

mente, no puede definirse en su sentido negativo, en cuanto ausencia de restricción, sino que tiene una impronta positiva, que se concreta en un ejercicio colectivo de racionalidad que establece un nexo discursivo entre la ética y la política; en segundo lugar, esa libertad —que se cimienta sobre la cooperación y la solidaridad— es condición del ejercicio de la autonomía moral de los agentes, lo cual determina un compromiso político en la promoción de los valores —positivos— del individuo, en el desarrollo de sus potencialidades y, consecuentemente, en la remoción de obstáculos que impiden un desarrollo humano integral; en tercer lugar, esa libertad tiene también una dimensión instrumental, en la medida en que no es valorable *per se* sino sólo como condición del ejercicio de la autonomía moral de los agentes, lo cual significa que la libertad no puede erigirse contra la razón —presupuesto de la autonomía— ni contra la justicia, de modo que ha de predicarse, como consecuencia de ello, la prioridad de la concepción general de la justicia, en virtud de la cual los bienes sociales han de ser distribuidos equitativamente, a no ser que una distribución desigual redunde en una ventaja para todos; y, por último, esa libertad tiene una vocación igualitaria, porque nace de la igual dignidad de los individuos en cuanto agentes morales y se orienta a la plasmación de un proyecto colectivo de autonomía, compatible con las plurales concepciones del bien de cada individuo.

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

de libertades básicas, compatible con un sistema *similar* de libertades para todos los demás (25).

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

Las principales carencias de la teoría rawlsiana se derivan, pues, de sus presupuestos metodológicos, y manifiestan, más que inconsistencias específicas de la teoría rawlsiana, problemas estructurales del propio liberalismo. En primer lugar, el recurso a una situación presocial hipotética vuelve a dar entrada al individualismo metodológico que tan negativas repercusiones ha tenido para el pensamiento político desde Hobbes. Sin embargo, se ha de notar que Rawls evita, y no por casualidad, una concepción presocial y negativa de la libertad en la posición original —entendida como la posibilidad de hacer cuanto desee sin verme compelido por agentes externos a mi voluntad—, que cede ahora su sitio a una concepción de la libertad en cuanto autonomía mucho más acorde con el diseño genuinamente liberal de su teoría. Concebir al individuo como entidad separada y previa a la sociedad es no sólo una ficción subyacente a todo el pensamiento liberal sino, sobre todo, un punto de partida equivocado para cualquier aventura intelectual que se pretenda rigurosa. Y ésta es una de las grandes carencias no sólo de Rawls sino de todo el pensamiento liberal. La deconstrucción de la sociedad en átomos individuales no puede servir para explicar lo que es —pues ninguna explicación coherente de la realidad puede proporcionarse a partir de una ficción— y tampoco parece ser el mejor recurso para explicar lo que debería ser —pues en ese caso estaríamos, cuanto menos, dando pábulo sin quererlo a la posibilidad de imaginar una situación ideal previa a la solida-

(25) Cfr. RAWLS, *Op. cit.*, part two, Chapter V, & 46, págs. 302-303.

(26) Vid. INTROVIGNE, M., *I due principi di giustizia nella teoria di John Rawls*, Milano, Giuffrè, 1983, pág. 77.

ridad y a la cooperación— (27). Si con ello el liberalismo ha querido destacar el papel principal del individuo como elemento articulador de la sociedad y la sacralidad de algunos de sus valores fundamentales estimo que para ese viaje no hacían falta estas alforjas, sobre todo cuando de este planteamiento teórico podían deducirse simultáneamente interpretaciones radicalmente opuestas. Pero aún me parece más grave todo esto en el caso de Rawls, ya que los empeños fundamentadores de Hobbes y Locke tuvieron un importante valor pedagógico y había que encuadrarlos en la situación de turbulencia y de agitación social y política que afectaba a la Inglaterra de la época. En el caso de Rawls el recurso al contractualismo se me antoja innecesario, pues no lo justifica ni la agitación social y política, ni la necesidad de reiterar el principio de la fundamentación consensual del poder que, por consabido, es ya uno de los lugares comunes del pensamiento político contemporáneo, salvo que Rawls lo utilice con una finalidad bien distinta: la de utilizar una plausible fabulación teórica para otorgar un fundamento universal a una determinada concepción de la justicia (28). Con ello, además,

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

(28) Se trata de la vieja idea de la neutralidad liberal postulada sobre lo que Rawls denomina una concepción política de la justicia independiente. El propio Rawls ha intentado responder a estas críticas en *Political Liberalism*, cit., págs. 173-211. Pero es obvio que a esta concepción subyace una determinada concepción del bien, aunque ésta sea de segundo orden. Si la idea de neutralidad es considerada como buena o conveniente es porque existen determinados valores que deben ser promovidos. En el fondo de la argumentación liberal late un determinado posicionamiento ético ante el cual no se puede permanecer indiferente. Ese substrato axiológico conforma lo que podríamos denominar una ética ciudadana que está en la base misma de nuestra cultura ética y política y que es, por tanto, irrenunciable. Y Rawls, coherente con ello, reconoce que la primacía de lo justo sobre lo bueno puede dar lugar a malentendidos pues, en virtud de ella, podría sostenerse la incompatibilidad de una

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

concepción liberal de la justicia con un modelo concreto del bien. Esta suposición es necesariamente falsa, pues lo justo y lo bueno son complementarios y no se puede prescindir de ninguno de ellos en la formulación de una concepción de la justicia («This must be incorrect, since the right and the good are complementary: no conception of justice can draw entirely upon one or the other, but must combine both in a definite way») (*Vid. Op. cit.*, pág. 173). Estas críticas, por otra parte, son una constante en el pensamiento comunitarista que aquí no podemos dejar sino apuntada. Para el pensamiento comunitarista la pretensión neutral del liberalismo con respecto a los ideales de vida buena y su pretensión de universalidad es absolutamente falaz. Sobre este particular puede verse MACINTYRE, A., *Whose justice? Which Rationality?*, London, Duckworth, 1988, especialmente, ch. XVII, «Liberalism Transformed into a Tradition», págs. 326-348.

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

(30) Pero, además, Rawls deja sin aclarar otras importantes cuestiones que suscitan cierta perplejidad, entre las cuales resalta la ausencia de criterios para la selección de las libertades básicas (*basic liberties*), cuya determinación, en suma, queda al arbitrio del autor

Sin embargo, Rawls tiene en su haber méritos importantes que he intentado reseñar y puede decirse que las carencias que aquejan a su construcción son, en buena medida, carencias estructurales de la propia teoría liberal y, más en concreto, del contractualismo y de su confesada impronta kantiana. Entre esos logros importantes del pensamiento de Rawls está el haber avanzado en la línea de la integración de los componentes de la libertad en un concepto superior, el de autonomía, que se convierte, a través del autorrespeto o sentimiento de dignidad personal, en el nexo discursivo entre ética y política. La autonomía tiene así en Rawls una doble misión: como punto de partida para la adopción de los principios de justicia que deberán regir la sociedad bien ordenada, y como punto de llegada, en cuanto propuesta de objetivos finales a la que la sociedad bien ordenada deberá encaminarse. La teoría de Rawls parte de una situación hipotética en la que la autonomía opera de manera artificial —a través del velo de la ignorancia— para llegar a una situación real en la que la condición humana habrá hecho innecesaria la presencia de ningún velo de la ignorancia, pues la autonomía personal descansará sobre una situación plenamente autoconsciente. Se aprecia, así, que lo que Rawls pretende tiene mucho que ver con el objetivo de una sociedad abierta y plural, cuya cohesión descansa sobre un catálogo moral abierto compatible con las plurales concepciones del bien de cada individuo particular y que encuentra en el desarrollo de un modelo de justicia,

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

acorde con la autonomía como objetivo político, el sentido de su propia existencia (31).

Con ello, se pone de manifiesto que la teoría rawlsiana se encuadra en la mejor tradición liberal, asumiendo como suyos los postulados de racionalidad y autonomía subyacentes al pensamiento de Locke y de Mill (32). Además, el acuerdo sobre los principios de la justicia tiene resonancias de esa tradición liberal que situaba al individuo como principio propulsor de la política, no como su límite, pues el pacto operaba una transformación moral profunda en la que el individuo devenía ciudadano y, a partir de ahí, la libertad adquiriría una dimensión nueva en las coordenadas de la solidaridad, de la cooperación, de la perfectibilidad y, en suma, del compromiso efectivo por el desarrollo de los valores de la personalidad humana y de su propia dignidad. Rawls es, sin duda, fiel heredero de esta tradición en la que la libertad salvaje del estado de naturaleza es algo a superar por ser, precisamente, la mayor amenaza a la libertad y a la dignidad del individuo. Su constructo teórico está imbuido de todas estas ideas, con sus luces y sus sombras. El papel rector de la razón en la vida humana y, por tanto, también en el ámbito político, es la más sólida constatación de todo esto. El sentimiento de dignidad personal es, precisamente por ello, el bien social primario del cual se deriva necesariamente el ideal de la autonomía como objetivo político —no sólo presupuesto ético de la justicia— a la vez que como proyecto ético de desarrollo personal. Y esto, a su vez, descubre cuál ha de ser el papel de la ley como elemento ordenador de la convivencia y como garantía y resorte de la libertad. Se salva con ello la identificación formal ley-libertad que está presente en el pensamiento de Hayek. En el

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

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

pensamiento de Rawls la ley vuelve a ser condición necesaria, pero no suficiente, de la libertad, cuya virtualidad está en su carácter de instrumento para la maximización del valor de la razón en la vida humana. En este contexto, el valor de la igualdad y de la libertad viene dado por ser componentes necesarios de la autonomía a cuyo logro han de supeditarse. De ello se desprende un compromiso activo en la remoción de obstáculos al desarrollo de la personalidad, a partir de la adopción de medidas de política positiva de contenido redistributivo que concretan las exigencias de la justicia social.

IV. LIBERTAD E IGUALDAD: UNA TENSION INSALVABLE

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

Rawls, al concretar los principios de la justicia, otorga prioridad a las libertades básicas sobre las medidas de contenido redistributivo, si bien precisa que esas libertades deberán ser *iguales* para todos. Inconscientemente, Rawls introduce una opción axiológica por la libertad cuya presen-

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

La teoría liberal pivota en buena medida sobre una visión conflictual de las relaciones entre los valores de libertad e igualdad y, con frecuencia, se ha sobrevalorado este aspecto en detrimento de aquel otro que recaba una implementación coherente de los contenidos igualitarios —y que bien puede deducirse de la prioridad de la autonomía como objetivo político—. Y es que a menudo el liberalismo se ha preocupado más de enfatizar las hostilidades entre libertad e igualdad que de buscar una conciliación efectiva de estos valores coherente con su proyecto de autonomía. Con esto se abre una brecha profunda en el pensamiento liberal, al radicalizarse la visión conflictual de las relaciones libertad/igualdad. Y éste es, sin duda, el gran déficit teórico del pensamiento liberal, ya que la igualdad aparece como un valor subordinado a la propia libertad y en permanente tensión con ella, algo que se teme al tiempo que no se puede dejar de desear. Por contra, al liberalismo le ha faltado poner el acento en el carácter imprescindible que la igualdad tiene, en cuanto ingrediente de la autonomía, como principio positivo de la política. Su atención casi obsesiva a las amenazas de la igualdad le ha llevado, por vía de la radicalización de los elementos negativos de la libertad, a ignorar sus beneficios y a omitir que una sociedad que se cimiente sobre un proyecto colectivo de autonomía requiere de la implementación de una relación satisfactoria de ambos valores, sobre la base de su necesaria complementariedad.

Rawls advierte esta paradoja del pensamiento liberal e intenta articular una implementación de los dos valores que supere la tensión axiológica y

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

(33) NINO, C.S., «Liberalismo conservador: ¿liberal o conservador?», *Sistema*, 101, 1991, págs. 63-85. La cita es de la página 85.

asumidos liberalismo y socialismo, esto es, simultáneamente superados y transformados en un nivel superior (34).

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

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

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

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

¿Cuál es entonces —se pregunta Taylor— la razón por la que se identifica el liberalismo con una teoría de libertad esencialmente negativa? La cuestión reside en una estrategia defensiva que tiende a reaccionar contra la amenaza totalitaria que el concepto positivo de

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

Esto es algo que ha ocurrido históricamente con más frecuencia de la deseable. Por eso sucede lo que dice Sartori: muchos de los elementos teóricos del liberalismo forman parte de nuestra más irrenunciable cultura política y a nadie se le ocurriría, siquiera, someterlos a discusión. Sin embargo, el liberalismo es denostado de manera general y ello se debe a la contaminación teórica de elementos extraños. El liberalismo ha perdido la batalla de las palabras: mucho de lo que hoy sobrevive del liberalismo no es

libertad encierra, desterrándolo de manera radical. La libertad queda definida de manera meridiana por la ausencia de obstáculos externos a la acción de los individuos, pero esta estrategia defensiva no hace sino encubrir una derrota pues implica la renuncia a la realización en plenitud de un determinado proyecto de existencia humana. Y esta concepción de la libertad es absolutamente insostenible.

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

identificado como tal (36). Y esto nos lleva también a la situación inversa: mucho de lo que hoy es conocido como liberalismo realmente no lo es.

Éste es el caso de los planteamientos de Hayek y de Nozick. El liberalismo contemporáneo ha quedado fragmentado en concepciones opuestas que obedecen a una lectura parcial de sus presupuestos teóricos, y que se construyen, como he intentado mostrar, a partir de la sobrevaloración de algunos de sus elementos. La idea de libertad negativa juega aquí un papel principal, y quienes destacan esta noción como el sentido fundamental y único de la libertad están, en última instancia, convirtiendo el potencial emancipador del liberalismo en material de desecho. Entiendo, por ello, que los planteamientos librecambistas, economicistas o liberistas, que realzan el valor de la libertad económica y el papel del mercado en la definición de los valores son conceptualmente distintos del liberalismo y se construyen sobre la inversión de algunos de sus elementos teóricos. En ellos subyacen, principalmente, los planteamientos de la escuela librecambista escocesa de Malthus y Mandeville y persisten también algunos elementos del pensamiento liberal, especialmente la identificación formal ley-libertad a partir de una consideración de aquella como instrumento para la prevención de la arbitrariedad, de modo que la ley se convierte en condición suficiente de la libertad y el mercado en el terreno idóneo donde los valores se dirimen. En el caso de los planteamientos libertarios, en la línea de Nozick, la construcción descansa sobre el antagonismo ley/libertad, de tal forma que la libertad se cifra en la ausencia de coacción, retomando con ello la idea milliana de que toda coacción en cuanto tal es un mal. Además, la inversión de la teoría de la apropiación lockeana abre camino a la «falacia del capitalismo libertario», de modo que la libertad acaba convirtiéndose en el instrumento para la apropiación capitalista ilimitada. Las pasiones se sobreponen así a la razón.

Frente a estos planteamientos reduccionistas de la libertad, he intentado revelar que en el pensamiento liberal existen los elementos de una concepción integral de la libertad, nucleada en torno a la noción de autonomía, que presupone el papel de la razón en la vida humana. Todo esto se vislumbra a partir de las aportaciones de Hobbes, primero, y de Locke, después, quienes incidieron, desde la perspectiva contractualista, en el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil, que otorga al individuo la cualificación moral

(36) Vid. SARTORI, G., *The Relevance of Liberalism*, cit., pág. 14.

de ciudadano y que contempla, como elementos de ese nuevo cuerpo político, una concepción dinámica del pacto, de la razón y de la propia libertad pues la vida misma es movimiento. La ley es, así, el elemento de racionalización de la libertad, a través de sus contenidos materiales específicos cuya virtualidad reside en ampliar y preservar la libertad. La noción de comodidad de vida (37), contemplada por Hobbes, y la teoría de la apropiación de Locke establecen la continuidad entre la libertad y las condiciones económicas para su ejercicio. En la evolución histórica del pensamiento liberal, las sucesivas aportaciones de Tocqueville, Constant y Stuart Mill vinieron a perfilar más todos estos aspectos, en el sentido de la conciliación entre liberalismo y democracia, entre igualdad y libertad, y concretaron, especialmente en el caso de Mill, el valor de la autonomía como principio-guía de la política. La aportación de Rawls es plenamente coherente con esta tradición que, partiendo de la aportación precursora de Hobbes, encuentra en Kant a uno de sus más álgidos representantes, y llega hasta Mill y Green. Una tradición que realza el valor de la razón en la vida humana, que se cimenta sobre un concepto integral de la libertad como componente de la autonomía, y que es, por ello, genuinamente liberal. Sus carencias y sus méritos forman parte de nuestra historia política, y sus éxitos y sus fracasos son también, en buena medida, los nuestros.

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