J. R. CAPELLA, *Fruta Prohibida*, Madrid, Trotta, 1997, p. 120.

No obstante, sí es cierto que, en un país, en Inglaterra -no olvidemos que el *take off* capitalista se produjo en la década de 1750, cien años antes que el resto de las naciones occidentales-, se dieron las circunstancias favorables para la realización de una política *laissez faire*, de absentismo y neutralidad estatal. Pero las mismas circunstancias y los cambios sociales que se producen a partir de 1850 obligaron a cambiar la política absentista en favor de un mayor intervencionismo estatal en la vida social, económica y política.

En el plano ideológico, durante el siglo XIX, se produce la consolidación teórica del liberalismo clásico con las aportaciones de la doctrina francesa y del utilitarismo inglés. El liberalismo decimonónico francés, con figuras como B. Constant, F. Guizot y A. de Tocqueville, rectifica las tendencias democráticas heredadas de Rousseau y apuesta por una defensa de la “libertad de los modernos” y por una actitud más individualista. A de Tocqueville (J. J. Chevelier, señor de Tocqueville) (1805-1859), quien no simpatizaba demasiado con la Revolución francesa, fue por ello un observador atento a las consecuencias en el período posterior. Sus observaciones las escribió en un libro, *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Pero, su pensamiento liberal lo expone en otro no menos importante, *La democracia en América*. Si algo puede colegirse de la lectura de ambos es su defensa de la libertad, que realiza una intensa meditación sobre la libertad y los peligros que la acechan.

El texto *El Antiguo Régimen y la Revolución* es una meditación sobre la centralización y la decadencia de la aristocracia (el mismo era aristócrata y se beneficiaba del nuevo liberalismo). Centralización que conduce a la nivelación democrática y al aislamiento del individuo incapaz de oponerse al despotismo. No cree como Montesquieu en la división de poderes, ni en los cuerpos intermedios. Su receta será la defensa de una mayor descentralización administrativa, el reconocimiento de libertades locales y provinciales; la creación de asociaciones que cobijen a los individuos y el fomento del sentido de la responsabilidad. Muchas de estas ideas están también en la reflexión sobre *La democracia en América*, que escribió tras un viaje a Estados Unidos. Una meditación sobre la tendencia a la igualdad, a la nivelación en las sociedades. Y también una reflexión sobre un fenómeno colateral y nuevo: el creciente papel del Estado en la vida social, el Estado como el lugar en el que se centran todas las disputas.

El utilitarismo ha sido, desde finales del siglo XVIII, uno de los ingredientes más importantes que ha alimentado el desarrollo de un pensamiento liberal hasta la década de los años 70 del siglo XX, en la que la obra de J. Rawls, *A Theory of Justice*, ha provocado un giro kantiano en la filosofía práctica. A la vista de la experiencia histórica y del desarrollo de la filosofía política y moral es indudable que el utilitarismo ha supuesto una pieza fundamental en la evolución de la sociedad y del Estado durante los dos últimos su máxima -el principio de utilidad- y su clara vertiente práctica, esto es, su tendencia a orientar las cuestiones de gobierno hace del utilitarismo una de las tradiciones más importantes del liberalismo económico y político.

J. Bentham (1748-1832) es quien formuló, a partir de las tesis de D. Hume, A. Smith, Helvetius, etc., las ideas básicas del utilitarismo más tarde desarrolladas por J. S. Mill (1806-1873). Bentham enunció dos presupuestos básicos del utilitarismo: que el punto de partida de toda discusión moral, para saber qué es bueno o malo, debe ser empirista y psicologista, en la medida que nuestra facultad natural más destacada procede y trabaja con nuestras percepciones sensoriales; y que la bondad o maldad de nuestras acciones puede medirse por el grado de placer o dolor, de la felicidad, en suma, que produce al ser humano. En efecto, siguiendo a D. Hume, sentó como principio básico de la naturaleza humana y de nuestros juicios morales, el principio de la felicidad, o principio del placer y del dolor, por el cual el fin del ser humano es perseguir su propia felicidad, aquello que le agrada y, por el contrario, rechazar lo que le desagrada.

Por eso mismo, una de las características fundamentales del utilitarismo es su consecuencialismo: considera que las acciones humanas pueden ser juzgadas moralmente por el placer o dolor producido. Del mismo modo, enunció como principio de práctica de gobierno y de organización social el principio de utilidad, o principio de la máxima felicidad para el mayor número, que es totalmente contrario a lo defendido por Kant. En base a estas ideas, Bentham resultó ser un gran crítico de las tesis más importantes del iusnaturalismo, pese, paradójicamente, tomar como punto de partida una determinada concepción de la naturaleza humana esbozado por autores iusnaturalistas como Hobbes, Locke y Hume: la inexistencia del derecho natural, del contrato social, la organización política, las razones de la obediencia al Derecho, etc. Y también fue un defensor de la libertad individual y un luchador en favor de la reforma social. Así, sentó un orden nuevo más apropiado al liberalismo defendido por la burguesía.

Para el utilitarista, todo se mueve en torno al concepto de interés. Su visión atomizante de la sociedad se basa en la idea de individuos interesados que toman decisiones de acuerdo con una racionalidad práctica, esto es, que perfilan fines y deciden coherentemente sobre los medios más adecuados para conseguirlos. Su imagen del hombre es la del *homo aeconomicus* que sustenta la teoría clásica sobre el mercado. Un mercado al que hay que dejar que funciones libremente según las “leyes naturales”. Así, su concepción del Estado es una concepción que restringe enormemente sus funciones. Al mismo tiempo, el principio de utilidad no sólo constituye un modelo explicativo de la conducta humana, sino que, en los utilitaristas, constituye todo un principio político del gobierno de las sociedades: el principio de la felicidad, esto es, que debe avalarse toda medida política que logre la mayor felicidad para el mayor número de ciudadanos. Y, en sentido contrario, estará justificada aquella otra que logre la mayor felicidad posible, aunque perjudique a unos pocos.

Con este principio aplicado al buen gobierno, el utilitarismo devino en el fundamento moral tanto del Estado liberal como del Estado social: en el principio de utilidad o de la máxima felicidad se encuentra la justificación de ambos modelos de Estado. Todo es cuestión de que la lectura o interpretación que se realice de dicho principio. En este sentido, las mentes más preclaras del utilitarismo fueron personas atentas a la evolución de la sociedad y del Estado y, en su momento, denunciaron los abusos del primer capitalismo.

Dentro del utilitarismo, la figura de J. S. Mill (1806-1873) es doblemente emblemática: por un lado, porque introdujo en el utilitarismo ciertas ideas socializantes (su *Ensayo sobre el gobierno representativo* y sus trabajos sobre las mujeres y sus derechos son todo un avance en la época victoriana: sufragio universal, democratización de la sociedad, reivindicación de los derechos de las mujeres, etc., son parte de sus propuestas políticas); y, por otro, es, además, un notable defensor de las libertades individuales, sobre todo, con la publicación de su *Sobre la libertad*, una joya de la literatura política. Como Tocqueville, se percató de los peligros que acechaban en el siglo XIX a la libertad individual que, en su opinión, provenían de una tiranía no tanto del ejercicio abusivo del poder, como sucedía bajo el Antiguo Régimen, como de la tiranía de una imperceptible pero opresiva opinión pública.

Sobre la libertad (1859) es un libro sobre la libertad de expresión y de prensa que ha devenido, en verdad, en un canto a la libertad. Merece la pena recoger y recordar sus argumentos más importantes sobre la libertad. En su opinión, estas dos libertades son necesarias por cuatro motivos²⁴:

1.- Porque, “una opinión, aunque reducida al silencio, puede ser verdadera”. Lo contrario sería aceptar nuestra infalibilidad.

²⁴ J. S. MILL, *Sobre la libertad*, prólogo de I. Berlin, trad. de P. de Azcárate, Madrid, Alianza Editorial, p. 119.

2.- Porque, incluso, las opiniones erróneas contienen una porción de la verdad. Por ello, “sólo por la colisión de opiniones adversas tiene alguna probabilidad de ser reconocida la verdad entera”.

3.- Porque, en el caso de que la opinión mayoritaria sea toda la verdad, ésta será aceptada por muchos como “un prejuicio, con poca comprensión o sentido de sus fundamentos sociales”, con lo que, si fuese así, se caería en una situación de total anomia; y, finalmente,

4.- Porque “el sentido de la misma doctrina correrá el riesgo de perderse o debilitarse, perdiendo su vital efecto sobre el carácter y la conducta”.

V. Rasgos del liberalismo: su individualismo

El liberalismo, después de lo anterior, se despliega ante nuestra mirada como una corriente de pensamiento que se enriquece con numerosas variaciones. Tal es la imagen que emerge de la historia descrita y que es corroborada por el análisis, como veremos, del actual panorama. Un repaso al abanico de posiciones que caen dentro de la teoría liberal muestra su interna complejidad. Sin embargo, no por ello, dejan de existir algunos elementos comunes a las diferentes versiones de la doctrina liberal. Esos elementos comunes se refieren a la concepción moral de la persona, al concepto de libertad, el papel del Estado, a la democracia como sistema político, al imperio de la ley a la vigencia de los derechos humanos, a la economía de mercado, etc. No es posible tratar aquí todos y cada uno de estos aspectos, objeto de debate dentro del liberalismo y de críticas desde fuera. Muchas veces, la relación de los liberales con cada uno de estos puntos fue también dialéctica y no exenta de polémica. Por ello, a continuación, repaso sólo alguno de ellos, especialmente, su individualismo y su apuesta por la libertad.

El liberalismo se sustenta en una filosofía individualista. Para el liberalismo, desde sus inicios, el individuo es anterior a la sociedad. Ésta, una realidad, no es sino la creación consciente de la voluntad humana y no algo derivado de una voluntad divina o resultado de una evolución gradual de la sociabilidad humana al estilo de la filosofía aristotélica. Por el contrario, es un artefacto, una construcción moldeada por la voluntad humana.

El liberalismo, en realidad, fue posible, primera de todo, a partir de la progresiva emancipación del pensamiento de la dependencia de la religión. Lo que empezó a producirse a primeros del siglo XVI, a partir de la Reforma protestante y de la consiguiente ruptura de la unidad de la “conciencia europea”. Además, como premisa, fue necesario también que los filósofos descubriesen y teorizasen en torno a la división conceptual entre lo natural y lo artificial. La tensión dialéctica entre lo natural y lo artificial enriqueció el debate y la teoría sobre la necesidad del orden social, una vez éste se ha visto fragmentado por la crisis religiosa que hasta la fecha dotaba de fundamento y de seguridad a la sociedad medieval. A partir del siglo XVI, rotos los amarres con la religión, la filosofía práctica discutirá sobre el análisis y descripción de lo “natural”, esto es, de la naturaleza humana, y de lo “artificial”, o lo que es lo mismo, la sociedad, la construcción de orden seguro y justo. Si volvemos la mirada a los autores que recién he detallado es fácil es observar que en todos ellos está presente esta dualidad y que cada uno nos presenta formas distintas de configuración de estos dos elementos como una proyección de lo que es realmente el complejo pensamiento liberal.

S. Lukes, hace unos años, en un buen estudio sobre el individualismo apuntó cuáles son los rasgos más importantes de la filosofía individualista y, por tanto, de la doctrina liberal:

1.- La idea de la dignidad humana. La filosofía individualista entroniza al ser humano como valor supremo de su pensamiento. Según Lukes, una primera justificación de la presencia del individualismo en la filosofía occidental se encuentra en textos clásicos como las Sagradas Escrituras

y en alguno de los más eminentes escolásticos, como Guillermo de Occam que, en la Edad Media, esa época descrita como “obscura” y poco individualista, opuso al racionalismo de Tomás de Aquino y al totalitarismo eclesial el convencimiento de que existen “cosas singulares”²⁵. Parece que, en efecto, las concepciones medievales eran poco proclives al individuo: éste se encontraba sumergido en la sociedad; era sólo una parte del todo; fuera de ella es como si no existiese. El Renacimiento y, sobre todo, la Escuela de Derecho natural racionalista, con su obsesión por construir un Derecho secularizado, basado en categorías neutras, sentarán las bases la idea de la dignidad humana.

En particular, S. Pufendorf. En efecto, este autor dio un paso decisivo en la construcción de las categorías que sustentan la filosofía individualista occidental. Pufendorf, al menos, concibió dos distinciones sumamente importantes para el desarrollo de la teoría moral posterior. Por un lado, la separación entre el mundo físico y el mundo moral, los *entia physica* y los *entia moralia*. Distinción fructífera donde las haya, pues, con el tiempo, permitirá separar ambos ámbitos como objeto del conocimiento y de la ciencia, con su metodología y sus principios bien diferenciados. Con ello, sustraía el estudio del mundo de los hombres del determinismo del mundo físico, siempre vinculado al principio de causalidad. El mérito de Pufendorf, en este punto, reside en liberar el concepto de “hombre” del ligamen de la naturaleza para ubicarlo en un mundo nuevo, el mundo moral, en el cual el sujeto goza de libertad para moldearse y moldearlo a su manera. A su vez, Pufendorf dio otro importante paso al distinguir en el seno de la acción humana entre el *fuero interno* y el *fuero externo*, es decir, entre el ámbito propio de la conciencia y de las creencias (religiosas, filosóficas, políticas, etc.) y el espacio específico de la conducta humana y de las relaciones con los demás. Esta distinción es un paso más en el proyecto de la Escuela de Derecho natural racionalista de crear un Derecho neutro, desteologizado, apto para la convivencia y colaboración y garante un orden social seguro.

Después de Pufendorf, la idea de la dignidad humana encuentra su consolidación y máxima expresión en I. Kant. Frente a las vaguedades de la noción de dignidad humana presente en otras concepciones, Kant elabora su teoría sobre la autonomía moral del individuo que se convierte en la piedra angular de su filosofía moral. Ya no es el individuo un ente que tiende hacia la sociabilidad o hacia la guerra, sino que es el sujeto facultado para ser legislador de sí mismo, para dotarse de normas reguladoras de su conducta, para establecer lo que debe o no debe hacer. La autonomía moral se cifra precisamente en la conversión de la persona en un ser *autolegislador*. Kant da así una definición de la libertad como autonomía, como poder para darse leyes a uno mismo, autonormarse, posición fuerte, bien distinta de la de Locke o de otros ilustrados que remitían siempre a la existencia de una ley natural. Ahora bien, como es bien sabido, esta idea de la libertad individual como autonomía no implica una total subjetividad, esto es, que las normas de las que se autodota el sujeto sean caprichosas, sino que están sometidas al principio moral básico de toda la moralidad kantiana: el *imperativo categórico* que reza: “Obra de tal modo y manera que una máxima de tu voluntad puede ser elevada a norma universal”. Es decir, debe ser sometida al requisito de la universalidad: cualquier ley particular debe someterse al juicio de lo universal, debe adquirir el rango de norma universal.

No se trata aquí de desarrollar todos y cada uno de los aspectos de la moralidad kantiana, pero sí de indicar que los mimbres de la autonomía moral del individuo permiten tejer el cesto del concepto de dignidad humana. Kant logra la formulación más genuina de la noción de dignidad humana como propiedad atribuida al ser humano en tanto que persona considerada como “un fin en sí mismo”. El hombre existe como fin en sí mismo y no como un medio utilizable caprichosamente para otros fines. La autonomía del individuo en tanto “fin” es el fundamento de la dignidad humana

²⁵ Vid. S. LUKES, *El individualismo*, trad. de J.L. Álvarez, Barcelona, Península, pp. 61-67.

y se manifiesta en su capacidad para autonormarse. Alcanza así la máxima expresión del concepto de dignidad humana fundamento, a su vez, de los derechos naturales.

Ahora bien, la argumentación de Kant no concluye en una mera afirmación retórica. A la postre, esta vinculación entre autonomía-libertad-imperativo categórico tiene implicaciones importantes para el diseño de la conducta humana y desvirtúa su íntimo convencimiento en el ser humano puesto que, finalmente, acaba suponiendo que el sujeto autolegisador sólo puede normarse de acuerdo con la máxima del imperativo categórico, es decir, por una ley universal, y, por ende, se encuentra además con la imposición del deber de obedecer siempre esa ley. Libertad no es discrecionalidad, sino obediencia a los deberes impuestos por la ley universal.

2.- En la línea de lo señalado antes al mencionar a Kant, la segunda idea clave para entender la filosofía individualista es la *noción de autonomía o autodirección*. En Kant, se encuentra su formulación más explícita de la mano de las explicaciones ya vistas, pero su huella también es constatable en Tomás de Aquino, Lutero y especialmente en Espinoza. La idea central reside en la suposición de que “el individuo es dueño de sus pensamientos y actos, por lo cual éstos no vienen determinados por agentes o causas fuera de su control”²⁶. La consecuencia de esta tesis es que el individuo somete a un proceso de evaluación y reflexión lo que afecta a su existencia: reglas internas y externas, cursos de acción, consecuencias de estas, responsabilidad, etc. El individuo deviene así en un ser consciente, autonormador, responsable, racional y libre.

El concepto de autonomía está íntimamente ligado al de la libertad. A pesar de lo que dice Lukes en su texto, está ligado a la idea de la libertad “negativa”, y no a la positiva. Es decir, libertad como expresión de la voluntad individual de que para ser dueño de uno mismo es necesario impedir que agentes extraños interfieran en la esfera privada. Nadie puede ser dueño de sí mismo si se producen injerencias en aquellos ámbitos personales -su vida, su familia, sus bienes- sobre los que debe tomar decisiones. Precisamente, esta idea de la libertad negativa se esgrimió históricamente para justificar la no intromisión del poder político en dichos ámbitos privados, lo cual se presenta como garantía contra los abusos de los gobernantes en materia de la vida individual: torturas, detenciones arbitrarias, confiscaciones, etc. Posteriormente, sirvió para configurar la concepción liberal sobre el Estado. Primero, para justificar su neutralidad y pasividad en la vida social, esto es, una limitación en la fijación de sus funciones. Además, para justificar las medidas de control del poder político. Sobre todo, para elaborar una teoría de los derechos circunscrita a los derechos civiles y políticos. En la actualidad, la idea de la libertad negativa está presente en las corrientes neoliberales y, en especial, en la concepción de F. Hayek de la “libertad como no coacción”.

3.- Ligada a las ideas anteriores, se encuentra una tercera noción: la de la *intimidad*, “de una existencia privada en un mundo público, una zona en la que el individuo se encuentra solo -o en la que los demás deberían dejarlo solo- y donde es capaz de hacer y pensar lo que desee”²⁷. La noción de intimidad es una noción tardía, apuntada por la Reforma, sobre todo por Lutero, y que encontrará sus primeras formulaciones en autores del XIX como B. Constant y J. S. Mill. Dos textos de este último en *On Liberty* son paradigmáticos de la idea de intimidad: “La única faceta de nuestra conducta que nos hace responsables ante la sociedad, es la que afecta a los demás. En cuanto nos afecta exclusivamente a nosotros, nuestra independencia es, por derecho propio, absoluta. Sobre nosotros mismos, sobre nuestro cuerpo y sobre nuestra mente, tenemos plena soberanía”²⁸. Y el segundo:

²⁶ *Ibidem*, p. 69.

²⁷ *Ibidem*, p. 77.

²⁸ J. S. MILL, *Sobre la libertad*, *op. cit.*, p. 66.

existe “una esfera de acción donde la sociedad, en cuanto ente distinto del individuo, sólo puede tener -suponiendo que lo tenga- un interés indirecto: se trata de aquella faceta de nuestra vida y nuestra conducta que nos afecta exclusivamente, o que, si llegara a afectar a los demás, sólo lo haría por su libre voluntad e inequívoco consentimiento y participación”²⁹.

La idea de intimidad es consustancial a toda filosofía individualista, pues permite construir un ámbito libre de injerencias en el cual cada uno puede vivir su vida, decidir sobre sí mismo. De la intimidad se deduce un derecho a aislar y proteger esa zona privada, y a controlar y decidir quién puede acceder a ella. Al principio, este derecho tuvo un claro carácter “negativo”, pues se trataba de impedir las intromisiones, sobre todo, del Estado e, incluso, también de agentes extraños al ámbito privado. Precisamente, es un caso de intromisión de terceros -*παράλλοις*- el que dio lugar al primer escrito jurídico a favor de un derecho a la intimidad. Dicho escrito, titulado *The Right of Privacy*, fue firmado por Warren and Brandeis a finales del siglo XIX dando lugar a una formulación recogida primeramente por la Corte Suprema de EE. UU. y posteriormente, ya como derecho fundamental, por la Declaración Universal de Derechos Humanos de 10 de diciembre de 1948.

4.- Según Lukes, la cuarta idea clave del individualismo liberal es la de *autoperfeccionamiento*, la de lograr la plenitud de la vida individual. Está basada en la idea romántica de la “unicidad e individualidad cualitativa”³⁰ del ser humano, pero que encuentra su reflejo tanto en la teoría de Mill sobre la libertad como en los estudios de Marx sobre la alienación humana. En el primero, por cuanto insiste, siguiendo a W. von Humboldt, en la importancia “de la plena libertad de la naturaleza humana para expansionarse en direcciones diversas y opuestas”. Igualmente, aparece esta tesis en Marx en un doble sentido. Primero, para constatar el “mal” estado de los obreros y patronos en la sociedad capitalista en la que, tanto unos como otros, se encuentran alienados. Y, segundo, para asegurar que la realización de la perfección individual se logrará plenamente en la futura sociedad comunista.

En definitiva, la idea de que es necesario el pleno desarrollo de las potencialidades del individuo para su realización como “hombre” y que, de ello, se derivarán ventajas para el conjunto de la sociedad, sea ésta la liberal o la comunista.

5.- Por último, señala Lukes una última idea de la filosofía individualista: la *concepción abstracta del individuo*. En las formulaciones liberales del XVII y XVIII encontramos un “individualismo abstracto” con lo que quiere expresar no tanto una idea clave de la filosofía individualista, como una forma de concebir al individuo mismo (no moralmente neutra). Lo explica del siguiente modo: “Según esta concepción, el individuo es, en sentido abstracto, un receptor de imposiciones, con intereses impuestos deseos impuestos, propósitos impuestos... El punto crucial de esta concepción es que los rasgos individuales relevantes, que determinan ciertos fines supuestamente satisfechos por los convenios sociales se suponen impuestos, independientemente de un contexto social. Esta imposición de rasgos humanos psicológicos, fijos e invariables, conduce a una concepción abstracta de individuo, a quien se considera mero portador de aquellos rasgos que determinan su conducta, y concretan sus intereses, necesidades y deseos”³¹.

Esto es, que la visión del individuo utilizada es una visión prefijada, muy abstracta, sometida a un patrón invariable, a la que se le han eliminado los aspectos concretos y contingentes del ser humano, pero que juega un papel de primer orden en la justificación de la sociedad y del Estado. De hecho, las diferentes concepciones del individuo han sido enormemente dispares: el hombre deseante

²⁹ *Ibidem*, p. 68.

³⁰ S. LUKES, *El individualismo*, op. cit., pp. 87 y ss.

³¹ *Ibidem*, p. 93.

y egoísta de Hobbes, la *imbecilitas* de Grocio o la *sociabilitas* de Pufendorf, el egoísmo inteligente de Hume, el “hombre como fin en sí mismo” de Kant, etc. Modelos prefijados que luego eran utilizados en las concepciones políticas de forma acrítica.

Precisamente, la idea del individuo como construcción abstracta, acontextualizada, será objeto de numerosas críticas hacia la filosofía de la Ilustración realizada por los pensadores del XIX, tanto conservadores como por hegelianos y su tradición, en la que cabe incluir al marxismo. En efecto, será Marx quien haga una exposición crítica de la falacia de esta visión abstracta del ser humano y reivindicará la exigencia de conectar al hombre con el mundo, con sus necesidades, con sus condiciones reales de vida, con su situación individual. Y es que las partes contratantes del pacto social en Hobbes, en Locke, en Rousseau, en Kant son seres ya hechos, artificiales, preparados para justificar su teoría. Son una ficción. Lo mismo sucede con la rehabilitación de esta forma de pensar de finales del siglo XX. Las “partes” de J. Rawls, que negocian en su posición original, son seres “noumenales”, esto es, no son seres de carne y hueso, sino prefiguraciones moldeadas para justificar el resultado final.

VI. La concepción liberal de la libertad.

Los diferentes liberalismos tienen en común su referencia a la libertad individual. La filosofía liberal es una filosofía sobre la libertad, aunque no sea la única. Otras corrientes, incluida la socialista y la anarquista, también reivindican un modelo de libertad. Como afirma Gray, “con frecuencia se afirma que el concepto de libertad empleado por los autores liberales clásicos es total o parcialmente negativo, mientras que los liberales revisionistas y los socialistas invocan una concepción más positiva”³². Y, efectivamente, algo de verdad hay en esta afirmación, aunque la distinción entre *libertad negativa* y *libertad positiva* no es tan clara como se pretende. El concepto mismo de libertad es suficientemente ambiguo como para que sea invocado por corrientes del pensamiento político opuestas y que, dentro del mismo liberalismo, sean posibles también diferentes acepciones.

Con todo, resulta bastante cierta la afirmación de que el liberalismo clásico, como ya pusiera de manifiesto B. Constant a primeros del XIX y, en el siglo XX, I. Berlin, defendía una concepción negativa de la libertad. Constant, al terciar en la polémica sobre la libertad de los modernos y la libertad de los antiguos, distinguió entre no interferencia e independencia y el derecho a participar en las cosas del gobierno. Si la primera la identificamos con la libertad negativa no cabe duda de que los liberales clásicos, como Locke, Kant o J. S. Mill, formulaban un concepto de libertad con este significado³³.

Por su parte, I. Berlin identifica la libertad negativa como ausencia de coacciones externas en la esfera de dominio de una persona. Más claramente, “yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”³⁴. Libertad sin obstáculos, sin interferencias, por lo tanto. El hecho de que algo o alguien se ponga en medio, se considera que impide más decisiones o mis acciones y que, por lo tanto, limita mi libertad. La presencia de estos obstáculos son interferencias inaceptables e implican un acto deliberado de coacción en lo que me es propio, en mi ámbito individual, en mi libertad. O, según el mismo autor, “ser libre en este sentido quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad”. Esta versión negativa de la libertad se inspira en las concepciones de autores como Hobbes, Constant o

³² J. GRAY, *Liberalismo*, op. cit., p. 91.

³³ J. GRAY, *Liberalismo*, op. cit., p. 91.

³⁴ I. BERLIN, “Dos conceptos de la libertad”, en A. Quinton, *Filosofía Política*, México, FCE, p. 217.

Mill y, de hecho, proyecta su importancia en el pensamiento político actual. Es, por eso, conveniente que retengamos dicho significado.

La definición de la *libertad positiva* es más oscura. Berlin, como es sabido, mantiene que la libertad positiva responde a la pregunta “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”. Y, ¿quién es quien puede determinar que haga una cosa u otra? Uno mismo. Por eso, la concepción positiva de la libertad “se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño”. Pues, “quiero que mi vida y mis decisiones de mí mismo, y no de fuerzas exteriores ... Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de actos de voluntad de otros hombres... quiero actuar, decidir, no que decidan por mí...”. La libertad positiva “consiste en ser dueño de uno mismo”³⁵.

No es éste el lugar para analizar y desarrollar todos los perfiles de las diferentes y variadas versiones del concepto de libertad. No obstante, parece que estas definiciones plantean algunas serias dudas: desde la dificultad de separar un concepto de otro (libertad negativa/libertad positiva), hasta su carácter excesivamente formal, tal y como los autores liberales han mantenido la idea de libertad. Con razón, otras doctrinas políticas han defendido una concepción más real de la libertad, combinada así con la de igualdad y con la reivindicación en favor de una vida digna para todos.

Precisamente, el convencimiento de esta limitación del concepto de libertad ha sido el motivo de que algunos liberales revisionistas, como fue en su tiempo Keynes y en el nuestro J. Rawls, postulasen una concepción de la libertad más positiva y real en el sentido de que sin unos medios económicos mínimos no es posible la autorrealización, la materialización del ideal de “ser dueños de nosotros mismos”. Como consecuencia de ello, estos liberales son partidarios de utilizar el Estado, siguiendo el modelo de F. de Lasalle, para que provea de unas condiciones mínimas de vida para todos con el objeto de que cada cual pueda desarrollar sus habilidades y capacidades.

VII. Actual panorama del liberalismo

La superación de la crisis económica del 29 y la experiencia de la 2ª Guerra Mundial supusieron en la práctica la revisión de buena parte de los presupuestos del liberalismo clásico. Las medidas que en esas décadas tuvieron que tomar los gobernantes en Estados Unidos y en Europa promovieron un Estado más intervencionista y, a la postre, la búsqueda de mecanismos que lograsen la paz social. El Estado social, encarnación del compromiso entre capital y trabajo, fue el nuevo modelo instaurado en las democracias triunfantes tras la guerra. Fue precisamente un sector del liberalismo el que impulsó estos cambios que, finalmente, supusieron una alianza política con la socialdemocracia. Es la época del triunfo del keynesianismo en la dirección política de la economía y del Informe Beveridge en la implantación de sistemas públicos de salud.

El modelo clásico del liberalismo quedó así parcialmente relegado ante el éxito del keynesianismo y de la socialdemocracia. No obstante, la llama del rancio liberalismo del XIX fue mantenida por autores que, aunque trabajan en solitario, tuvieron un amplio eco. Es el caso de F. A. Hayek que, después de la polémica con Keynes y a la vista del poco éxito de sus ideas, se recluyó en Suiza y en su sociedad Mont Pelerin formando una importante escuela de liberales. O el de K. Popper. En una época poco propicia, estos autores denunciaron los riesgos que, para la libertad individual, para la democracia y el Estado de Derecho conllevaba el intervencionismo estatal y las políticas asistenciales.

³⁵ *Ibidem*, pp. 228-229.

Con los años 70 llegó la crisis del Estado social y, por tanto, del modelo keynesiano. Los desajustes generados por la propia transformación interna del Estado a lo que se añade las sucesivas crisis del petróleo y, en definitiva, del sistema económico mundial abren la vía a un nuevo discurso dentro del liberalismo. Además, a partir de 1989, con la caída del muro de Berlín y la unión de las dos Alemanias, más los sucesos de 1991 que dieron lugar al hundimiento del socialismo real y a la desagregación de la URSS aviva la opinión de que el liberalismo es la única doctrina política, económica y social válida, mientras que las demás -sobre todo, el socialismo y el comunismo- han sido derrotadas por la misma dinámica de los acontecimientos. Se extiende, pues, la tesis de que el liberalismo es la única teoría posible, a pesar de que las circunstancias sociales y económicas globales abonan una realidad diferente.

En este contexto, se produce una revitalización del debate dentro del liberalismo y de su imaginario político más destacado. La fecha clave es 1971 y la publicación de *A Theory of Justice*, de J. Rawls. Se inicia un nuevo debate interno dentro del liberalismo y externo con otras doctrinas que se enfrentan a su monopolio ideológico, como veremos. Pues, la obra de Rawls enseguida encontró una réplica dentro del liberalismo en el libro de R. Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía* (1973), y, desde fuera, fue atacado por las corrientes comunitaristas, entre otros, con la obra de M. Sandel, *Liberalism and the limits of justice* (1972). Igualmente, Rawls ha sido duramente atacado desde las trincheras del marxismo. El debate, pues, ha sido y es intenso. Por ahora, interesa constatar la variedad y la complejidad del pensamiento liberal en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI.

Desde el éxito de estas publicaciones, suele distinguirse del liberalismo actual dos corrientes: 1.- *Neoliberales, anarquistas liberales o libertarios*, nombres con los que se hace referencia a un sector que reivindica los ideales clásicos de la doctrina y en el que se incluyen autores como F. A. Hayek, M. Friedman, J. Buchanan y G. Tullock, R. Nozick y R. Posner; 2.- *Liberales igualitarios o igualitaristas*, entre los que se incluye autores como J. Rawls y R. Dworkin. Unos y otros tienen en común un conjunto de ideas más o menos similares sobre el individuo, la primacía de la libertad, la democracia, el mercado, etc., aunque una lectura de sus textos más importantes da la impresión de un enfrentamiento enconado. Sobre todo, por parte del sector neoliberal o libertario muy proclive a una retórica muy agresiva³⁶.

La verdad es que no resulta fácil establecer una nítida línea divisoria entre ambos liberalismos. Se ha señalado que los libertarios son, ante todo, partidarios de la libertad como valor supremo de su teoría y que los igualitaristas promueven especialmente la idea de igualdad. Sin embargo, un estudio de las diferentes versiones demuestra que este criterio no es suficiente, pues unos y otros dan relevancia a ambos conceptos. Difícilmente, puede mantenerse que un Rawls no es un defensor de la libertad cuando su primer y central principio de justicia recibe el nombre de principio de “igual libertad para todos”. Lo mismo puede decirse respecto a otros autores, como es el caso del gran contradictor de la teoría rawlsiana, como es R. Nozick.

Al final, la distinción entre igualitarios y libertarios o liberales parece residir en algo que, aparentemente, pasa desapercibido: la diferente consideración de las cualidades naturales de las personas y su disposición respecto a los beneficios sociales. Los igualitaristas entienden que las facultades o habilidades naturales de los individuos son algo aleatorio, que no dependen de su voluntad y que, por tanto, no deben de servir como justo título para la adquisición de bienes y recursos o para determinar

³⁶ Al leer esta frase veinte años después de escribirla, no puedo evitar que venga a mi mente el triunfo D. TRUMP en EE. UU. y los hechos de enero de 2020, y, en realidad, el enconamiento que existe en la política estadounidense y su repercusión en otras naciones y en el orden global. TRUMP, además de representarse a sí mismo, refleja, en realidad, el ideario político y económico del anarquismo liberal.

posiciones sociales. La idea es que esas habilidades y capacidades naturales deben ser compartidas con el resto de la sociedad para que todos se beneficien de las mismas. Rawls, en particular, defiende que los “más aventajados” deben ceder algo a los “menos aventajados” (*principio de la diferencia*) para que todos se beneficien de los éxitos y de las ventajas de esas cualidades. En suma, nadie debería ocupar una posición mejor que otro tan solo porque posee mejores cualidades o, si es así, debe existir una contraprestación. De alguna manera, se produce así una cierta socialización de las facultades individuales. Un neoliberal por nada el mundo aceptaría una postura como ésta. La consideraría descabellada, pues las habilidades individuales son propias de cada uno y puede disfrutar de ellas sin restricciones de ningún tipo. Es más, son el mejor punto de partida de sus transacciones sociales.

VIII. Referencias bibliográficas

- BERLIN, I., “Dos conceptos de la libertad”, en A. Quinton, ed., *Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 216-233.
- BOBBIO, N. y BOVERO, M., *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo insnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, trad. de J.F. Fernández, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*, trad. de M. Escrivá, Barcelona, Plaza y Janes, 1991.
- CALVO GARCÍA, M., *La teoría de las pasiones y el dominio del hombre*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 1989.
- CAMPS, V., *Introducción a la Filosofía Política*, Barcelona, Crítica, 2001.
- CAPELLA, J. R., *Fruta Prohibida*, Madrid, Trotta, 1997.
- FAWCETT, E., *Sueños y pesadillas liberales en el siglo XXI*, trad. de R. Ramos, Barcelona, Página Indómita, 2019.
- FUKUYAMA, F., *Orden y decadencia de la Política. Desde la revolución Industrial hasta la globalización de la democracia*, 4ª ed., trad. J. Paredes, Barcelona, Deusto, 2016.
- FUKUYAMA, F., *El liberalismo y sus desencantados. Cómo defender y salvaguardar nuestras democracias liberales*, trad. por J. Paredes, Barcelona, Deusto, 2022.
- GRAY, J., *Liberalismo*, trad. de M. T. de Mucha, Madrid, Alianza, 1994.
- GRAY, J., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. M. Salomón, Barcelona, Paidós, 2001.
- HELD, D., *Modelos de democracia*, trad. de T. Alberó, Madrid, Alianza, 1993.
- HOBBS, T., *Leviatán*, ed. de C. Moya y A. Escotado, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- LAPAGE, H., *Mañana el liberalismo*, 2ª ed., trad. de J. I. Oyarzábal, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- LILLA, M., *El regreso liberal. Más allá de la política de la identidad*, Barcelona, Debate, 2018.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, 5ª reimp., intr. de L. Rodríguez Aranda, trad. de A. Lázaro Ríos, Madrid, Aguilar, 1981.
- LUKES, S., *El individualismo*, trad. de J. L. Álvarez, Barcelona, Península, 1975.
- MACPHERSON, B. G., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Trotta, 2005.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Justicia y orden político en Hume*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos, 2001.

MERQUIOR, J. G., *Liberalismo viejo y nuevo*, trad. de S. Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

MILL, J. S., *Sobre la libertad*, prólogo de I. Berlin, trad. de P. de Azcárate, Madrid, Alianza Editorial

ROSENBLATT, H., *La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI*, prólogo de J. M. Lasalle, trad. de Y. Fontal, Barcelona, Crítica, 2020.

SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Madrid, Dykinson, 1996.

VELARDE, C., *Liberalismo y liberalismos*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1997.