

# Liberalismo y poder

Jesús DE GARAY\*

## Introducción

El liberalismo es una propuesta de organización social. No es un hecho social sin más, sino un modelo de sociedad que se considera *mejor* que otros modelos de sociedad. Si han llegado a existir sociedades liberales es porque los hombres han promovido tales sociedades, porque pensaban que era bueno para ellos.

Esto implica que el liberalismo es una propuesta ética, según la cual se considera preferible para los hombres vivir de acuerdo con el liberalismo antes que de acuerdo con otras doctrinas. O dicho de otro modo: el liberalismo es una doctrina que se proclama mejor que otras. Sería bueno para los hombres vivir en una sociedad liberal, y malo —o al menos, peor— vivir en sociedades no liberales. Digamos que los hombres *deberían* organizarse en sociedad de acuerdo con los principios liberales.

La palabra «liberalismo» tiene muchos sentidos. Hay, no obstante, un sentido genérico que está en la base de todas sus acepciones: el liberalismo es una forma de organizar la sociedad basada en la libertad. Es decir, es una doctrina que

\*. Universidad Europea de Madrid.

concede a la libertad una importancia mayor que a otros bienes. En caso de conflicto, la libertad sería preferible, por ejemplo, a la justicia o al bienestar. Más en particular, el liberalismo aspira a una organización tal de la sociedad que posibilite la máxima libertad de todos sus miembros. Se trata de que la relación social se traduzca en la mayor libertad posible para todos.

Con respecto a otros bienes distintos de la libertad, el liberalismo considera que cada cual debe decidir qué bienes prefiere. Por una razón: los hombres no pueden descubrir unos bienes verdaderos universales, ya sea porque no existen tales bienes universales (sino que cada hombre gusta de unos bienes particulares en cada situación particular), ya sea porque el conocimiento de tales bienes excede la capacidad del hombre. En este sentido, el liberalismo ha recibido frecuentes críticas por su indiferentismo moral o por su defensa de un individualismo egoísta e insolidario. Tales reproches aluden precisamente a que en el liberalismo todos los bienes —con excepción de la libertad— quedan al arbitrio de cada individuo.

En cualquier caso, la libertad ocupa un lugar preferente en la jerarquía de los bienes dentro de la doctrina liberal. De algún modo es el único bien universal que además puede ser conocido como bien verdadero por los hombres. Es decir, todos los hombres saben con certeza que la libertad es un bien y aspiran a ella.

El liberalismo, con todo, es principalmente una doctrina acerca de la organización de la sociedad, y por tanto una doctrina política y económica. No solamente es una propuesta ética para cada hombre, sino también y sobre todo para el conjunto de la sociedad. Por eso, implica una propuesta acerca del Estado: en concreto, supone la exigencia de que el Estado tenga como único fin la libertad de quienes pertenecen a él. Fuera de la libertad, ningún otro fin *debe ser* asumido por el Estado<sup>1</sup>.

1. Cfr. por ejemplo, en W. von HUMBOLDT, *Los límites de la acción del Estado*, Tecnos, Madrid, 1988, passim. También cfr. en I. KANT, *Teoría y*

El problema fundamental que se le impone al liberalismo es entonces descubrir cuál es la forma más eficaz de que el Estado cumpla con ese fin, a saber, la máxima libertad de sus miembros. Existen variaciones dentro de la doctrina liberal acerca de cuál sea la solución más eficiente para lograr dicho fin. Desde este punto de vista, las diversas formas de liberalismo no son más que distintas soluciones técnicas a un mismo problema: cómo conseguir la máxima libertad de los ciudadanos en un Estado.

Hoy en Europa se suele denominar liberal a quien subraya el papel del mercado en las relaciones sociales. Dejar al mercado que actúe espontáneamente sería la forma más eficaz de lograr la máxima libertad para todos. Pero en los Estados Unidos, por el contrario, los liberales insisten en la responsabilidad del Estado para garantizar esa misma libertad a todos los ciudadanos. Se podría hablar quizá de un liberalismo de mercado y de un liberalismo de Estado. Los reproches de Mises o Hayek al socialismo aluden principalmente a su ineficiencia: buscando libertad genera esclavitud. El socialismo a su vez responde que la sola espontaneidad del mercado impide la libertad de los ciudadanos sin recursos económicos. En ambos casos, la objeción es técnica: no utilizar los medios adecuados para el fin buscado, a saber, la libertad.

No obstante, hay un punto en el que básicamente coinciden todas las propuestas liberales: el contrato. Es decir, la *mejor* forma de relación social es el contrato. Sólo por medio del contrato los individuos pueden organizar una sociedad basada en la libertad. Se aboga así por un contrato originario que constituya el Estado. «Originario» no necesariamente en sentido histórico, sino más bien en el sentido de un consentimiento básico —explícito o implícito— de todos los ciudadanos al Estado que pertenecen. Por eso, aunque el constitucionalismo democrático propuesto por Locke sería la forma más característica de liberalismo, también otras formas de go-

*praxis* (Sobre la expresión: Esto puede ser verdad en la teoría, pero no vale para la práctica), Leviatán, Buenos Aires, 1984, trad. C. Correas, pp. 42-43.

bierno —como por ejemplo el despotismo hobbesiano— podrían ser calificadas como liberales.

Establecer como fin único del Estado la máxima libertad para todos los ciudadanos resulta, sin embargo, ambiguo. La libertad como objetivo ético puede ser interpretada en varios sentidos. Uno de ellos es el propuesto por Hobbes atendiendo a un cálculo de costes y beneficios<sup>2</sup>. La libertad hobbesiana es el derecho natural por antonomasia de todo hombre. El Estado debería organizarse en consecuencia de tal modo que se conserve al máximo esa libertad natural que todo hombre posee<sup>3</sup>.

Distinta es la forma kantiana de interpretar la libertad como objetivo ético. Para Kant la libertad es la condición de todo comportamiento moral. El Estado debe por tanto crear las condiciones para que cualquier ciudadano pueda actuar libremente. Cabe también interpretar la libertad como un bien privado que sólo se alcanza frente al Estado, a la manera de Constant<sup>4</sup>: el Estado no sería tanto el garante de las libertades individuales sino más bien su amenaza.

En definitiva, «el principio básico del liberalismo moderno es la idea de que la política es artificial. El gobierno es necesario pero no natural. La libertad es la condición natural del hombre. La autoridad política es convencional (...). Los fines legítimos del gobierno se limitan a asegurar las condiciones de todos los modos de vida y, así, equivalen fundamentalmente a las metas seculares de la paz y la prosperidad»<sup>5</sup>.

Hay, sin embargo, una concreción de esta ética de la libertad en las doctrinas liberales. Es particularmente clara la formulación kantiana: «la paz se genera y garantiza mediante

2. Cfr. J. HOBBS, *Leviatán*, I-5, FCE, México, 1987, trad. M. Sánchez Sarto, pp. 32-33.

3. *Ibidem*, I-14, pp. 106-107.

4. Cfr. Ph. RAYNAUD, *El liberalismo francés en la prueba del poder*, en P. ORY (ed.), *Nueva Historia de las ideas políticas*, Mondadori, Madrid, 1992, trad. D. de la Iglesia, p. 133.

5. Cfr. J. ZVESPER, *Liberalismo*, en: D. MILLER (ed.), *Enciclopedia del pensamiento político*, Alianza, 1987, trad. T. Casado, p. 344.

el *equilibrio de las fuerzas en viva competencia* y no con el quebrantamiento de las fuerzas como ocurre en el despotismo (cementerio de la libertad)<sup>6</sup>. Es decir, lo que se establece es que la mejor forma de articular las libertades es alcanzando un equilibrio mediante la competencia. Kant es rotundo al respecto:

Llega entonces la naturaleza (...) precisamente a través de aquellas tendencias egoístas, de modo que dependa sólo de una buena organización del Estado (lo que efectivamente está en manos de los hombres) la orientación de sus fuerzas, de manera que unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen: el resultado para la razón es como si esas tendencias no existieran y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser un hombre moralmente bueno. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento)<sup>7</sup>.

No es Kant el único que mantiene esta tesis. También Bernard de Mandeville o Adam Smith, en relación a la actividad económica, o Montesquieu, en relación a los poderes del Estado, son conocidos por su insistencia en el valor de la competencia. La defensa de la competencia se concibe como defensa de la libertad. La cuestión es si esto es cierto: es decir, si la única forma eficiente de organizar el Estado, el mercado, y en general la sociedad, pasa por un «equilibrio de las fuerzas en viva competencia»<sup>8</sup>.

La pregunta implícita en la convocatoria de este simposio «Presente y futuro del liberalismo» ha de responderse teniendo en cuenta al menos estas indicaciones previas. En concreto, cuál sea el futuro del liberalismo depende de la respuesta que se dé a las siguientes cuestiones:

a) ¿Es la libertad el bien primero?

6. Cfr. I. KANT, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1989, trad. J. Abellán, p. 41.

7. *Ibíd.*, p. 38.

8. *Ibíd.*, p. 41.

- b) ¿Es la libertad el único bien verdadero y universal?
- c) ¿Debe ser la libertad el único fin del Estado?
- d) Si lo es, ¿cuál es la fórmula más eficiente para alcanzar ese fin?
- e) ¿Es el contrato la única forma y la más libre de relación social?
- f) ¿Cómo debe interpretarse la libertad en tanto que objetivo ético?
- g) ¿Es «el equilibrio de las fuerzas en viva competencia» la forma más adecuada de articular las libertades?

Sin duda, son excesivos estos interrogantes para ofrecer una respuesta consistente en unas pocas páginas. No obstante, esbozaré a continuación algunos análisis que puedan servir como preparación para responder adecuadamente a cada una de esas preguntas.

### **Algunas consideraciones sobre el ser de la libertad**

En primer lugar resulta útil atender a la misma noción de libertad. Y no simplemente como objetivo ético —individual o social— sino como hecho antropológico. Aun siendo innumerables las discusiones en torno al concepto de libertad, sin embargo es necesario precisar su significado cuando de liberalismo se trata. De no hacerlo, se corre el riesgo de hablar en un terreno minado de equívocos.

La libertad, ante todo, tiene que ver con la potencia. «*Omnis libertas est potestas*», señalaba San Anselmo de Canterbury<sup>9</sup>. La libertad efectivamente es un cierto poder que abre posibilidades. Decimos que los hombres son libres porque tienen un poder característico. Ser libre implica el poder de hacer o no hacer, el poder de ser o no ser, el poder de ser y actuar de un modo o de otro. Por decirlo en términos aristo-

9. *De libertate arbitrii*, I, 212, 19. Cfr. también PLOTINO, *Enéadas*, V-3, 15, 32-33.

télicos, ser libre implica la potencia de contradicción y la potencia de contrariedad.

Aristóteles destacó que la potencia es un sentido del ser. Por manida y vulgarizada que esté la distinción entre la potencia y el acto, no por eso ha perdido interés la advertencia aristotélica: es un grave error olvidar que el ser también es potencia. La tesis se formula como respuesta a Parménides, que afirmaba que el ser es y el no ser no es. Aristóteles, en cambio, declara: el ser es tanto lo que es como lo que no es. Hay una forma de existir del no ser que es precisamente la potencia. Cualquier realidad es lo que es —su acto y su identidad—, pero también es lo que no es —su potencia y su diferencia. Ser en potencia es poder ser otro<sup>10</sup>. O sea, en tanto que una realidad es potencia, en esa medida es otra. Poder ser otro es una forma de ser otro. A es A, pero puede ser B: es decir, en tanto que A puede ser B, es B como potencia y es A como acto.

Quizá estas consideraciones ontológicas resulten extravagantes para algunos en un estudio del liberalismo. La ontología no tiene buena fama. Sin embargo, considero que son relevantes para precisar la noción de libertad. Porque la libertad es potencia; y además una potencia muy singular. Ajustar exactamente el sentido en el que la libertad es potencia no es en absoluto un excursus esotérico, puesto que la ética de la libertad está íntimamente ligada a la ética del poder. Los análisis del poder resultan a menudo insuficientes<sup>11</sup> en gran medida por las reticencias a adentrarse en la ontología de la potencia.

Ser libre implica poder ser otro, poder hacer algo diferente de lo que ahora hago, poder vivir algo distinto de lo que ahora vivo. Ahora bien, ese poder lo tiene cualquier realidad, en tanto que es móvil. Cualquier animal, por ejemplo, se mueve y no por eso decimos que es libre. Cuando se califica

10. Potencia es «un principio de cambio que radica en otro o en el mismo en cuanto otro», *Metafísica*, IX-1, 1046a 10-11.

11. Cfr. M. FOUCAULT, «Los intelectuales y el poder», en: *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1977, p. 15.

de libre al hombre es porque su poder ofrece unas características especiales.

¿Cómo es ese poder del hombre que se denomina «libertad»? Un poder que puede sobre sí. Una cierta identidad o reflexión del poder. La libertad no es simplemente poder andar, poder ver o poder hablar. Tampoco se reduce simplemente a un cierto poder sobre el poder andar, el poder ver o el poder hablar, puesto que de algún modo un poder sobre los demás poderes corporales y psíquicos se encuentra también en los demás animales. Lo realmente singular del poder libre del hombre es que puede sobre sí. Un poder que puede sobre sí es un poder que puede —en cuanto que poder— ser otro: puede ser un poder diferente del que es.

Por otra parte, el poder se posee. El solo poder no es nada. La pura posibilidad es vacía. Al poder antecede la posesión. El poder es algo que se tiene, algo que se posee. El asunto es tener poder o no tenerlo. Un poder que no es tenido sencillamente no existe. El poder ha de insertarse en algún tipo de sujeto que tenga ese poder<sup>12</sup>. Aclarar el concepto de libertad exige por tanto un esclarecimiento del tener.

¿Qué se dice al afirmar que un árbol *tiene* hojas, o que un hombre tiene inteligencia o tiene unos calcetines? El tener es distinto en cada caso, pero hay algo común en todos los ejemplos: lo tenido es algo suyo, algo propio, algo de sí. Lo que se tiene es algo propio y no de otro. Algo propio puede ser efectivamente unos calcetines, la inteligencia, o unas hojas. En algún caso, es algo tan propio que dejaríamos de hablar del mismo sujeto si careciese de tales *propiedades*. En tales casos, se dice que ese «algo propio» le pertenece necesariamente o que le es esencial. Si por el contrario, lo tenido como propio es prescindible, diríamos que es accidental su posesión. En cualquier caso, conviene subrayar la correspondencia existente entre propiedad y posesión del poder.

12. De algún modo, la distinción tener-poder remite a la de acto-potencia; y la prioridad del tener sobre el poder remite a la prioridad del acto sobre la potencia, señalada por Aristóteles (cfr. *Metafísica*, IX-8 y 9).



Lo tenido, lo propio define precisamente la identidad del sujeto. Aquello que es propio decimos que es lo suyo. En rigor, el tener es un sentido del ser: concretamente una manera de referirse al ser de un sujeto. La estructura predicativa transforma el ser en tener. No se presupone lo mismo al decir «acontecen hojas» que al decir «este árbol tiene hojas». En el primer caso no se presupone el sujeto, mientras que en el segundo caso sí. Hablar del tener es precisar un sujeto que tiene.

Así pues, el tener alude a lo propio del sujeto y a su identidad, mientras que por el contrario el poder remite a lo otro del sujeto y a su diferencia. En cualquier caso, si el poder peculiar de la libertad es un poder que puede sobre sí, también de un modo similar, el tener característico de la libertad es un tenerse, un poseerse, un tenerse en propiedad, un tener que se tiene. No es cualquier clase de tener sino un tener que se tiene. Una autoposesión. No toda propiedad define la identidad de la libertad sino sólo la propiedad de sí.

En resumen, el ser de la libertad se puede caracterizar al menos de la manera siguiente: es ser como potencia y es ser como posesión. Ser como potencia significa que la libertad es otra que ella misma: es diferencia, alteridad. En cambio, ser como posesión significa que la libertad es ella misma: es decir que sus particularidades son propiedades, son algo propio que la pertenecen. Ser como posesión implica que la libertad es una cierta identidad de la que se excluye la alteridad. Además, esta posesión es no sólo un poseer poder, sino también un poseerse: es un poder que se tiene a sí. Por último, en tanto que se dice que la libertad es poseer, se está suponiendo que hay un sujeto que posee, que tiene.

### **El poder individual como un bien**

En cualquier caso, el poder-se y el poseer-se característicos de la libertad definen al individuo y su singularidad, frente a otros poderes que no se poseen. El individuo libre tiene un poder que es suyo y cuya posesión conforma su identi-

dad. Quién sea uno mismo se va desvelando según se descubre cómo se diferencia el propio poder que se posee frente a otros poderes que no se poseen.

Pues bien, en tanto que el liberalismo es una propuesta ética que considera la libertad como el único bien verdadero y universal, y siendo la libertad una cierta posesión de poder, resulta que el liberalismo es entonces una doctrina que considera que la aspiración primera de todos los hombres es la posesión de poder<sup>13</sup>. Desde este punto de vista, el liberalismo es una doctrina sobre la propiedad y sobre el poder, que asume que el móvil primero de los hombres es la ambición de poder en propiedad. Quizá parezca una visión peyorativa del liberalismo caracterizarlo por la ambición de poder. Sin embargo, el poder no es necesariamente una realidad negativa. Poder no implica siempre violencia o coacción<sup>14</sup>.

Lo primero que conviene destacar, de todos modos, es que toda realidad puede definirse como poder. El poder no es, en absoluto, un rasgo exclusivo de la libertad. En la medida que un ser no se agota en su presencia actual, sino por el contrario puede seguir siendo en el futuro, en esa medida ese ser es también poder. O sea, puede dar más de sí: su identidad no se reduce a su mera presencia aquí y ahora, sino que puede presentarse de otras formas en el futuro. La alusión a la identidad de cualquier ser a lo largo del tiempo pasa por reconocerlo como poder. De otro modo, no se podría decir que estamos ante la misma realidad sino ante realidades absolutamente ajenas. Hay un poder de manifestación que precede a la multiplicidad de las presencias. Hay una identidad de poder que posibilita la diversidad de presencias.

Una primera valoración ética del poder de la libertad puede hacerse desde el individuo. En este plano esa valoración resulta siempre positiva, aunque se trate de una considera-

13. Cfr. J. HOBBS, *Leviatán*, I-11, p. 79: «Señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte».

14. Cfr. F.A. HAYEK, *Los fundamentos de la libertad*, Unión ed., Madrid, 1991, pp. 163-164.

ción abstracta, en tanto que examina el poder individual de la libertad, prescindiendo de los otros poderes con los que está ya en relación.

En primer lugar, todo poder es valioso porque es un poder de actuar<sup>15</sup>: el poder posibilita la acción, y todo bien para los hombres tiene que ver con la acción. Vida, placer o conciencia, por ejemplo, son formas de actuar. Disponer de poder equivale a tener la posibilidad de acción. Y la acción tiene siempre un sentido positivo en tanto que es condición de cualquier bien para el hombre. En consecuencia, es un bien disponer del poder de la libertad, en tanto que el poder es poder de acción y por tanto condición de toda acción. No hay placer ni felicidad sin poder. Eso significa que el valor de la libertad, en tanto que es poder, es función de las acciones posibles. El poder de la libertad es valioso como condición para la acción. En rigor, sin embargo, es la posesión del poder la que vale. Son las propiedades poseídas los poderes que valen, y ante todo la autoposesión propia de la libertad.

Además tener poder es tener posibilidades. Quien tiene poder es quien tiene un horizonte más abierto: no está encerrado en un marco rígido de realidad, sino que tiene poder para realizar otras posibilidades. En el caso de la libertad es particularmente clara la ampliación de posibilidades que comporta su posesión. El hombre libre es quien puede trascender la realidad dada y establecer otras posibilidades. Tener más posibilidades supone una mejora con respecto a permanecer en una situación fija e inmutable, puesto que permite cambiar de situación, al menos cuando ésta se vuelve perjudicial. Las posibilidades permiten delimitar los contornos del poder. Un poder, por decirlo así, se define por sus posibilidades. La libertad es obviamente un poder importante en cuanto que otorga un amplio abanico de posibilidades. El incremento de libertad supone un aumento de posibilidades, la defensa de la libertad una conservación de posibilidades.

15. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX-8, 1050a 9: «Fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia». Cfr. también IX-9, 1051a 4-5: «El acto es mejor y más valioso que una buena potencia».

Las posibilidades se poseen como propias. Forman parte del ser propio. Tener posibilidades es tener propiedad. O por decirlo de otro modo, las propiedades no son otra cosa que posibilidades poseídas. El poder se manifiesta en forma de propiedades. Todo lo que se tiene en propiedad es poder: hay tantas formas de poder cuantas formas de propiedad. Y la primera de todas las formas de poder y de propiedad es la libertad, porque es poder-se y poseer-se. O si se prefiere, cualquier forma de libertad es una forma de propiedad y de posibilidades. En tanto que el poder es poder en propiedad, en esa medida poder supone identidad: si conservar la identidad es valioso, también lo es la posesión del poder.

El poder proporciona riqueza. Alguien que posee propiedades, goza de riqueza. Esto es, de recursos, de capital. La riqueza no es más que una forma de designar una abundancia de posibilidades. Quien tiene mucho en su poder, tiene mucha riqueza. Cuando se interpreta la pobreza como libertad —es el caso de doctrinas tan aparentemente diversas como el budismo, el cristianismo monástico medieval o el cinismo griego antiguo—, se interpreta también como riqueza de posibilidades. El asceta vive desprendido de todo vínculo que le ate a una situación. Por eso, sus posibilidades se alcanzan mediante la renuncia a las diferencias dadas: todo se hace posible porque se niega la integración en un mundo físico y social ya dado.

Frente al asceta libre, el potentado capitalista es también libre en cuanto que goza de otras posibilidades que le dan sus recursos económicos. Son otras posibilidades diferentes de las del asceta porque está atado de algún modo a la posesión de esas posibilidades. La diferencia entre el asceta pobre y el potentado estriba en la posesión del poder: el asceta tiene la posibilidad de prescindir de la misma posesión, puesto que no le ata la necesidad del atractivo de la posesión, mientras que el potentado se encuentra sometido a la necesidad del deseo de la posesión. En ese sentido, tiene más posibilidades el asceta. Sin embargo, eso es sólo un aspecto de la cuestión puesto que el potentado tiene muchas más posibilidades concretas: puede realizar muchas más acciones que el asceta. En cualquier caso, poder implica riqueza, aunque sea

diferente la riqueza del asceta y del potentado, puesto que las posibilidades de ambos son diversas. Tanto uno como otro pueden proclamar su libertad, aunque las posibilidades que conquistan no son las mismas.

El poder, además, comporta seguridad<sup>16</sup>. Precisamente en tanto que el poder se refiere al futuro, en esa medida lo regula. El poder diferencia el futuro. Las formas de poder condicionan la forma del futuro. La seguridad no es más que poder para acometer el futuro. Esto es, control sobre las posibilidades del futuro. Nunca la seguridad puede ser total porque las posibilidades futuras son imprevisibles, pero seguridad implica justamente poder ante un futuro imprevisible. La seguridad es expresión del poder en su relación con el futuro, y en particular frente a la posibilidad de perderlo.

En resumen, el poder libre, considerado de forma individual y abstracta, ofrece una caracterización positiva desde un punto de vista ético, porque es condición de la acción, de la vida, del placer y de la felicidad. Además implica posibilidades que amplían el ámbito del mundo dado. Y por último, la posesión del poder comporta defensa de la identidad propia e implica también riqueza y seguridad. En general, la posesión misma —que es siempre posesión de poder— es vivida como manifestación de la identidad, es decir, como expresión de lo que es propio, de lo que pertenece a uno mismo, y por tanto como algo valioso para sí (pues por definición lo que pertenece a uno mismo, es valioso para uno mismo).

Así pues, en tanto que el liberalismo es una doctrina que promueve la posesión del poder, desde estas consideraciones iniciales se trata de una doctrina que no implica males sino sólo bienes para el hombre. En rigor, ésa es la razón por la que la libertad es valiosa: si significa autoposesión, pertenece a uno mismo de una forma muy particular, y por tanto es por definición importante y valioso para uno mismo. La libertad es un bien para sí en tanto que configura precisamente lo que uno mismo es.

16. Cfr. J. HOBBS, *Leviatán*, I-11, p. 79.

## La libertad y los bienes

Por consiguiente, la libertad es un bien que debe buscarse. Su búsqueda, sin embargo, puede concretarse de muchos modos. En primer lugar, lo más elemental es defender su posesión, en tanto que es algo que se nos da con nuestro nacimiento, al menos como libertad interior de pensamiento. En sociedades democráticas con economía de mercado la libertad se reconoce además en forma de libertades públicas, que deben ser igualmente defendidas. En segundo lugar, la libertad debe ser protegida por medio del trabajo y la lucha frente a las amenazas del exterior como en el caso de un Estado intervencionista que vacíe de contenido las libertades formales; o como en caso de una tal distribución de las propiedades que condene a la miseria a algunos ciudadanos y les impida la realización de libres proyectos de vida. En tercer lugar, la libertad no debe simplemente ser objeto de defensa sino también de incremento: siempre se puede incrementar el poder de la libertad y su posesión, por ejemplo en forma de seguridad, de posibilidades o de propiedades.

La libertad, de acuerdo con estas consideraciones, es un bien primero, en tanto que es un poder que vale como condición de cualquier acción. Es decir, toda acción libre y consciente requiere la autoposesión del poder de la libertad. No hay acción libre sin el poder de la libertad. La libertad como autoposesión de poder es condición necesaria para toda acción libre y consciente. Pero esto no implica que la libertad sea un bien primero como condición suficiente de todos los demás bienes. O sea, cualquier bien libre y conscientemente querido requiere la libertad como bien primero en tanto que es su condición previa. En cambio la libertad no tiene por qué ser bien primero en el sentido de que sea el único bien causa de todos los demás bienes, de manera que la sola posesión de la libertad nos permita disfrutar de todos los demás bienes.

Más aún, parece que la libertad no es el único bien verdadero y universal, en tanto que la posesión no es el único uso del poder que los hombres consideremos como bueno. Cier-

tamente la posesión de poder es un gran bien que nos proporciona riqueza, seguridad, posibilidades, propiedades y, en último término, identidad. Y en tanto que la libertad es una posesión de poder particularmente intensa (puesto que es un poseerse y un poderse), la libertad nos proporciona grandes bienes y es por tanto ella misma un gran bien.

Pero hay otros usos del poder distintos de la posesión del poder. El dinero, por ejemplo, se puede tener para guardarlo y acrecentarlo, pero también se puede tener para gastarlo en otros bienes, aunque eso implicara una pérdida de riqueza y de seguridad, un estrechamiento de posibilidades, o una pérdida de propiedad. La libertad puede ejercerse en otros usos como por ejemplo el placer. Las distintas formas de placer sensible o intelectual no son reducibles al placer de la posesión de poder: el placer de saborear una cerveza fría no es el placer de poseer una abultada cuenta corriente. Es muy distinto poder andar y querer andar. Que yo pueda andar no implica que yo quiera andar<sup>17</sup>. Usar el poder solamente para poseerlo es un uso posible que puede ser decidido, pero sin duda no es el único.

No hay ninguna razón para suponer que la libertad sea el único bien verdadero, en el sentido de que sea el único bien que los hombres podamos conocer con certeza. Ése es el presupuesto que lleva a exigir la libertad para todos los hombres y todos los pueblos, con la total seguridad de que se está reivindicando un derecho absolutamente cierto. De ahí las condenas terminantes de la tiranía y la esclavitud, y las alabanzas de la democracia y del mercado. Sin embargo, a pesar de lo señalado por Kant, existe una experiencia entre los hombres acerca de los bienes, que se ha ido acumulando a lo largo de los siglos, y de la que nos servimos constantemente sin advertirlo apenas.

Esa experiencia milenaria se transmite en la educación. De generación en generación se transmiten unos conoci-

17. Cfr. J.J. ROUSSEAU, *El contrato social*, III-1, Alianza, Madrid, 1989, p. 61.

mientos acerca de cuáles sean los bienes verdaderos. El núcleo de la educación son los bienes. Lo que se enseña y aprende es qué es lo importante y lo valioso y qué lo insignificante y perjudicial. Sin duda esa experiencia de siglos no es unánime, sino que varía de una cultura a otra y también a lo largo de la historia. Incluso es obvio cómo la valoración de los bienes es cambiante de unos individuos a otros: lo que a unos les parece bien, a los otros mal. Pero, a pesar de estas diferencias en nuestras apreciaciones de los bienes, el hecho cierto es que disponemos de una ingente masa de conocimientos acerca de los bienes. Por ejemplo, todas las disciplinas técnicas que se enseñan en las universidades, como la arquitectura, la ingeniería o la medicina no son más que conocimientos acerca de bienes verdaderos. Los conocimientos jurídicos o económicos señalan igualmente numerosas indicaciones acerca de determinados bienes. Y desde luego, están multitud de experiencias cotidianas transmitidas por la costumbre.

Resulta por eso ridículo suponer que es la libertad el único bien verdadero y universal. Hay muchas acciones de las que podemos afirmar que son buenas o malas. Lo que sucede es que su valor está condicionado por la libre interpretación de cada cual. Ciertamente no son fáciles de controlar experimentalmente las experiencias acerca del bien, y su transmisión además está sujeta a vicisitudes imprevisibles. Y esa falta de control es una razón más para no forzar a los hombres a someterse a la recepción de unos bienes supuestamente verdaderos. Pero paradójicamente esa misma falta de verificación y de control experimental es la que impediría entonces exigir de manera universal la libertad como un bien o un deber absoluto.

La objeción que vale para todos los bienes vale también para la libertad: la verdad de un bien siempre está sujeta a libre interpretación. Pero no por eso quedan deslegitimados todos nuestros conocimientos sobre los bienes: habría que destruir absolutamente toda la cultura y renegar de toda educación. Existe un conocimiento de los bienes, pero su verdad queda siempre abierta a la libre interpretación de cada hom-



bre. Y aunque millones de individuos comprobaran millones de veces que una acción resultó mal, no por eso alguien puede dejar de interpretar esa acción como positiva.

Un liberalismo puro que defiende la sola libertad es inviable, puesto que bienes hay muchos además de la libertad. Sin embargo, el liberalismo es plausible en tanto que doctrina que defiende el valor de la libertad como un bien básico que ha de protegerse como condición necesaria de todos los demás bienes.

### **La relación de poderes**

Sin embargo, la consideración abstracta e individual del poder de la libertad es limitada porque prescinde de otros aspectos. En particular resulta una perspectiva muy estrecha interpretar la libertad como un poder aislado, puesto que es un poder en constante relación con otros poderes. En consecuencia, cualquier consideración ética ha de atender a estos otros aspectos.

Ahora bien, existe una notable confusión y ambigüedad en el uso de los términos que se refieren al poder. Ello hace que la valoración ética del poder se deslice a menudo hacia condenas o elogios nada matizados. Hay, desde luego, una afirmación obvia que ilumina todo lo que se pueda decir sobre las relaciones de los poderes desde una perspectiva ética: si la libertad es un bien ético, entonces todo lo que disminuya o anule la libertad será un mal<sup>18</sup>. Pero en cambio no tiene por qué ser cierto en absoluto que recibir la acción de un poder sea un mal. Otra consideración que merece tenerse en cuenta es que el poder siempre se ejerce<sup>19</sup>, al menos como presencia. El poder ha de hacerse presente de algún modo: en caso contrario, no existe. El poder se manifiesta en

18. Cfr. J.S. MILL: «Toda coacción *qua* coacción es un mal» (*Sobre la libertad*, Sarpe, Madrid, 1984, trad. P. de Azcárate, p. 145).

19. Cfr. M. FOUCAULT, *Microfísica del poder*, p. 15.

su ejercicio, aunque no se agote en cada presencia o acción concreta<sup>20</sup>.

Analizaré a continuación algunas nociones próximas a la de poder. La *presión*, en primer lugar, parece no ser otra cosa que el poder en tanto se ejerce sobre otro poder. Parecería como si el poder se ejerce ante todo como presión. El poder se expande en su ejercicio, y su expansión comporta una cierta presión. La noción de presión, sin embargo, implica un sentido negativo de actuación contra la espontaneidad del otro poder: al presionarle, se le reprime en su espontaneidad. Presionar a alguien, en particular, expresa a las claras una acción contra la libre espontaneidad del otro. La *coacción* es precisamente una presión tal que impide la espontaneidad del poder de otra libertad.

La *atracción* es igualmente otra forma básica de ejercicio del poder. El poder de atracción no es tanto un freno a la espontaneidad del otro poder sino que puede incluso impulsar su acción en tanto ésta se orienta hacia el poder que atrae. La atracción ciertamente siempre supone una acción de un poder sobre otro poder. Pero esa influencia puede ser recibida como positiva y no contraria a la espontaneidad del propio poder. La atracción que ejerce una persona sobre otra —su atractivo— o la atracción de un objeto de consumo pueden ser vividas como ejercicio de la propia libertad y no como su constricción.

La *fuerza* es otra forma de poder. Es una sólida potencia. La acción y la presencia del fuerte se imponen frente a la acción o la resistencia de otros poderes. El poder fuerte conserva su identidad frente a la presión o atracción de otro poder. El fuerte consigue seguir siendo él mismo, sin ser afectado por lo exterior. El débil se doblega, esto es, deja de ser el que es, abandona su identidad, por ejemplo porque renuncia a su modo de pensar o a sus convicciones. La fuerza supone una

20. He desarrollado por extenso lo relativo a la diferencia entre el poder y su ejercicio en *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid, 1992, pp. 201-221.

intensa posesión del poder, que protege la identidad. El sentido de la fuerza es la manifestación de la identidad: la afirmación del propio poder. Fuerza es propiedad: fuerte es el que conserva lo propio frente al poder ajeno. Y también: es fuerte el que impone su identidad al débil. La fuerza resulta positiva en tanto que conservación de la propia identidad frente a las presiones o atracciones externas; y negativa en tanto que subyugamiento de otras libertades o destrucción de otros poderes interpretados como buenos.

Otra forma de poder es el *dominio*. En él se establece una relación de subordinación de un poder sobre otro. Se domina a otro hombre, la naturaleza, un idioma o un coche. Mientras que la fuerza no tiene más sentido que la afirmación del propio poder, el dominio afirma el propio poder por encima de otro poder. En algún sentido, el poder del *dominus* es superior. El dominio implica una formalización de la fuerza mediante el establecimiento de un orden jerárquico. El dominado ya no puede hacer o no hacer sino que hace o no según la forma del *dominus*.

El dominio puede expresarse como control, vigilancia, castigo, etc. Alguien domina a otro en cuanto que lo somete y controla. El dominio es un ejercicio del poder que presiona al dominado hasta llegar a controlar su acción y sus posibilidades. La prisión es quizá la expresión más rotunda de dominio sobre otra libertad. Se dice en general que las cosas y los instrumentos técnicos son dominados por el hombre: se domina el curso de un río, una máquina o un deporte. Parece como si el dominio implicase cosificación, instrumentalización, conversión en medio.

Ciertamente el dominio puede interpretarse también como una dependencia libremente consentida, en cuanto que el orden jerárquico es querido libremente por el súbdito. De otro modo, cualquier autoridad sería un usurpador del poder. En cualquier caso, esa dependencia siempre ha de ser absolutamente libre y querida, para que no exista constricción de la libertad. La dificultad de establecer una relación jerárquica entre poderes que deje a salvo la libertad del súbdito es la que explica que las palabras «dominio» y «dominado» expre-

sen un marcado sentido negativo de manipulación y merma de libertad.

Otra forma de relación de poderes consiste en el *respeto*. En él la libertad deja al otro poder que se manifieste en su espontaneidad. El respeto sigue necesariamente a la manifestación del otro poder: sólo si se conoce al otro es posible respetarlo. En el respeto se deja que el otro actúe reduciendo la relación con ese otro poder a la sola consideración de su presencia. Frente al dominio, en el respeto se establece un orden de poderes independientes, que se reconocen y dejan actuar. El respeto parece una forma elemental, desde el punto de vista ético, de relación entre libertades, puesto que incluso una relación de libre dependencia, debe fundarse sobre la aceptación independiente de esa dependencia.

La noción de *equilibrio* es cercana a la de respeto, pero sólo aparentemente. En ambos casos, los poderes particulares conservan su independencia, pero en el caso del equilibrio es una independencia lograda desde la oposición de fuerzas. Una fuerza actúa sobre la otra, pero ninguna de ellas impone su forma porque se equilibran entre sí. Algo similar sucede con el concepto de *pacto*, que supone un enfrentamiento previo, que se resuelve en un cierto doblegamiento debido a la incapacidad de cada poder por imponerse. El pacto sigue a la *negociación*, que es una forma dialogada de lucha por imponer la propia fuerza, y que se desarrolla según una presión mutua.

El *trabajo* es otra forma de poder que alude al obstáculo que es preciso superar para realizar una acción. En el trabajo el poder de la libertad se ejerce ante la presencia de otro poder que opone resistencia al despliegue del propio poder: desde dar forma a una piedra hasta realizar una negociación o descubrir una verdad. El trabajo antecede al dominio; pero no sólo al dominio sino también precede a todo establecimiento de un orden de poderes por parte de la libertad. Primero la libertad se encuentra con otro poder que le impide su acción. La libertad entonces puede renunciar a esa acción o bien tratar de llevarla a cabo a pesar de la resistencia del otro poder. En este caso, ha de trabajar por vencer esa resis-

tencia. El orden final puede ser de dominio, y también de acuerdo entre varias libertades, de equilibrio de fuerzas, etc.

En la *lucha* se da una relación de un poder contra otro con el fin de establecer un orden de dominio. De algún modo lucha y trabajo son equivalentes, pero la lucha expresa el enfrentamiento de una manera más explícita. El trabajo alude más bien al desgaste, al esfuerzo por establecer un orden. Se requiere trabajo para establecer un acuerdo, pero no necesariamente lucha sino simplemente esfuerzo. La lucha, sin embargo, no llega a ser propiamente violencia, puesto que puede haber lucha previamente consentida entre los poderes que luchan, como en el caso del juego competitivo.

A diferencia de la *violencia*, la lucha es más limitada: puede reducirse a un enfrentamiento con el fin de decretar la superioridad de un poder sobre el otro, pero con unos límites previamente consentidos de lugar, duración, formas, etc. En la violencia, en cambio, se realiza una desposesión radical de la identidad propia del otro poder, en tanto que se extiende a su manifestación corporal: la violencia impide a la libertad expresarse corporalmente. Hay diversidad de grados obviamente desde el asesinato y el secuestro hasta la prohibición de expresarse libremente. Lo decisivo, en cualquier caso, para distinguir la lucha de la violencia es que en la lucha se puede dar un consentimiento previo para el enfrentamiento, mientras que en la lucha violenta se excluye ese consentimiento. La *guerra* va más allá de la violencia en tanto que le añade generalización: no es simplemente una libertad contra otra sino una multitud contra otra, un pueblo contra otro.

La *competencia* es una forma de lucha. Es decir, es una forma de enfrentamiento entre poderes, de un alcance limitado y previamente consentido. Por ejemplo, la competencia del mercado supone un acuerdo previo entre los participantes del mercado, y se limita a unas propiedades determinadas. Aquí lo que está en juego son propiedades externas, en el sentido de que no se trata de propiedades cuya pérdida no afecta directamente al libre desenvolvimiento de la espontaneidad mental o corporal. En la competencia de mercado, la lucha excluye poderes como el poder sobre la propia vida, la

libertad de pensamiento, de expresión, la libertad de movimientos, de contratación, etc. La competencia del mercado es compatible con el respeto de estos poderes.

No hay que confundir la lucha o la competencia con el *conflicto*. En éste existe un desacuerdo entre intereses contrapuestos, pero sin que necesariamente se llegue a competir. Se trata de un desacuerdo que puede ser reducido al *diálogo* sin necesidad de lucha ni violencia, aunque también puede derivar en ellas. El conflicto es la expresión de manifestaciones opuestas. En el conflicto puede no haber ningún ánimo de lucha sino por el contrario de acuerdo. El conflicto se encuentra a un nivel mínimo de enfrentamiento, sin requerir un afán de superación de un poder por otro. Puede tratarse simplemente de una falta de coherencia —contradicción— entre una presencia y otra. Aunque lógicamente también puede derivar en lucha y violencia.

Es obvio por lo dicho que la relación entre poderes podría también examinarse como relación de presencias en cuanto que cualquier poder se manifiesta. La coherencia o la contradicción, por ejemplo, son casos de relación entre presencias que generalmente revelan coherencia o contradicción entre poderes. Asimismo el dinero y la contabilidad son formas característica de medir y cuantificar el poder en el mercado y en las empresas. El dinero posibilita incluso controlar, intercambiar y planificar el uso y la posesión del poder. En el lenguaje en general los poderes diferentes son nombrados y presentados en su unidad abstracta.

Por lo demás, no es fácil reconocer un poder y nombrarlo, puesto que sólo podemos mencionarlo a partir de su presencia. Es por eso que los niños continuamente ponen a prueba los poderes propios y ajenos, ya sea en el *juego*, el llanto o el simple movimiento. En cualquier caso, la dificultad en estas páginas estriba en ceñirse al ámbito de los poderes y no tanto de las presencias, puesto que la ética de la libertad pertenece a la esfera del poder.

Atendiendo a los conceptos analizados hasta aquí, parecería que cualquier relación entre poderes implica alguna cla-

se de oposición. Sin embargo, no es ése el caso de la *cooperación*. En ella los poderes actúan juntos en la búsqueda de un mismo objetivo. Son varios los poderes que coinciden en un mismo ejercicio. Es decir, cabe que, aunque se trate de poderes diferentes, su acción sea la misma. Una casa es, por ejemplo, la expresión unitaria de una pluralidad de poderes (económicos, arquitectónicos, políticos...). Otro tanto se puede decir de una norma legal o de una empresa. Incluso cualquier acción corporal requiere el ejercicio conjunto de una diversidad de fuerzas.

En la cooperación se da una *reciprocidad* entre los poderes, pero sin que esa influencia mutua se traduzca en enfrentamiento. Por ejemplo, en una empresa o en un partido político unos poderes actúan *con*, *en* e incluso *sobre* otros poderes. Y sin embargo, puede no haber ni siquiera competencia. Otro tanto puede llegar a suceder en el *intercambio* comercial, donde el interés recíproco puede ser tan claro y definido que, en el extremo, no requiera ni siquiera la presión por modificar el precio de la compra o de la venta. El *contrato* puede ser un pacto, intercambio y también cooperación. Un contrato no tiene por qué ser el resultado de un enfrentamiento previo.

Estos análisis permiten concluir que hay muy diversas formas de relaciones de poder, y que en absoluto el ejercicio del poder implica violencia. Recibir la influencia de un poder no equivale a sufrir una coacción. En cualquier caso, el criterio ético que permite dilucidar la calificación moral de cualquier relación de poder reside al menos en el tipo de influencia recibida por la libertad desde otro poder. Es decir, si la libertad se conserva o se acrecienta a resultas de la relación con otro poder, entonces esa relación de poder puede ser valorada positivamente. Y al contrario: existe el mal allí donde hay coacción o violencia.

Sin embargo, no basta con esta conclusión, porque el hombre tiene más poderes aparte de la libertad, como el poder de respirar, el poder de vivir, el poder sexual o el mismo poder de pensar. Respiramos al margen de cualquier libertad. Allí donde hay poder, hay riqueza, seguridad, identidad y

propiedad. No valoramos bien la relación con otro poder si nos empobrece, nos vuelve inseguros y nos aliena. Y al contrario.

La conclusión es clara: las diversas formas de relación de poder pueden recibir calificaciones morales distintas según produzcan unas consecuencias u otras. No basta, por ejemplo, la buena intención de un directivo o un gobernante para que ejerza bien el poder, en tanto que su acción puede resultar inmoral, porque implica la disminución de poder o de libertad de otros. Esto vale en particular para algunas nociones como «dominio», «competencia», «trabajo», «conflicto» o «fuerza», donde según las circunstancias y los poderes concretos se puede valorar la acción de un modo u otro.

## **Poder y sociedad**

En la sociedad no existen simplemente relaciones bilaterales de poderes, sino más bien una muchedumbre de poderes que influyen unos sobre otros de manera aparentemente desordenada y que generan resultados en ocasiones impredecibles. Las doctrinas liberales propugnan, por eso, que el Estado se entrometa lo menos posible en la regulación de esas relaciones. Precisamente es la libertad de los individuos la que hace que sean impredecibles las respuestas de una sociedad.

El mercado aparece entonces para el liberalismo como una forma de regulación de la vida social que tiene en cuenta ese azar y dispersión de los poderes y las libertades en la sociedad. En el mercado, de algún modo, se mantiene el punto de partida de cualquier sociedad, formulado por Hobbes, de lucha de todos contra todos: una multitud de poderes autónomos, luchando entre sí, y sin integrarse en un único poder construido artificialmente. Los poderes siguen disgregados en una muchedumbre anónima y competitiva, que lucha por defender e incrementar su poder.

El mercado es realmente una lucha de todos contra todos, pero donde se establecen acuerdos y pactos, menores y co-



yunturales, que afectan únicamente al espacio y tiempo del contrato. En el mercado realmente no se produce ninguna integración estable de todos los poderes: más que un solo mercado, lo que existe es una multitud de mercados. Además en cada mercado las autoridades no están enteramente definidas, y a menudo son las partes contratantes las interesadas en que los acuerdos se cumplan.

Sin embargo, bajo esa aparente desintegración, el mercado proporciona a los individuos una cierta cohesión por medio del intercambio. Gracias al intercambio se establece un orden social. El intercambio mide esa pluralidad de poderes dispersos. Mide unas fuerzas y otras. Establece una relación de igualdad entre poderes distintos. Cuando se produce un intercambio, alguien cambia un poder por otro. La igualdad no está más que en el intercambio, y no en la valoración de cada una de las partes contratantes, que lógicamente prefiere el poder que adquiere frente al poder del que se desprende.

La igualdad en el mercado se da propiamente en el acto de intercambio, o sea, en el contrato. Eso es lo que ambos contratantes quieren a la vez: la realidad del contrato. Ése es el objeto común querido por las dos partes. El mercado no es más que la entidad abstracta que es condición de posibilidad de esos innumerables contratos. Si se desea realizar en el futuro otros contratos, hay que contratar antes el establecimiento y defensa del mercado mismo. El dinero, y en general la unidad de cambio, formaliza esa cohesión: todo se puede cambiar allí donde se acepta esa unidad de cambio. Las empresas, y en especial las grandes corporaciones, favorecen a su vez la cohesión social en cuanto que ofertan bienes cuya adquisición interesa a un alto número de personas.

Sin embargo, la unidad social proporcionada por las empresas y los mercados es variable y precaria, en tanto los intereses particulares son cambiantes. En cambio parece más consistente el compromiso social por la existencia del mercado mismo. El mercado aparece así como una sociedad basada en el contrato, en la que se respeta la libertad y propiedades de cada cual. Nadie es obligado a contratar un bien en particular. El Estado únicamente debe velar por definir, prote-

ger y favorecer el espacio del mercado, proporcionando seguridad tanto a las condiciones de partida de los intercambios como al cumplimiento de las promesas realizadas en los contratos. El equilibrio de fuerzas en viva competencia se realiza en el mercado. Paradójicamente la competencia propia del mercado se convierte en un factor esencial de cohesión social, puesto que todos están unidos en el mismo objetivo de defensa del mercado y por tanto de la competencia.

La defensa y acrecentamiento de las libertades individuales es el gran objetivo para el mercado. Además, frente a las instituciones políticas, el mercado no tiene el problema de la representación. Los consumidores adquieren directamente aquellos bienes que consideran mejores, sin los intermediarios de unos partidos o gobiernos. La representación ciertamente existe al menos en forma de publicidad, pero, mediante la compra, el consumidor puede hacer uso de su poder de una manera directa y continuada, sin esperar a votar en unas elecciones cada cierto número de años.

Así pues, la libertad es el objetivo primordial para el mercado; y más exactamente la posesión de poder. Es decir, el mercado sienta las bases para aumentar el poder por medio de la competencia. Ciertamente el mercado legitima la ambición de poder como meta social, pero ya se ha indicado cómo poder no es sinónimo de tiranía, coacción o violencia. Por el contrario, el afán por incrementar el poder se traduce también en deseo por aumentar las propiedades, la riqueza, la seguridad o en general por ensanchar el ámbito de posibilidades y proyectos. Desde este punto de vista no se puede reprochar indiferencia moral a un liberalismo de mercado. Tampoco se puede confundir el egoísmo con el interés por defender e incrementar el poder propio. Ciertamente la defensa de la libertad es defensa de lo propio, de las propiedades, y en general de la propia identidad. Pero defender la libertad y la propia identidad no es en absoluto sinónimo de egoísmo.

Se puede pensar que la competencia comercial puede derivar en violencia e incluso en guerra. Pero el deseo de riqueza es tan grande en los hombres que el exceso de lucha se corrige casi automáticamente para salvar la seguridad de los

intercambios y la posibilidad futura de enriquecimiento. La guerra impide el comercio y el bienestar<sup>21</sup>. Y a su vez, la paz perpetua se fomenta por el comercio y el deseo de riqueza<sup>22</sup>.

Por otra parte, la competencia del mercado no es absoluta, puesto que requiere isonomía como punto de partida: ha de haber unas mismas normas para quienes participan en el mercado. Y su cumplimiento y defensa requieren un alto grado de cooperación. El Estado, y las instituciones que los participantes en el mercado aprueben, han de velar por la realidad efectiva de la isonomía: las leyes han de ser las mismas para todos, independientemente del poder de cada cual.

Sin duda, son muchas las ventajas que ofrece el mercado para la constitución y regulación de la sociedad. Pero tiene limitaciones importantes. Sólo si esas deficiencias son corregidas, sólo entonces posibilita el mercado una sociedad mejor. En primer lugar, es obvio que isonomía no equivale a igualdad de recursos. Por el contrario, el mercado establece un tipo de sociedad en el que las desigualdades de poder quedan legitimadas. Las propiedades de cada cual no se cuestionan, sea cual sea su origen, siempre que alcancen el reconocimiento legal. Y por eso el intercambio siempre se realiza desde posiciones desiguales de poder. En el límite, aquellos sin apenas propiedades no pueden intercambiar porque no tienen qué intercambiar. Por ello, si se quiere preservar unas condiciones de vida y unos recursos suficientes a cualquier ciudadano para que participe en el mercado, el Estado debe intervenir. Quizá la forma más sencilla de lograrlo sea la actualmente vigente: el voto de todos en una democracia, que posibilita que la mayoría de los trabajadores orienten los programas de gobierno hacia una mayor igualdad de oportunidades frente a la minoría que dispone de más recursos que el resto.

El equilibrio de fuerzas en viva competencia pasa entonces desde el mercado a la lucha política de partidos y en general al equilibrio de poderes del Estado. El desequilibrio

21. Cfr. J. HOBBS, *Leviatán*, I-13, p. 103.

22. Cfr. I. KANT, *La paz perpetua*, p. 41.

provocado por unos poderes económicos fuertes frente a grupos sociales miserables y marginados del mercado queda corregido así por la existencia de otros poderes dentro del Estado que frenan la fuerza de aquéllos. De esa manera se evita un dominio no querido por parte de los poderes económicos. Es evidente, sin embargo, que esa corrección es insuficiente a nivel mundial, puesto que los organismos internacionales en la actualidad carecen de poder coactivo para frenar la prepotencia de los países más poderosos. Sólo un Estado mundial podría corregir ese desequilibrio, que un mercado globalizado es incapaz de resolver.

El Estado añade al mercado la coacción del Derecho. Es una coacción consentida por la mayoría de los ciudadanos en un Estado democrático y constitucional, aunque no deja de ser una violencia contra aquéllos que no comparten esas leyes. Sin embargo, esa coacción es necesaria: desde luego, se requiere coacción para proteger el mercado, pero también para amortiguar la presión de los poderosos contra los débiles, mediante el pago de impuestos que posibiliten la asistencia social de los más desfavorecidos o la construcción de infraestructuras útiles para todos. Ciertamente existe un problema técnico acerca de cuál es la solución más eficiente para la creación y distribución justa de riqueza, pero el liberalismo es mucho más que un problema técnico.

En cualquier caso, un Estado no puede reducirse a un equilibrio de fuerzas en viva competencia, porque es preciso un acuerdo previo en cuanto a los límites de la competencia. Se requiere una cooperación más o menos tácita, para que la mayoría de los ciudadanos decida vivir y construir una sociedad determinada. Sólo si existen participación y responsabilidad en los asuntos públicos, no tanto para competir sino para construir un proyecto social común, sólo entonces es viable fijar unas normas donde se regula la competencia entre los diversos poderes sociales. Esta participación cooperativa requiere reciprocidad no tanto en el intercambio sino sobre todo en la distribución de tareas.

El contrato ni es ni debe ser la única forma de vínculo social. Se acaba de decir que la coacción del Estado es neces-

ria en la vida social. También lo es el don, es decir, la entrega y recepción libres de un bien: eso es lo que posibilita cualquier relación de solidaridad de los fuertes hacia los débiles, y que es particularmente relevante en el ámbito de la familia en la relación de los padres hacia los hijos, los enfermos o los ancianos de esa familia. La relación aquí no es de cambiar un bien por otro, sino simplemente de dar un bien por el aprecio que se tiene a otra persona. También se da esta relación en otros ámbitos públicos, pero quizá es más constante e indiscutida en las familias. Sin esta forma de relación social, la educación sería imposible, porque es obvio que los niños no son quienes se pagan la enseñanza recibida. De una manera general, la transmisión de conocimientos de una generación a otra no se explica únicamente por el mercado, y sin embargo es enteramente esencial para la sociedad. Y otro tanto podría decirse con respecto a la protección del medio ambiente.

Por eso, resulta justificado que el Estado se ocupe de defender y promover determinados bienes además de la libertad, como pueden ser la educación o la salud. No es cuestión, como decía Kant, de obligar a alguien a ser feliz de una manera determinada, ni tampoco de tratar a «los súbditos como niños menores de edad incapaces de diferenciar lo que les es verdaderamente útil o dañino»<sup>23</sup>. Lo que sucede es que existen bienes que pueden ser conocidos como tales por todos los hombres, como por ejemplo la salud, la ciencia o las comunicaciones, y nada impide que el Estado se proponga como objetivo la consecución de esos bienes, de la manera más eficiente posible.

23. Cfr. *Teoría y praxis (Sobre la expresión: Esto puede ser verdad en la teoría, pero no vale para la práctica)*, p. 42.