

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL LIBERALISMO Y SU IMPACTO EN EL PRESENTE

Felipe Giménez Pérez

Se estudia la evolución del liberalismo durante los siglos XVIII al XX, tanto el liberalismo político como el liberalismo económico.

Desde hace más de veinte años asistimos a un verdadero florecimiento de la filosofía política en los países capitalistas de cultura anglogermánica. Esta filosofía política es heredera del liberalismo político cuando no es su natural continuación y repetición. El contenido de tales discursos filosófico-políticos oscila entre el liberalismo radical conservador y el liberalismo igualitario. Son los límites del pensamiento burgués. Ambas ideologías admiten la desigualdad, ya sea como algo necesario o como algo que se autoeliminará espontáneamente en un futuro lejano y sin ejercer violencia alguna y sin revolución, pero sobre todo, ponen su énfasis en la defensa a ultranza de los derechos individuales.

Por todo lo que antecede, la filosofía política del presente insiste en los mismos contenidos que ya conocíamos y crea nuevos procedimientos de legitimación de tales contenidos. Se llega así al formalismo en la creencia de que así quedarán legitimados los contenidos del presente porque los procedimientos utilizados resultan ser equitativos (*Justice as fairness*, velo de la ignorancia, situación ideal de diálogo, equilibrio reflexivo, pragmática trascendental, contractualismo, situaciones hipotéticas, &c.). Al evacuar los contenidos reales se producen sutiles ejercicios académicos muy hábiles para sortear las contradicciones realmente existentes. Otras veces, como ocurre con el liberalismo, la apologética del capitalismo resulta franca y abierta y su discurso extrae su fuerza de su simplicidad y de la repetición de tópicos de forma incesante.

Comenzaré mi exposición de las filosofías políticas del presente con el liberalismo.

El liberalismo es la ideología burguesa por excelencia. Acompaña al capitalismo en todas sus formas de dominación y explotación, y por tanto, su periodización, etapas y evolución van ligadas inextricablemente a la suerte del modo de producción que lo vio nacer con su propio despliegue de fuerzas productivas y ello tanto en su momento de surgimiento como en la consolidación del poder burgués así como en el repliegue defensivo a la desesperada en la etapa del capitalismo monopolista tardío. Esta doctrina política y social aparece en la historia europea con J. Locke. Desde su surgimiento hasta aproximadamente 1870 fue la ideología dominante. Luego, atravesó por una etapa de decadencia hasta 1945, a partir de entonces renació con Von Mises, Von Hayek, Popper, &c. El liberalismo es una ideología nominalista, individualista. Sólo existen individuos. La sociedad no es más que un *aggregatum* de individuos. El hombre es un sujeto de derechos e intereses naturales innatos anteriores a la sociedad política. Tales derechos son irrenunciables y necesarios. La política ha de defender los intereses individuales, entre los que se encuentra la propiedad privada. El Estado y la ley están al servicio del individuo. El Estado procede de los individuos, de un contrato celebrado libremente entre ellos para garantizar sus derechos. El análisis liberal supone el individualismo metodológico. Las relaciones colectivas, la existencia misma de la sociedad y de la política son resultado de elecciones individuales movidas por intereses egoístas. Esta ideología burguesa tan influyente e importante en la historia de las ideologías tiene una doble faz: la política y la económica que muchas veces se entrecruzan, resultando a la postre difícil discernir los dos momentos del doble movimiento de tal discurso legitimador del capital. Realizaremos primero un análisis diacrónico-histórico del liberalismo en sus dos aspectos y luego formularemos unas cuantas conclusiones generales sobre tal configuración ideológica.

I. Liberalismo político.

El liberalismo político nace en Gran Bretaña, la formación social económicamente más evolucionada de Europa Occidental, en el siglo XVII. El liberalismo británico es como dice Josep María Colomer en *Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña*, Madrid 1991, en «Historia de la Teoría política» en primer lugar, un movimiento político laico. En segundo lugar es un movimiento empirista, lo que significa que la racionalidad es analítica, instrumental y calculística. En tercer lugar, tiene una concepción antropológica pesimista. Los hombres se mueven por motivaciones egoístas e individualistas. Es utilitarista. En cuarto lugar, es convencionalista. Las instituciones sociales descansan sobre el convenio libre de los individuos y a ellos y su interés y protección están orientadas. Sin ellos, carecen de vida propia.

John Locke (1632-1704) es el fundador del liberalismo. Es asimismo el principal ideólogo de la revolución inglesa de 1688. Partiendo del iusnaturalismo lo desborda sin embargo al sostener la hipótesis individualista utilitarista respecto a la praxis. Los hombres se mueven por el propio interés.

El hombre es un ser racional egoísta que busca primeramente autopreservarse y trata de conseguir placer y evitar dolor. Lo bueno es lo placentero y lo malo es lo que produce dolor. Este supuesto hedonista permite analizar las conductas humanas observables. Así, es bueno lo que los hombres dicen que es bueno, puesto que buscan el placer. Hay tres tesis presentes ya en Locke que son el núcleo básico de la tradición liberal inglesa posterior: a) Los derechos fundamentales de la persona. b) La propiedad privada y el libre mercado y c) El gobierno representativo o parlamentarismo.

La propiedad privada es un derecho natural. Para Locke, no cabe la menor duda de ello. En Locke se vinculan entonces propiedad y estado de naturaleza. El Estado tiene como única finalidad el proteger los derechos naturales de los individuos. El Estado tiene un origen contractual. Ello requiere leyes y sanciones para los infractores (jueces y policías). «Un Estado no puede tener otro fin que la defensa de la propiedad» *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, cap. VII, 94 y cap. XI, 138. En su «Carta sobre la tolerancia» afirma que «la comunidad política me parece una sociedad de hombres constituida únicamente para procurar, preservar y promover sus propios intereses civiles...». De tal manera que «La autoridad política es así, un juez imparcial entre derechos e intereses contrapuestos de los ciudadanos», op. cit. pág. 26. El Estado ha de preservar por todos los medios legítimos a su alcance los derechos individuales del hombre. Ahí entra en juego la represión contra los delincuentes que atacan a los honrados ciudadanos para despojarles de sus posesiones o de su vida. «Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público.» Cap. 1, 3. Este bien público no es otra cosa que la preservación de la propiedad. «Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas», cap. 9, 124. La sociedad sólo deriva su legitimidad de la conveniencia y utilidad individual de cada uno de los individuos componentes de tal sociedad. «El fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad», cap. 11, 134.

Por lo que se refiere a los derechos, todo hombre tiene derecho a la vida, la salud, la integridad física, la libertad y la propiedad privada: «ningún hombre debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones» (*Segundo tratado*, 6). Ello es por la igualdad de todos los hombres: «siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones.» cap. 2, 6.

El hombre tiene derecho a matar en defensa propia para defender su libertad y para defender su propiedad. «Esto hace que sea legal el que un hombre mate a un ladrón que no le ha hecho el menor daño ni ha declarado su intención de atentar contra su vida, y se ha limitado, haciendo uso de la fuerza, a tenerlo en su poder arrebatando a ese hombre su dinero o cualquier otra cosa que se le antoje. Pues cuando alguien hace uso de la fuerza para tenerme bajo su poder, ese alguien, diga lo que diga, no logrará convencerme de que una vez que ha quitado la libertad, no me quitará también todo lo demás cuando me tenga en su poder.» cap. 3, 18.

De todos modos, los ladrones suelen ser más astutos que los propietarios. Por ello, es conveniente la constitución de un Estado mínimo que garantice la paz social y que cada individuo se desenvuelva como él crea conveniente. La legitimidad del Estado deriva de los individuos que lo han instituido. La libertad es un derecho prepolítico que debe ser garantizado por el Estado. «La libertad del hombre en sociedad es la de no estar más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado.» cap. 4, 22. El consentimiento es el fundamento del poder político, que tiene así una naturaleza convencional, contractual. «Al ser los hombres, como ya he dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento», cap. 8, 95.

Ahora bien, tal Estado nunca podrá atacar a la propiedad privada de ninguno de los ciudadanos. «El poder supremo no puede apoderarse de parte alguna de la propiedad de un hombre, sin el consentimiento de éste; pues como el fin del gobierno es la preservación de la propiedad, y ésa es la razón por la que los hombres entran en sociedad, ello implica necesariamente que al pueblo ha de permitírsele tener propiedades», cap. 11, 138.

Por tal razón, el Estado liberal del liberal Locke es el Estado de régimen parlamentario. Es éste un Estado garantista con división o equilibrio de poderes y representativo. En un régimen parlamentario el poder legislativo es el supremo. «El poder ejecutivo que se deposita en una persona que no es parte de la legislatura, es claramente un poder subordinado al poder legislativo y debe rendir cuentas a éste; y puede cambiar de manos y ser depositado en otra persona, si así lo desea la legislatura», Cap. 13, 152.

La tradición liberal, desde Locke, hasta hoy es la tradición de la aceptación de la economía de libre mercado en la sociedad capitalista.

En el siglo XVIII el liberalismo es escéptico y relativista. Tal relativismo axiológico desemboca en un emotivismo y en un utilitarismo. La razón es y sólo puede ser esclava de las pasiones y tales pasiones se orientan hacia lo útil, hacia el placer. La razón busca la optimización en la relación medios-fines. Se introduce el cálculo de placeres como guía de la conducta individual.

Comienza asimismo la apología del mercado libre capitalista aludiendo a las ventajas de éste para el crecimiento económico frente al intervencionismo feudal del Absolutismo del Ancien Régime. Hume afirma que no puede restringirse el comercio. El mercado se evalúa por sus consecuencias beneficiosas para la mayoría. Se defiende el lujo porque es fuente de creación de riqueza.

Los liberales utilizarán mecanismos automáticos y teleológicos ocultos para justificar el capitalismo. Las acciones humanas tienen efectos no deseados, inintencionados. Es la mano oculta, la armonía preestablecida leibniziana

para explicar por qué las mónadas individuales coinciden sin existir comunicación entre ellas por carecer de ventanas. Es, en definitiva *Die List der Vernunft* (la astucia de la razón) hegeliana. Esto explica los intercambios con mutuo beneficio de personas movidas por egoísmo. Ciertas conductas egoístas, viciosas, tienen consecuencias benefactoras. Vicios privados se convierten en virtudes públicas. Hay una cierta *sympathy* o mano invisible que armoniza las conductas individuales y resuelve los conflictos de intereses constituyendo el bien público o interés general.

Jonathan Swift critica el liberalismo afirmando irónicamente que las conductas criminales o viciosas son ventajosas desde un punto de vista de utilidad social.

Mandeville observa que las conductas egoístas traen beneficio público, descalificando así a la moral tradicional por inútil.

Hume afirma que la obligación política de obedecer descansa en la costumbre y en la utilidad del Estado. Rechaza la teoría contractualista de Locke. Los Estados duran por la costumbre y por lo incómodo que resulta desobedecer, por sus costes.

La justicia es una virtud artificial para armonizar los intereses contradictorios de la sociedad. De ahí la defensa de la propiedad privada.

Los individuos no sólo son egoístas, también sienten benevolencia hacia los otros.

Según Hume, es conveniente el régimen parlamentario con división de poderes, el gobierno de las leyes, garantías judiciales. La actividad política es por el propio interés individual. En las instituciones políticas los gobernantes persiguen su propio beneficio aunque sea a costa de los ciudadanos. Defienden sus propios intereses individuales. Ello hace necesarios pues, los contrapesos y cautelas constitucionales para evitar que el gobernante sea un tirano. Sabiendo que los gobernantes son delincuentes o criminales en potencia, deben ser controlados y dirigidos para beneficio público.

Bentham (1748-1832) es un apologista declarado de la dominación burguesa que suministrará argumentos para la apologética burguesa posterior. Igual que Helvetius, el fin del gobierno y de la legislación no puede ser más que la felicidad general. Rechaza el contractualismo y el iusnaturalismo como legitimaciones del Estado y del derecho.

Los principios básicos del utilitarismo benthamiano son la motivación de la autopreferencia individual y una opción ética igualitaria.

El principio de utilidad está vinculado al placer y al dolor. «Cada individuo es el mejor juez de sus propios intereses.» El valor de la mercancía no depende de sus costes de producción sino de la satisfacción subjetiva que experimenta el consumidor al usarla, supuesto que se adelanta al adoptado por la economía neoclásica o marginalista y del bienestar.

Según Bentham los intereses individuales se armonizan artificialmente por medios políticos y legislativos. Como principio normativo, el utilitarismo apunta a la consecución de «la mayor felicidad para el mayor número de personas».

Los objetivos de la legislación son la seguridad, la abundancia, la subsistencia y la igualdad. Bentham llega a la concepción del sufragio universal en el régimen burgués parlamentario o presidencial.

El discurso apologético de Bentham se encuentra presente en otros liberales posteriores tales como Von Hayek, Schumpeter, Pareto, Friedmann, &c. Ello ocurre en temas típicamente ideológicos como:

1. La fundamentación misteriosa de la propiedad privada como algo natural en el hombre.
2. La garantización del orden burgués como algo sagrado e intangible así como el más adecuado.
3. La justificación de la dominación de una élite y de la represión de la mayoría no poseedora por tal minoría poseedora.

En este último punto se puede advertir claramente cómo el liberalismo adopta un carácter autoritario creciente a medida que las contradicciones sociales del capitalismo se van agravando.

El carácter reaccionario del liberalismo se advierte ya con toda claridad en Bentham: «La igualdad sólo debe favorecerse cuando no perjudica a la seguridad, cuando no turba las esperanzas que la ley ha promovido y cuando no descompone la distribución actualmente establecida», *Tratados de legislación civil y penal*, p. 107. También afirma que «Cuando la seguridad y la igualdad se hallan en oposición no se debe dudar ni un instante: la igualdad es la que debe ceder, pues si se trastornara la propiedad con la intención de establecer la igualdad de bienes, el mal resultante sería irreparable: adiós a la seguridad, adiós a la industria, adiós a la abundancia...La sociedad volvería al estado salvaje del que había salido», *op. cit.*, pág. 125.

De todos modos, no debemos olvidar que otros teóricos políticos no pertenecientes a la tradición liberal han defendido radicalmente también el derecho de propiedad como sacrosanto. Rousseau es un ejemplo claro de ello: «...el derecho a la propiedad es el más sagrado de todos los derechos de la ciudadanía e incluso más importante en algunos respectos que la libertad misma...la propiedad es el cimiento de la sociedad civil», *Discurso sobre la Economía política* (1758). Sin embargo, cuatro años más tarde publica *El Contrato social*, en donde Rousseau señala la imposibilidad de una sociedad en la que el reparto de riqueza resulte demasiado injusta.

Con Bentham y James Mill, el liberalismo adopta la forma de utilitarismo moral y político. El único criterio defendible racionalmente para pensar el bien o la utilidad pública es la mayor felicidad del mayor número posible. La felicidad se define cuantitativa y calculísticamente como cantidad de placer individual una vez restado el dolor.

Hay una verdadera aritmética del placer en el utilitarismo. La prudencia es el cálculo. Al calcular la felicidad total neta de una sociedad hay que contar con que cada individuo es una unidad.

Cada individuo busca el máximo de placer, sin ningún límite. El dinero da la felicidad y sirve para medir el dolor y el placer. El dinero es un instrumento muy útil para medir la cantidad de placer. Cuanto más dinero, más placer y más felicidad consiguientemente. Dice Bentham: «El dinero es el instrumento con el que se mide la cantidad de dolor o de placer. Quienes no estén satisfechos con la precisión de este instrumento deben encontrar otro que sea más preciso, o decir adiós a la política y la moral.» Además, al pensar a los individuos como reductibles a su determinación abstracta, se convierten ellos en elementos susceptibles de posesión.

Además, dinero y poder están unidos muy estrechamente. La felicidad es luchar por el dinero y el poder, esto es, por el placer. El poder es dominio de unos sobre otros, someter a los otros para satisfacer nuestras necesidades a costa de ellos. El hombre es un depredador. La sociedad liberal es una sociedad de fieras, de depredadores que compiten por someter a los demás para sentir mayor placer. «El deseo de un ser humano de someter a la persona y la hacienda de otro a sus placeres, pese al daño o a la pérdida de placer que ello ocasione al otro individuo, es la base del gobierno. El deseo del objeto implica el deseo del poder necesario para obtener el objeto. El deseo, pues, del poder que es necesario para someter a las personas y las haciendas de seres humanos a nuestros placeres es una de las grandes leyes que rigen a la naturaleza humana... El gran instrumento para lograr lo que le agrada a un hombre son los actos de otros hombres. El poder, pues, significa la seguridad para la conformidad entre la voluntad de un hombre y los actos de otros hombres. Esta proposición, suponemos, no será objeto de disputa.» James Mill, *Del Gobierno*, 1820.

La sociedad es un agregado de individuos egoístas ansiosos de placer y de imponer su poder y dominio sobre los demás, a expensas de otros para obtener placer y felicidad.

Esta sociedad de depredadores necesita una legislación para que los vicios privados reviertan en virtudes públicas y beneficien al mayor número. La legislación sirve para «facilitar la subsistencia, producir la abundancia, favorecer la igualdad, mantener la seguridad».

Bentham, por lo demás, acepta la propiedad privada sin cortapisa alguna. Ello implica el Estado mínimo, el Estado vigilante y represor. De ahí el interés con el que Bentham estudió el Panóptico con la finalidad de perfeccionar la vigilancia y la represión.

La ley nada tiene que hacer sobre la subsistencia de las masas. Es un asunto individual y privado. «¿Qué pueden hacer las leyes en pro de la subsistencia? Directamente, nada. Lo único que pueden hacer es crear motivos, es decir, castigos o recompensas, que lleven a los hombres a atender su propia subsistencia. Pero la naturaleza misma ya ha creado esos motivos, y les ha insuflado suficiente energía. Antes de que existiera la idea de las leyes, las necesidades y los placeres habían hecho a ese respecto todo lo que podrían hacer las leyes mejor concertadas. La necesidad, armada de sufrimientos de todos los tipos, incluso de la misma muerte, ha inducido al trabajo, excitado el valor, inspirado la previsión, desarrollado todas las facultades del hombre. El placer, compañero inseparable de la satisfacción de todas las necesidades, ha formado un fondo inagotable de recompensas para quienes han superado obstáculos y han cumplido los objetivos de la naturaleza. Como la fuerza de la sanción física es suficiente, el empleo de la sanción política sería superfluo», Bentham, *Tratado sobre legislación civil y penal*, op. cit., págs. 39-40.

Las leyes pueden «proveer a la subsistencia indirectamente, al proteger a los hombres en su trabajo y hacer que tengan asegurados los frutos de éste. Seguridad para el trabajador, seguridad para los frutos del trabajo; para eso valen las leyes, y son de un valor inestimable». op. cit., pág. 40.

Bentham admite la propiedad privada y por consiguiente la existencia de clases y la desigualdad, de tal manera que la clase trabajadora está condenada a la indigencia como él mismo reconoce por lo demás. Cuanto mayor haya de ser la indigencia de los trabajadores tanto mayor será la prosperidad general. Esto es por el principio de suma cero. Esto es por el principio de suma cero. Si la riqueza social es una totalidad resultante de la suma de las riquezas individuales, según el capitalismo o el liberalismo utilitarista de Bentham, cuanto más riqueza dentro del todo social tengan unos cuantos, menos tendrán los demás: «En el estado más elevado de prosperidad social, la gran masa de los ciudadanos no tendrá más recurso que su industria diaria, y por consiguiente estará siempre próxima a la indigencia», op. cit., pág. 41. La ley ha de garantizar la seguridad de la propiedad privada individual. Por su parte, William Petty, un liberal del siglo XVII ya había llegado a conclusiones parecidas puesto que como sostiene crudamente William Petty: «sólo debe concederse a los trabajadores aquello con lo que puedan vivir, puesto que si se les concede el doble, por ejemplo, sólo trabajarán la mitad de lo que podrían y harían en otras condiciones, lo que representaría en general una pérdida en trabajo.» *Tratado sobre los impuestos y la contribución*, págs. 137-138.

Resumiendo el utilitarismo de Bentham, llegaríamos a lo siguiente:

1. Toda persona actúa siempre en su propio interés para maximizar el placer y minimizar el dolor, esto es, aumentar el dinero, el poder y la capacidad de sometimiento de los otros a sus placeres.
2. La gran masa de los hombres permanecerá en la indigencia.
3. El móvil de ellos será el miedo al hambre y no las recompensas.
4. Para los más afortunados, la esperanza de recompensa es un incentivo suficiente para alcanzar el máximo de productividad.

5. Para que esta esperanza actúe como incentivo, ha de existir una seguridad absoluta de la propiedad.

6. La seguridad de la propiedad es el principio supremo por encima del principio de la igualdad.

La función del gobierno es la seguridad y protección del libre mercado. El gobierno adecuado a tal fin es el parlamentario. El hombre es entonces, un animal deseante insaciable que consume infinitamente y cuya motivación suprema es maximizar las satisfacciones o utilidades.

En el continente, el liberalismo fue más débil que en Gran Bretaña. Se fundamentó en otras bases. Kant coqueteó con el liberalismo, suministrándole una base más sólida que el utilitarismo y el empirismo y superando asimismo el iusnaturalismo, iniciando así la escuela del positivismo jurídico al separar derecho y moral. Como dice John Gray (1986): «Kant evita el iusnaturalismo, esto es, el radicar los derechos del hombre en su naturaleza. Kant argumenta que conceptualizar a los seres humanos como portadores naturales de derechos de libertad y justicia es una presunción de nuestra concepción de ellos como fines en sí mismos y no como simples medios para los fines de otros.» pág. 83 Según esta interpretación liberal de Kant, «Una sociedad liberal es, en efecto, el único orden social aceptable para las personas que se conciben a sí mismas como agentes racionales autónomos y fines en sí mismas». De todos modos se puede observar la contradicción kantiana entre las consecuencias lógicas objetivas e inexorables de sus premisas prácticas no necesariamente liberales, sino más bien democráticas y las consecuencias subjetivas que él extrae de ellas que son claramente liberales.

Kant supera la manera de pensar lo colectivo del liberal empirista. Se trata del mundo nouménico. La voluntad colectiva será voluntad general si, y sólo si, los individuos adoptan la decisión y deliberan no según sus intereses particulares e individuales sino por la razón, por el imperativo categórico, por su autónoma voluntad. La voluntad general de Rousseau es un concepto aquí universal y general abstraído de las inclinaciones e intereses particulares de los ciudadanos. Esto exige obrar por mor del deber, autonomía de la voluntad, el imperativo categórico, tratar a los demás como fines en sí mismos y no como medios. Hay una clara distinción en Kant entre un Estado republicano (conforme al imperativo categórico y a la razón de los sujetos) y Estado democrático, sometido a la opinión empírica y los intereses de la mayoría empírica del pueblo, o sea, un despotismo.

El kantismo, por lo menos en la versión que le da el propio Kant, deriva hacia un liberalismo e individualismo: «Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)». *Teoría y práctica*, págs. 27 y 28 AK, 290-291. Esto no excluye interpretaciones socialistas como las del socialismo kantiano de finales del siglo XIX tales como la de Vorländer. En cierta manera, el imperativo categórico y la noción de dignidad humana apuntan más bien hacia el socialismo que hacia el liberalismo y ello a pesar de la voluntad empírica y subjetiva del propio Kant.

Otros liberales importantes en Alemania y Francia fueron Wilhelm von Humboldt (1767-1835) autor en 1792 de un importante ensayo delimitador de la esfera de la acción del Estado que no llegó a publicarse hasta más tarde, y Benjamin Constant (1767-1830). Este último afirma que la libertad individual es la base sobre la que reposan la moral privada como la pública. Libertad individual es la independencia del individuo. La propiedad es el criterio determinante a la postre de los derechos políticos. Hay distinción entonces entre ciudadanos pasivos y ciudadanos activos. Por su parte, Alexis de Tocqueville (1805-1859) describió la evolución social europea como un irresistible impulso hacia la democracia, hacia la igualdad, que ponía en peligro la libertad. Esto nos tiene que instruir sobre la diferencia entre democracia y parlamentarismo y entre democracia y liberalismo. Hablar de «democracia liberal» es un sinsentido y un absurdo. Lo mismo se puede decir acerca de la expresión «democracia parlamentaria».

El liberalismo luchó con denuedo contra el Antiguo Régimen y los privilegios y por los derechos naturales e inalienables del individuo. El Estado sólo tenía razón de ser para proteger la libertad del individuo. Esto fue, claro al principio. La lucha de clases entre proletariado y burguesía obligó a los liberales a ser más cautos y conservadores y a dar marcha atrás. El liberalismo sufrió una cierta variación inclinándose así de forma creciente hacia el más rancio conservadurismo y reaccionarismo:

«Mientras la burguesía luchaba contra el orden feudal, esto es: mientras fue revolucionaria, siguió manteniendo esta concepción. Pero una vez realizado el ascenso de la burguesía y al constituirse una nueva clase integrada por el proletariado industrial, la cual luchaba a su vez contra la burguesía para reivindicar sus derechos, el liberalismo tuvo que someterse a una reinterpretación más acorde con las nuevas circunstancias, para poder justificar sus propias prerrogativas y evitar que se llevara a la práctica la libertad e igualdad para todos.» *El liberalismo*, Reinhard Kühne, en Wolfgang Abendroth y Kurt Lenk eds. *Introducción a la ciencia política*, Anagrama, Barcelona 1971, pág. 81.

Hay que señalar que apenas instalada en el poder, la burguesía liberal y su ideología liberal sufrieron la crítica devastadora a izquierda y derecha. Hay una asombrosa coincidencia entre los análisis reaccionarios y marxistas del fenómeno liberal, «contraria sunt circa eadem», lo cual nos dice mucho acerca de su verdad.

Tales críticas señalan la incoherencia entre los principios abstractos y la experiencia práctica y que tales principios no son sino la tapadera para ejercer el dominio, la opresión y la explotación. He aquí, para empezar, la crítica reaccionaria contra el liberalismo:

«El partido liberal mantiene la idea de igualdad frente a la nobleza y frente a todos los estamentos como tales, porque sobre la base de la revolución no puede admitir ningún tipo de articulación orgánica. Sin embargo, si esta

igualdad ha de llevarse a la práctica de forma positiva, si la clase proletaria ha de obtener los mismos derechos que la burguesía, entonces ésta renuncia a la idea y políticamente hace diferenciaciones legales en favor de los poseedores. Exige el censo para la representación, cauciones para la prensa, sólo permite la entrada en sus salones a los elegantes, y no concede al pobre la misma amabilidad y el mismo honor que a los ricos. Esta realización parcial de los principios de la revolución caracteriza la postura del partido liberal», Friedrich Julius Stahl, *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, Berlin 1863, pág. 73.

Por su parte, la crítica marxista del capitalismo no se queda atrás en cuanto potencia analítica y crítica de la falsa conciencia deformada liberal en cuanto fenómeno apologético que concibe la realidad de forma invertida: «(El área) dentro de cuyos límites ocurre la compraventa de la fuerza de trabajo es, en realidad, un Edén de los derechos innatos del hombre. Sólo allí impera la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham. La libertad, porque tanto el vendedor como el comprador de una mercancía, digamos, la fuerza de trabajo, están determinados únicamente por su libre albedrío. Realizan el contrato como agentes libres, y su convenio no es más que la forma mediante la cual dan una expresión legal a su voluntad común. Igualdad, porque cada cual entra en relación con el otro como con el simple poseedor de una mercancía, e intercambia con él cosas equivalentes. La propiedad, porque cada cual dispone sólo de lo que es suyo. Y Bentham porque cada cual vela por sí mismo. La única fuerza que reúne a las partes y las pone en relación es el egoísmo, la ganancia y el interés privado de cada una. Cada cual vela únicamente por sí mismo y nadie se preocupa de los demás; y precisamente por hacer esto, de acuerdo con una armonía preestablecida o bajo los auspicios de una providencia llena de sagacidad, todos trabajan juntos en pro de sus respectivas ventajas, por el bienestar común y el interés de todos.» Marx, *Kapital*, vol I, pág. 184, Berlin 1955.

Marx critica el liberalismo económico con extraordinaria agudeza. Los liberales confunden la libertad con el libre mercado y la libre competencia y la consideran esta libertad burguesa como el más alto grado de libertad alcanzado por la civilización y la humanidad. Ello es falso de todo punto:

«De ahí [...] la absurdidad de considerar a la libre competencia como el último desarrollo de la libertad humana; y la negación de la libre competencia=negación de la libertad individual y de la producción social fundada en la producción individual. Es precisamente sólo el libre desarrollo sobre un fundamento limitado: el fundamento del dominio del capital. Este tipo de libertad individual es por lo tanto, al mismo tiempo, la más completa supresión de toda libertad individual y la completa sujeción de la individualidad a las condiciones sociales que toman la forma de potencias materiales, más aun, de cosas omnipotentes, independientes de los individuos mismos que con ellas se relacionan.» Rohentwurf, pág. 593.

Marx critica al liberalismo en su propio terreno. Como dice A. Schmidt: «Marx refuta el argumento con sus propias armas. El individuo libre, que debería ser supuestamente protegido contra el socialismo, no ha existido nunca en toda la historia pasada en el sentido que proclaman los ideólogos, y sólo será resultado del socialismo correctamente entendido.» *El concepto de naturaleza en Marx*, pág. 168, Siglo XXI, Madrid 1976.

John Stuart Mill (1806-1873) puede ser considerado un epígono del liberalismo clásico y podría ser más bien agrupado bajo el epígrafe «Neoliberalismo».

Con el creciente intervencionismo estatal, el liberalismo entró en decadencia. Hay que destacar a H. Spencer, T. H. Green y Hobhouse en la época de 1870 a 1945. El liberalismo en el siglo XX es continuador del liberalismo clásico. En nuestro siglo, el liberalismo es una ideología esclerotizada y reaccionaria que no dudará en apelar al fascismo para garantizar la única libertad que en última instancia considera importante: la económica. El liberalismo se hace conservador en lo político y «liberal» como siempre, en lo económico. Diríase que la burguesía «cierra filas» en torno a unos valores muy simples que han caracterizado las señas de identidad de sus intereses y falsas representaciones o Weltanschauung. El liberalismo confluye así con el conservadurismo y con el tradicionalismo. Es el mismo liberalismo clásico sólo que con menos libertad política. Esto es insistir en los intereses básicos de la burguesía esta vez monopolista de Estado: propiedad, libertad económica, mercado, sin insistir en los aspectos emancipatorios políticos del liberalismo clásico, pues ya no está la cosa como para alegrías, además, teniendo el control y el poder como clase dominante, ni qué decir tiene que el interés se centrará en defender sus intereses en el mercado a toda costa, homogeneizando su posición en torno a un programa muy simple: mercado, propiedad y orden. Su retórica anticomunista nos recuerda al conservadurismo reaccionario clásico y al fascismo. En la defensa de sus intereses, la burguesía es esencialmente homogénea.

Entre los liberales del siglo XX hay que destacar a Von Mises, Von Hayek, R. Aron e I. Berlin.

Von Mises es autor de un libro titulado *Liberalismo* de 1927. Éste comienza su libro defendiendo que el liberalismo no es de este mundo: «Exageraría quien dijera que el mundo llegó a conocer una verdadera era liberal, pues jamás se permitió al liberalismo funcionar en su plenitud», pág. 15 de la edición española de Unión Editorial. El liberalismo es como una idea platónica, como un modelo teórico igual que el modelo de los gases nobles, sin ningún correlato empírico. Los hechos no refutan entonces al liberalismo. Ello está en flagrante contradicción tanto con la epistemología liberal neopositivista –con su principio verificacionista de significado– como con la epistemología liberal falsacionista de Popper de las que unos y otros liberales se reclaman fervientes partidarios y deudores a la hora de criticar la «pseudociencia» marxista o «historicismo» holista, &c.

El liberalismo renuncia a construir la felicidad humana: «La política económica, cualquiera que sea, con los medios que a su disposición tiene, puede enriquecer o empobrecer a las gentes; lo que, en cambio no le cabe es ni darles la felicidad ni atender sus más íntimos deseos», pág. 19.

Este liberalismo aquí expuesto se autodenomina racionalista. La razón es técnica, instrumental y subjetiva. El liberalismo es racionalista. Recomienda a cada sujeto individual actuar según los dictados de la razón, comportarse racionalmente: «Los problemas que la política social suscitan son simples cuestiones tecnológicas; hay que abordarlos por idénticas vías y con los mismos métodos utilizados para resolver todos los demás asuntos científicos, a saber, mediante racional reflexión y oportuna observación de las circunstancias concurrentes», pág. 22.

Además, el liberalismo condensa su pensamiento en torno a la defensa de la propiedad privada. Todo lo demás descansa en ella: «Los principios del liberalismo se condensan en una sencilla palabra: propiedad; es decir, control privado de los factores de producción (pues los bienes de consumo tienen, evidentemente, que ser siempre de condición privada). Todas las restantes exigencias liberales derivan de tal fundamental presupuesto.» pág. 37.

Un argumento a favor de la propiedad privada es la razón de su utilidad social: beneficia el interés general: «La investigación...hasta ahora, nos dice que el mantenimiento de la propiedad privada es buena y útil para todos», pág. 49. Corolario de tal afirmación es la bondad de la desigualdad social de patrimonios y rentas entre los individuos que componen la sociedad civil por la riqueza que ello produce al conjunto. «Y tales logros son precisamente consecuencia de la desigualdad de rentas y patrimonios, pues esa disimilitud es el motor que a todos, ricos y pobres, induce a producir lo máximo que en su mano esté y al costo más bajo posible, lo cual permite atender cada vez mejor, las necesidades de las masas consumidoras», págs. 50-51.

Otro argumento a favor de la propiedad es que es consustancial a la sociedad: «La propiedad privada no precisa de defensa, justificación, apoyo o explicación. La propiedad es consustancial a la pervivencia de la sociedad.» Por tal razón «el liberalismo patrocina siempre la propiedad, amparándola contra cualquier ataque, venga de donde viniere», pág. 113, y «Tienen por tanto, razón quienes tildan a los liberales de apologistas de la propiedad, siendo destacable que el citado vocablo en griego significa "defensor"», ibídem.

Resulta que el lujo es positivo por sus efectos benefactores. Ello posibilita el progreso. La propiedad privada fomenta la desigualdad. La desigualdad fomenta el lujo. «La desigualdad, aunque parezca mentira, desempeña otra función de no menor importancia: la de posibilitar el lujo», pág. 51.

La propiedad de los medios de producción, ni qué decir tiene, ha de ser privada. Ello justifica el capitalismo: «Advertido que, desde un punto de vista social, conviene sean de propiedad privada los medios de producción y, además, que la desigualdad de rentas y patrimonios resulta consecuente con lo anterior, patentizada queda la justificación moral del derecho dominical y del sistema capitalista que en él se basa», pág. 53. Ello es porque «el capitalismo constituye la única organización posible para una sociedad estructurada bajo el signo de la división del trabajo», pág. 111.

Como buen liberal, Von Mises postula el Estado mínimo. «Lo que denominamos Estado no es, a fin de cuentas, más que el aparato de coerción que obliga a las gentes a atenerse a las reglas de la vida comunitaria», pág. 56.

Este Estado es necesario para proteger la propiedad: «Tiene que haber una institución investida de poder suficiente para controlar a los que no se muestran dispuestos a respetar la vida, la salud, la libertad y la propiedad de los demás, pugnando contra la propia existencia de la convivencia social», pág. 57.

Ello tiene que quedar claro para un liberal. «Tal es la precisa misión que el liberalismo asigna al Estado: salvaguardar la propiedad, la libertad y la convivencia pacífica.» ibídem. «La acción gubernamental, en opinión del liberal, debe constreñirse a proteger la vida, la salud, la libertad y la propiedad privada individual contra todo asalto», pág. 73.

Hay que añadir que cada uno tiene libertad en su vida privada de hacer lo que le plazca. «En cuanto se abandona el principio de que el Estado no debe intervenir en la vida privada de los ciudadanos, acabamos regulándosela a éstos hasta en los más mínimos detalles», pág. 75.

El acudir al Estado y pedirle favores es síntoma de servilismo y esclavitud y fomenta el paternalismo. «Esa propensión de nuestros contemporáneos a acudir al Estado en cuanto tropiezan con algo que les desagrade, así como su humilde sometimiento a las prohibiciones administrativas, aunque éstas les priven de cosas que les agradan, demuestra cuán enraizado tenemos aún en nosotros el espíritu servil», pág. 76.

Es la propiedad privada un derecho natural prepolítico inalienable y tan importante y básico, fundamental, que hay que defenderlo a cualquier precio, incluido el fascismo, al que Von Mises disculpa considerándolo un mal menor en comparación con el marxismo. Por lo demás, el fascismo utiliza las mismas armas y métodos que el marxismo.

«La idea fundamental de los aludidos movimientos, que cabe designar en términos generales como fascistas, de acuerdo con el nombre del correspondiente partido italiano, el mayor y más disciplinado, supone recurrir, en la lucha contra el socialismo, a los métodos despiadados y sin escrúpulos que él mismo emplea», pág. 69. El fascismo significa por consiguiente, una lógica y explicable reacción ante la barbarie marxista. «Los actos de los fascistas son reacciones reflejas, provocadas por la indignación que lo efectuado por los marxistas en todas partes desatara», pág. 70. En resumen, si hay que elegir entre fascismo y marxismo, se elige el fascismo por su defensa implacable de la propiedad privada. Ello provoca una cierta benevolencia liberal para con el fascismo. «Admitamos que los dictadores fascistas rebosan de buenas intenciones y que su acceso al poder ha salvado de momento, la civilización europea. La historia no les regateará tales méritos», pág. 72. El liberalismo opta por el autoritarismo y renuncia a la democracia, a la igualdad en pro de la propiedad. Así lo reconoce también Milton Friedmann en

Freedom to Choose, Avon Books, Nueva York 1980, pág. 126. «El Estado debe ser democrático, de eso no hay duda. Ahora bien, democrático en el sentido de amplia participación en el gobierno, nunca en el sentido político de gobierno de la mayoría.»

Por su parte, Von Hayek constituye una fuerte reacción al socialismo y al comunismo. El liberalismo opta por el escepticismo gnoseológico y moral. Se adopta un relativismo radical, lo que supone una crítica a la modernidad, a la ilustración, a los «grandes relatos». El liberalismo se aproxima así al «pensamiento débil», a la posmodernidad. Ello nos hace pensar en el carácter apologético del capitalismo tardío de la ideología posmoderna. La desconfianza en los «grandes relatos», las visiones o concepciones del mundo totalizadoras es desconfianza en la razón ilustrada, a la que se atribuye un sentido holista, totalizador aunque ya un gran ilustrado como Kant había renunciado a los discursos totalizadores, no otra es la filosofía crítica kantiana con su renuncia a hacer discursos metafísicos acerca de la totalidad, de la *omnitudo realitatis*. Con lo cual cabría concluir que la posmodernidad se enfrenta con un fantasma: el gran relato, que no existe desde hace tiempo y realiza la operación de endosar al discurso ilustrado un carácter de «gran relato», lo que no es sino una falsedad. Su escepticismo (el del liberalismo actual y tal vez del clásico) es conservadurismo puro.

Hayek busca poner al día el liberalismo clásico. Es un economista que desemboca en la política al luchar encarnizadamente contra el intervencionismo estatal en la economía. Su primer libro político es *Camino de servidumbre* (1944) que defiende enérgicamente la economía de mercado y ataca ferozmente a la planificación económica como semilla del totalitarismo y de la incompetencia económica. Pensar es pensar contra algo o alguien. Aquí se piensa contra el socialismo, el comunismo.

Es el viejo liberalismo adaptado al presente. Busca atacar al racionalismo ilustrado y pensar una «sociedad libre». Se parte de que el conocimiento humano es limitado. La razón no puede conocer plenamente la realidad. La razón tampoco sirve para reformar la sociedad ni crear otra mejor.

Su pensamiento bebe de las fuentes del liberalismo clásico e insiste en la mano invisible y en el componente conservador, tradicionalista con origen en Burke, Savigny, Humboldt o en Spencer.

Según Von Hayek las tradiciones y reglas establecidas son legítimas porque son útiles, son el resultado de la evolución y adaptación conductual de la humanidad y han demostrado su éxito adaptativo por su duración y pervivencia. Representan el producto del proceso de selección de las reglas idóneas para satisfacer los fines, el progreso social y la libertad. Es menester observarlas y obedecerlas. Se trata de ser eficaz.

El mercado es el modelo por antonomasia de orden espontáneo y racional. El mercado es un correcto mecanismo de distribución y asignación de recursos.

No ha de haber justicia distributiva. La espontaneidad social hace que nadie tenga que responsabilizarse de nada en lo que respecta a la distribución de los recursos sociales. El mercado no es ni justo ni injusto, es amoral, está más allá del bien y del mal. Aquí sería pertinente añadir lo que dice Max Weber: «La economía de mercado como tal constituye la relación social práctica más despersonalizada que pueda haber en el trato de unos hombres con otros. Allí donde el mercado funciona espontáneamente sólo se tiene en cuenta a las cosas, nunca a las personas: desaparece cualquier sentimiento de fraternidad y hasta de piedad. en eso consiste justamente la libertad de mercado libre, en carecer de cualquier norma ética» *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1947, (2 vols.) vol. 1, págs. 364-365. El mercado es ciego. Es un sistema autorregulado con carácter anónimo e impersonal. Esto permite una aceptación social de las desigualdades. La libertad encuentra su campo más abonado en el mercado. Sólo el mercado permite un pleno ejercicio de la libertad, ya que en él cada cual puede hacer lo que quiera sin más interferencia que las impuestas por las reglas generales que no persiguen ningún fin concreto salvo permitir el libre despliegue de los distintos intereses.

La apuesta por el mercado supone una racionalización empresarial de la democracia. En las sociedades complejas sólo caben dos alternativas: modelo de mercado o planificación totalitaria:

«El hombre, en una sociedad compleja, no tiene otra opción que ajustarse a lo que han de parecerle fuerzas ciegas del proceso social, el mercado, u obedecer las órdenes de un superior», *Individualism and Economic Order*, 1948, pág. 24.

Isaiah Berlin sostiene que el hombre es un ser autónomo que ha de autorrealizarse libremente. Ahora bien, hay muchas metas y modos de vivir la vida humana. Hay una multiplicidad de valores. No hay base racional para elegir entre unos y otros. El hombre es un agente moral que ejercita su voluntad a través de la libre elección. Para Berlin la historia no obedece a leyes puesto que hay libertad y tal libertad no es predecible.

Hay que distinguir entre libertad positiva y negativa.

La libertad en sentido negativo es estar libre de... Significa la existencia de una esfera privada de libertad fuera del control público o social. El liberalismo tiene una concepción negativa de la libertad.

La libertad positiva es ser libre para algo, tener el poder o la facultad de hacer algo. El socialismo tiene una concepción positiva de la libertad. La libertad positiva significa tener la posibilidad o la oportunidad de autorrealizarse. Es la facultad o poder de autorrealización.

Hay argumentos liberales en contra de la libertad positiva:

1. Libertad y autorrealización son distintas cosas. Además, está lejos de estar claro lo que implica la autorrealización.

2. Conduce a establecer una ecuación entre libertad y poder para actuar que es contraria al ideal liberal de igual libertad, porque el poder no puede, por naturaleza, distribuirse por igual.

Es superior así la libertad negativa a la libertad positiva. Por ello democracia y liberalismo no son términos sinónimos. Para Berlin, el capitalismo es el mejor sistema de todos los posibles ya que «...hay más libertad en él, más variedad, más autoexpresión...»

R. Nozick, por su parte, en *Anarquía, Estado y Utopía* responde al neoliberal Rawls desde el viejo liberalismo clásico y radical y reaccionario, desde luego. Realiza un ingenioso ejercicio especulativo académico propio de individuos ociosos para legitimar el orden social capitalista, al igual que su antagonista Rawls esta vez desde la perspectiva neoliberal.

Rawls es un neoliberal intervencionista o liberal social que defiende el Estado de Bienestar con funciones redistributivas. Frente a tal discurso, Nozick defiende el Estado mínimo liberal, siguiendo así los pasos dados antaño por John Locke. Para Nozick el derecho de propiedad es absoluto. Esto excluye claro está, cualquier intervención e interferencia. Un Estado no es legítimo si viola algún derecho natural individual. El Estado mínimo del que habla Nozick surge de un estado de naturaleza previo por una evolución guiada por una especie de mano invisible de la misma manera que la describe Locke. Este Estado sólo es justificable para evitar la violencia y el delito.

Nozick es un liberal radical antiutópico que recae en la utopía que él ataca. Su utopía es liberal-libertaria, interpretando al anarquismo de forma sesgada. Todo su discurso es un ataque al Estado de Bienestar. Como dice Rubio Carracedo, "La obra de Nozick se entiende cabalmente sólo en el contexto del actual resurgimiento del liberalismo en sus diversos frentes: económico (M. Friedmann, 1962), político-social (F. A. Hayek, 1960, 1974), jurídico (H. Hart, 1961, 1968; R. Dworkin, 1977), &c. *Paradigmas de la política*, Barcelona 1990, pág. 245.

Los derechos individuales son absolutos. El Estado sólo tiene una función coercitiva para hacer respetar los derechos individuales. El único Estado legítimo es el Estado mínimo.

Otros liberales de esta hornada son Hart, que es utilitarista liberal y R. Dworkin que se mueve entre Nozick y Hart. Según Dworkin, no existe el derecho de la sociedad o los derechos sociales. Cualquier violación de un derecho individual es injusta se haga en nombre de lo que sea, aunque sea la mayoría quien lo desee y ello pesa más que el coste adicional en política o en eficacia social que pueda derivarse de ello.

II. Liberalismo económico.

Según afirma Luis Martínez de Velasco en *Ideología liberal y crisis del capitalismo*, Madrid 1988, el actual liberalismo económico ha tenido que romper definitivamente con la economía política clásica por el rumbo crecientemente apologético, justificador y deformador de la conciencia, ideológico en su sentido peyorativo, que ha ido adoptando la Economía Política liberal conforme las contradicciones sociales del capitalismo eran más evidentes y sangrantes. «Su nacimiento y desarrollo sólo son posibles tras la ruptura con la Economía política clásica y mediante el mantenimiento, por un lado, de todo un universo mitológico-simbólico de nociones instrumentales (naturaleza, egoísmo, capacidad /incapacidad innatas, imposibilidad de una democracia real, &c.), y por otro, de un cada vez más sofisticado aparato lógico-matemático a sabiendas de su escasísima utilidad explicativa o predictiva», pág. 7 op. cit. Por tal razón, hoy, la ideología liberal como tal «representa ya un discurso teórico enfermo, alucinado, dirigido exclusivamente a poblar de mitos la intersección entre lo propuesto teóricamente y lo real existente», pág. 12. Tal ideología liberal atraviesa, a decir de Martínez de Velasco, una etapa de extinción como tal discurso justificador y legitimador, «la ideología liberal constituye actualmente un inmenso arsenal de nociones contradictorias comparable a un rompecabezas donde de cuando en cuando se han ido introduciendo descuidadamente, y en función de coyunturas harto diferentes, piezas absolutamente incompatibles entre sí», pág. 13.

El liberalismo económico surgió como un producto de las necesidades de la burguesía ascendente en su lucha contra el «Antiguo Régimen». Lo que preocupa al principio a la burguesía no es justificar moralmente la apropiación del producto excedente sino comprender como se formaba la riqueza. Los economistas clásicos se preocuparon de analizar el funcionamiento del capitalismo tal cual. Los temas fundamentales de la economía liberal clásica son la formación de los precios de las mercancías, la distribución del producto entre los trabajadores (salarios) los capitalistas (beneficios) y los terratenientes (renta de la tierra) y la evolución económica de la sociedad a lo largo del tiempo. La base de sus esquemas de análisis fue la teoría del valor trabajo.

Según L. Martínez de Velasco, la economía liberal clásica se bifurca en un modelo reflexivo-crítico (Ricardo, Mill y con Marx como su negación y su cumplimiento) y un modelo apologético, (Malthus, Bentham, Petty). Ya los primeros economistas liberales se dividieron en críticos y apologéticos.

El liberalismo económico tiene al principio un enemigo: el Antiguo Régimen, la cosmovisión feudal. La bifurcación es posterior al triunfo del modo de producción capitalista, cuando se derrota al enemigo principal de aquel entonces. Es característica principal de la reflexión económica liberal la anulación en la esfera económica de cualquier género de intervención política, más particularmente, del Estado. La reflexión económica liberal es una reflexión efectuada desde el punto de vista del empresario. La Economía política se convierte así en Economía política burguesa.

Adam Smith (1723-1790) es el primer economista liberal clásico. Su programa es el libre comercio y la limitación del poder estatal para contribuir así al crecimiento económico y al incremento de la producción. Hay que decir en descargo de Smith que el tono empleado por él es un tono crítico. Frente al carácter supuesta y pretendidamente neutral del Estado defendido por Locke, para Smith el Estado resulta ser un instrumento de protección de la propiedad de los ricos o poseedores frente a los pobres o no poseedores. «El Estado civil, en cuanto instituido para asegurar la propiedad, se estableció realmente para defender al rico del pobre, o a quienes tienen alguna propiedad contra los que no tienen ninguna» (*La riqueza de las naciones*, Libro V, cap. 1, parte 2).

El análisis económico de Smith parte del libre mercado, en el que se daría el equilibrio entre oferta y demanda y una asignación racional y automática de recursos sin intervención gubernamental y con soberanía plena del consumidor. En tales condiciones de competencia perfecta, la circulación del dinero y de las mercancías entre los trabajadores, empresarios y terratenientes conduce al equilibrio pues se obtiene una óptima asignación de recursos al igualarse la producción de cada mercancía con su demanda efectiva y el precio con el coste de producción.

Los ciudadanos movidos por su propio interés invierten en los sectores productivos más rentables que les proporcionan mayores beneficios o salarios trasladándose a otros sectores cuando la rentabilidad decae. El interés individual produce relaciones de sociabilidad e intercambio entre los individuos. El egoísmo individual es beneficioso para todos. El mercado también es beneficioso. Los intercambios en mutuo beneficio obtienen si el Estado no interviene en tales relaciones. Los resultados de las acciones humanas son independientes de sus motivaciones y de los planes deliberados previamente trazados. Es la mano invisible que ordena teleológicamente las conductas hacia una armonía natural de intereses.

Ya la monadología de Leibniz había anticipado tal descripción del mercado libre. La armonía preestablecida no es otra cosa que la mano invisible de Smith. La monadología es un modelo del mercado libre liberal y de los individuos en él situados: "el sistema de las mónadas, aplicado a la descripción de las relaciones entre los individuos humanos, nos ofrece un cuadro infinitamente próximo al que Adam Smith diseñó en *The Wealth of the Nations*. Los individuos son agregados cuasi sustanciales –doctrina del *vinculum substantiale*– y por tanto casi mónadas, dotados de una *vis repraesentativa* y una *vis appetitiva*. Por la *vis repraesentativa* cada individuo se representa a los demás, conoce, como el productor de la nueva economía de mercado, las necesidades ajenas y sólo en virtud de esta representación la producción es posible. Por la *vis appetitiva* cada individuo se manifiesta como un sujeto de necesidades, es decir, como fuente de la demanda, como consumidor. La *vis appetitiva* es entendida por Leibniz en términos fuertemente teñidos de hedonismo –o, mejor, de eudemonismo– tanto en su contenido como en su administración: cada individuo, como los sabios epicúreos, organiza sus elecciones según un cálculo máximo de felicidad –«car la felicità n'est autre chose qu'une joie durable». Gustavo Bueno, *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, Barcelona 1972, pág. 168. También cabe citar a Newton como otro caso de utilización de nociones económicas en otros contextos teóricos como un ejemplo de ocasionalismo, al tener que recurrirse a Dios para resolver las anomalías del universo generadas por los movimientos planetarios. Igual que en el mercado, Dios, una causa extrínseca al sistema, ha de intervenir para corregir las anomalías que surgen en el libre y espontáneo desenvolvimiento del sistema planetario o universo y del sistema económico o mercado.

El agente económico, en un mercado libre «sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones (...) no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios» (*La riqueza de las naciones*, libro IV, cap. 2.) El Estado también hace de mano invisible. Es una especie de mano invisible subsidiaria que trata de corregir los efectos indeseables del mercado y para hacer realidad la máxima prosperidad de los ciudadanos. Los fines del Estado son la justicia, la seguridad de la propiedad, la policía, la recaudación de ingresos fiscales y el derecho de las naciones.

La teoría económica liberal clásica del *laissez-faire* adquiere su expresión en David Ricardo, *Principles of Political Economy* (1817). El libre intercambio produciría un sistema justo. Ninguna intervención se hace necesaria por parte del Estado o de la legislación. El libre juego de los intereses individuales funciona para el mayor bien de la comunidad.

Por su parte, la reflexión apologética burguesa del orden social y económico capitalista adopta en buena medida la forma del monetarismo. Es éste un discurso ideológico sobre la moneda consistente en la identificación entre valor monetario y valor de cambio o riqueza homologando el número de mercancías existentes en un país con la cantidad de dinero monetario circulante.

Por otro lado, se enmascara el hecho de que el enriquecimiento de una clase social implica inevitablemente una pérdida proporcional por parte de otra clase. Según Mill: «Es evidente que por cada persona que gane más de lo acostumbrado tiene que existir necesariamente otra u otras que ganen menos.»

Es el instinto de clase de los actuales economistas liberales el que los empuja reiteradamente a dar ese carácter apologético del que estamos hablando a la Economía, a volver a R. Malthus.

Malthus afirma que la miseria humana no es el resultado de las instituciones sociales tales como la de la propiedad privada. Malthus intenta demostrar que la tendencia constante de la población a crecer

geométricamente pone en peligro los recursos agrícolas de la tierra, que sólo pueden aumentar en proporción aritmética. Debido a esta desproporción, el incremento de la población debía frenarse mediante mecanismos que actuaran sobre la tasa de natalidad. Propuso la abstinencia sexual fuera del matrimonio, retrasar la edad del matrimonio hasta que el hombre estuviera en condiciones de alimentar a su familia o incluso, renunciar al matrimonio. Así criticaba las leyes de pobres cuya derogación solicitaba. No se puede mejorar la situación de los pobres con dinero, sino más bien al contrario, empeorar la sociedad.

Los monetaristas afirman que una mayor cantidad de dinero representa un aumento de riqueza y constituye un estímulo para la realización de una cantidad de trabajo mayor y más productivo. Este punto de vista fue criticado por J. S. Mill, quien habla del engaño psicológico que produce esta concepción de la Escuela de Birmingham. Cuanto mayor es el fracaso teórico de la ideología liberal, tanto más fraudulento resulta el unánime y tajante cierre de filas en torno a las nociones ideológicas decisivas.

De Bentham surge el marginalismo y también Keynes con la noción de equilibrio precario del capitalismo. El marginalismo se deriva de la noción de optimización y sus cálculos.

La Economía liberal marginalista surge hacia 1870. La actual Economía liberal ha roto así con la tradición clásica y contiene una creciente preocupación apologética interesada en defender el actual *statu quo* social. El carácter apologético de la actual Economía se deriva de la situación surgida a partir de 1870, para lealmente a la aparición del socialismo científico como movimiento de masas poderoso y la formulación del marxismo maduro en 1867 con la aparición del *Capital* de Marx. Esta Economía se concentra casi exclusivamente en el intento de solución ideológica de los problemas esenciales del modo de producción capitalista. Se constituye un doble paradigma conceptual: el paradigma del equilibrio de J.B. Say y el paradigma apologético de Malthus. Ello ocurre por la creciente conciencia de la ilegitimidad tanto moral como económica que aqueja al capitalismo como modo de producción esencialmente contradictorio e irracional.

El marginalismo sustituyó la teoría clásica del valor trabajo por una teoría de los precios que vincula estrechamente el valor de cambio y el valor de uso o utilidad. Las mercancías se llaman ahora bienes. Se parte del comportamiento subjetivo del consumidor y del productor. El individuo se supone siempre que es un ser racional que maximiza beneficios y reduce costos. El consumidor busca la máxima satisfacción de sus necesidades y, si es productor, el máximo beneficio. El valor de un bien es lo que la gente está dispuesta a pagar por adquirirlo.

El objetivo principal es la explicación de la formación de los precios en un mercado perfecto en el que la piedra angular del análisis es el individuo libre y racional y no hay ningún conflicto entre clases antagónicas. Esto a la postre resulta no ser otra cosa que una construcción académica artificiosa y especulativa como la teoría de los gases perfectos. Los acontecimientos económicos no pueden ser estudiados bajo condiciones experimentales controladas, pero se pueden simular con modelos abstractos.

Entonces, la producción es para satisfacer necesidades. Los agentes económicos son todos iguales en su conducta. No hay clases sociales en tal modelo. El valor es algo dependiente de la importancia que tiene para el individuo. La utilidad es el valor. Es la utilidad que tiene para satisfacer una necesidad. La utilidad marginal es decreciente conforme se satisface la necesidad.

Otro principio es que el precio y el valor son lo mismo. El valor viene determinado por su valor de uso (demanda) y los costes de producción (oferta). El mercado se encarga de garantizar el equilibrio, esto es, de satisfacer a trabajadores y empresarios. El mercado consigue siempre el pleno empleo. Si aparece paro es porque alguien se empeña en que el mercado no funcione correctamente, esto es, porque los trabajadores se empeñan en mantener un salario superior al que corresponde a la plena ocupación. Puede haber desequilibrios a corto plazo, porque en la realidad siempre existen fricciones, pero bastaría con que los salarios se redujeran convenientemente para que el paro desapareciera. Por ello, si estamos en paro, ello es totalmente achacable a nosotros mismos, a nuestra interferencia en el orden natural de las cosas. El mercado es la institución perfecta, pues traduce cualquier aumento de la producción en un aumento de la demanda equivalente que hará frente a la misma. No puede haber superproducción. Siempre hay equilibrio entre la oferta y la demanda. Es la teoría de la suma cero.

Keynes es el inspirador del neoliberalismo económico. Formula una nueva política económica capitalista intervencionista del Estado y una variación de su función. La intervención del Estado debe ser activa. Pero, como él mismo concluyó, «si nuestros controles centrales consiguen establecer un volumen de producción tan próximo al correspondiente pleno empleo como sea posible, la teoría neoclásica vuelve a tener su valor a partir de ese momento».

En 1961 Piero Sraffa infligió un golpe de muerte al marginalismo. Hoy el liberalismo económico en forma marginalista está derrotado teóricamente, académicamente, aunque no políticamente, pues inspira la política económica reaccionaria y abierta y cínicamente explotadora y expoliadora de la oligarquía capitalista. La burguesía ya está sólo a la defensiva o tal vez a la ofensiva más feroz y mostrando ahora a las claras su evidente interés en perpetuar la explotación a cualquier precio.

Es hora ya de recapitular lo arriba dicho y hacer balance de la ideología liberal. Si tuviéramos que resumir en qué consiste la ideología liberal diríamos que es individualista, pues odia al colectivismo y de la sociabilidad. El hombre tiene una insociable sociabilidad o sociabilidad insociable según Kant. Toda persona es física e individual.

De este individualismo atomístico, monadológico, derivan el principio incontestable para ellos, de la propiedad privada. Si queremos la libertad individual, queremos la propiedad privada individual, queremos el libre mercado. El liberalismo es la escuela de pensamiento que favorece la propiedad privada de los medios de producción. El liberal es un individuo autoposesivo y de aquí se deriva su identidad política y económica. Es un individuo prepolítico, antisocial. Es previo a la sociedad. Lo que para un liberal es menester explicar y justificar es el hecho de la sociabilidad no el aislamiento. La sociedad civil y el Estado sólo se pueden explicar desde la perspectiva liberal de forma contractual o convencional o utilitarista para poder promover sus intereses individuales. Todo individuo liberal es egoísta y sus actos están motivados por el placer. La razón es y debe ser esclava de tales impulsos irracionales para calcular costes y beneficios. La razón no fija fines, calcula. Cada individuo es el mejor juez de sus propios intereses.

Cada individuo está en guerra con los demás. Es un depredador, competitivo. Todos buscan su propio placer aun a costa de los demás. La libertad y el poder se definen según un modelo de suma cero. Yo al aumentar mi riqueza, poder o libertad lo hago a costa de los otros. Lo que yo tengo es por que tú no lo tienes.

En el mercado capitalista los intereses mezquinos de todos se ordenan teleológicamente y producen el bien colectivo. Es la mano invisible.

Aunque el liberalismo postula la igualdad, la pone detrás de la libertad. El igualitarismo político se ve corregido por el mercado. Hay, al final, dos tipos de hombres: propietarios y no propietarios.

Según Hayek es necesario dejar a la esfera económica fuera del control de la política, del pueblo. Ello es porque el mercado es justo y deseable y cualquier política legítima ha de ser aneconómica. No puede haber justicia social, pues ello sería a costa de la propiedad privada de los poseedores, que se verían así desposeídos injustamente. Sería también quitar la riqueza a los mejores, los más aptos, los más eficaces y mantendría a los débiles en situación permanente de debilidad y dependencia. Ello aplastaría la iniciativa individual.

El pueblo no debe controlar el mercado. Para el liberal no existe la «voluntad general». Sólo hay que proteger al individuo. El teorema de Arrow-Mc Kenzie sin embargo, trata de demostrar que de la agregación de decisiones individuales no surge ningún tipo de bien común o de elección social racional. Es imposible llegar al nosotros desde el ego esférico monadológico y sin ventanas. Ello ha echado por tierra las tesis neoutilitaristas que partían del óptimo de Pareto. Arrow elabora las reglas de elección racional colectiva del bienestar social de tal modo que la preferencia social resultante sea reflexiva, transitiva y completa. Su teorema general de posibilidad, marca las cuatro condiciones que habrían de cumplirse conjuntamente para cumplir tal objetivo: 1) Racionalidad universal (condición U) La regla ha de ser universalmente válida para toda preferencia individual; 2) Principio de Pareto en sentido débil (condición P) (Tiene preferencia social la preferencia unánime: si todos prefieren x a y, entonces la sociedad ha de preferir también x a y); 3) Independencia de alternativas irrelevantes (condición I): la elección social entre un conjunto de alternativas depende sólo de las ordenaciones individuales sobre tales alternativas, y 4) «No dictadura»: nadie puede imponer su elección socialmente a los demás (condición D). Pues bien, ninguna función de bienestar social puede cumplirlas a la vez. Esto significa que la democracia y la racionalidad son incompatibles.

Por lo demás, el liberal desconfía de los gobernantes. Quien es un ladrón cree que los demás son de su misma condición. Este es el argumento liberal de la desconfianza del ciudadano respecto al gobernante. Es menester entonces, control, desconfianza y limitación del poder.

El liberal siempre pedirá diferencia y pluralidad y tolerancia.

Esta tolerancia es limitada siempre que no perjudique a la propiedad. La diferencia es digerible si no tiene consecuencias políticas desfavorables. El liberalismo protege el orden establecido. Es conservador, incluso reaccionario. El límite de la tolerancia es el límite del orden establecido.

El liberalismo promueve la autonomía individual. La libertad liberal es negativa. Es libertad «de», no «para».

El liberalismo no tiene contenido positivo alguno y su único criterio sustantivo es la prohibición de interferencias en la esfera individual y asegurar las condiciones políticas del ejercicio individual de la libertad. El individualismo liberal distingue entre Estado y sociedad civil, lo que no es sino una secularización de la distinción cristiana entre Ciudad de Dios y Ciudad terrena, o entre Iglesia y Estado.

Hay que aclarar que el mercado no necesita ni democracia ni derechos humanos, pero produce libertad e igualdad jurídicas. Es una impostura hablar de democracia de mercado o de democracia liberal.

Hay que recordar a Polanyi, «la idea de un mercado que se regula a sí mismo era una idea puramente utópica. Una institución como ésta no podría existir de forma duradera sin aniquilar la sustancia humana y la naturaleza de la sociedad, sin destruir al hombre y sin transformar su ecosistema en un desierto», *La gran transformación*.

Respecto a Rawls, Dworkin y otros liberales actuales, es menester no confundir liberalismo con neoliberalismo o liberalismo social o solidarista. El neoliberalismo es un liberalismo heterodoxo, social, desgajado del tronco principal de la ideología burguesa del que procede, el liberalismo. Este liberalismo que es el neoliberalismo es una variedad del liberalismo que es propia del Estado de bienestar, oponiéndose al liberalismo clásico contemporáneo de Von Hayek, Friedmann, Von Mises y otros y forma parte de los tres pilares del Estado del Bienestar implantado en los países capitalistas más desarrollados después de 1945. Estos tres pilares son: la democracia cristiana, la socialdemocracia y el neoliberalismo. A esta coalición tripartita se opone desde la derecha el liberalismo o conservadurismo y desde la izquierda el comunismo. En el fondo, tras 1945 se produce un proceso de

convergencia ideológica de los tres movimientos citados y de alianza en torno al Estado social. El neoliberalismo se caracteriza por ser un liberalismo social, con preocupaciones sociales. Por ello admite el intervencionismo estatal y una cierta redistribución del excedente social con el fin de limar asperezas sociales y de evitar tensiones que podrían llevar al traste al capitalismo monopolista tardío. Para empezar podríamos hablar del liberalismo utilitarista. Es éste un liberalismo con una considerable dosis de utilitarismo. El liberalismo admite una fundamentación utilitarista. Por ello es menester exponer el utilitarismo aunque sólo sea someramente. Como dice Philippe Van Parijs, «Para el utilitarismo, las preguntas fundamentales de la filosofía política -¿qué debemos hacer de nuestra sociedad?, ¿cuál es el criterio que debe regir nuestras decisiones colectivas?, ¿cuál es la naturaleza de una sociedad justa?- no pueden ser resueltas por la sumisión a prejuicios, a un pretendido derecho natural, a los intereses particulares de tal o cual grupo. Para resolverlas, hay que apelar a un análisis objetivo, científico, neutro de las consecuencias probables de las diferentes opciones posibles, pero con el cuidado de descubrir y elegir la opción que permitiría reducir todo lo posible los sufrimientos e incrementar por el contrario el placer o, más ampliamente, el bienestar de los miembros de la sociedad afectada o de toda la humanidad», Philippe Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa*, Ariel 1993, pág. 18.

El utilitarismo liberal es conformista. Según Mackie, «el Estado debería asegurar a cada persona su porción equitativa de recursos, y no permitir que a nadie se le prive de ella por el solo hecho de que otras personas tengan preferencias egoístas acerca de lo que le corresponde por derecho a los demás. La mejor concepción de la igual consideración excluiría tales preferencias egoístas», Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, 1995, pág. 54. Para Hare, los recursos no son inicialmente míos si otro puede darles un mejor uso que yo para la utilidad global. Según Hare, hay que tratar los intereses de los demás como los míos propios. De todos modos, el utilitarismo deja las cosas tal como están como ya hizo la doctrina de Bentham en el siglo XIX. «Muchos utilitaristas contemporáneos defienden que hay buenas razones utilitaristas para seguir acriticamente la moralidad cotidiana», Will Kymlicka, op. cit. pág. 61. Hoy día, decirse utilitarista no es decir nada. El utilitarismo no define una posición política ni ética clara y distinta.

El liberalismo sostiene una teoría del Estado mínimo y un culto obsesivo al mercado libre y sus virtudes supuestamente benéficas. El neoliberal corrige tal fe ciega con la construcción de un Estado social de derecho o Estado de Bienestar y con la intervención estatal para impulsar el desarrollo económico y para corregir las inevitables disfunciones que el mercado ocasiona. Busca conseguir el inexistente equilibrio del mercado liberal mediante intervenciones *ad hoc* que en última instancia demuestran ser extrínsecas al sistema del mercado o resultan ser intervenciones integradas en una planificación que también son externas al mercado aunque resulten intencionalmente dirigidas a mejorarlo y perfeccionarlo.

El primer neoliberal (John Stuart Mill) es un epígono de la escuela liberal clásica según afirmación de Von Mises, epígono que, preocupado por la libertad, toma conciencia de la necesidad de fomentar mecanismos de libertad positivos, trascendiendo así el marco negativo de libertad del liberalismo clásico. El Estado no es un mero garante externo de la libertad negativa de los individuos. Es un impulsor positivo, fomentador del ejercicio real y efectivo de la libertad. El Estado deberá así intervenir en la economía para garantizar el pleno ejercicio de la libertad por parte de los más desfavorecidos por el mercado libre. Es el caso de Keynes o de John Rawls.

John Stuart Mill (1806-1873) es el precursor del neoliberalismo de John Rawls. Introduce nuevos elementos en la tradición liberal inglesa, exigiendo del Estado un control de las condiciones generales de la economía al tiempo que aboga por un fomento de la individualidad de los ciudadanos. Es el liberalismo social de después de 1945 anticipado en el siglo XIX. Como buen liberal lo que hace es «afirmar un sencillo principio destinado a regir absolutamente las relaciones de la sociedad con el individuo en lo que tengan de compulsión o control, ya sean los medios empleados la fuerza física en forma de penalidades legales o la coacción moral de la opinión pública. Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad individual o colectivamente, se entrometa en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección», *On liberty*, pág. 65 de la traducción española en Alianza, LB 273.

Es evidente la cantidad de liberalismo que está presente en estas formulaciones. El neoliberalismo a fuer de liberal, tiene inevitablemente que compartir ciertos principios con el liberalismo como la libertad personal, la propiedad privada. Los derechos son siempre derechos individuales. El individuo para el neoliberalismo es autoposesivo también, igual que para el liberalismo del cual deriva: «Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría ser feliz, porque, en opinión de los demás, hacer lo sería más acertado o más justo. Estas son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle, pero no para obligarle o causarle algún perjuicio si obra de manera diferente. Para justificar esto sería preciso pensar que la conducta de la que se trata de disuadirle producía un perjuicio a algún otro. La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano», págs. 65-66.

El neoliberal es pragmatista, utilitarista, pero moderada por un eudemonismo que busca la felicidad de todos y ayudar a subsanar las desigualdades lesivas para la felicidad. Ahí es precisamente donde se separa Stuart Mill de

Bentham: «Considero la utilidad como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad, en su más amplio sentido, fundada en los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo», pág. 67.

Se trata de maximizar para el utilitarista la suma de las utilidades, de buscar el mayor bien para el mayor número igual que lo formula Bentham: «De manera un poco más precisa, se trata, para el utilitarismo clásico, de maximizar la suma de las utilidades. El utilitarismo supone que se puede hacer corresponder un nivel de utilidad (o de bienestar) con cada individuo y con cada elección posible. Para cada opción posible pueden entonces sumarse los niveles de utilidad alcanzados por los diferentes individuos implicados. Y lo que nos recomienda el utilitarismo es elegir aquella de las opciones posibles a la que corresponde la suma más elevada», Philippe Van Parijs, *op. cit.*, pág. 18.

El neoliberal ama la libertad individual y busca que el Estado la garantice y la fomente, protegiendo la libre autorrealización personal de cada sujeto: «La única libertad que merece este nombre es la de buscar nuestro propio bien, por nuestro camino propio, en tanto no privemos a los demás del suyo o les impidamos esforzarse por conseguirlo. Cada uno es el guardián natural de su propia salud, sea física, mental o espiritual. La humanidad sale más gananciosa consintiendo a cada cual vivir a su manera que obligándole a vivir a la manera de los demás.»

John Stuart Mill, *op. cit.*, pág. 69.

Respecto a la relación entre individuo y sociedad, el neoliberalismo es igual o más radical que el liberalismo clásico. Postula una tolerancia ilimitada a cada individuo en su esfera privada: «Las máximas son: primera, que el individuo no debe cuentas a la sociedad por sus actos, en cuanto éstos no se refieren a los intereses de ninguna otra persona, sino a él mismo. El consejo, la instrucción, la persuasión, el aislamiento, si los demás lo consideran necesario para su propio bien, son las únicas medidas por las cuales puede la sociedad, justificadamente, expresar el disgusto o la desaprobación de su conducta. Segunda, que de los actos perjudiciales para los intereses de los demás es responsable el individuo, el cual puede ser sometido a un castigo legal o social, si la sociedad es de opinión que uno u otro es necesario para su protección», págs. 179-180.

Pero el más brillante ideólogo del neoliberalismo es John Rawls, el cual, a decir de John Gray (1986) *Liberalismo*, Madrid 1994, aporta un enfoque fundamentador contractualista para la ideología liberal: «El enfoque contractualista, que se encuentra en su forma más plausible y sólida en el trabajo de John Rawls, aparta el rudimentario colectivismo moral de Mill, y abandona la preocupación por el fomento del bienestar general. El enfoque contractualista de Rawls es auténticamente individualista, en una forma en que la ética utilitaria de Mill no puede serlo, ya que confiere al individuo en la posición original un veto en contra de políticas que maximizarían el bienestar general a costa de limitar la libertad y dañar los intereses de algunos», págs. 88. Rawls es el autor de *Teoría de la justicia* (1971) obra en la que organiza una ingeniosa especulación metafísico-académica de dudoso valor teórico para legitimar el Estado del Bienestar. Tal obra es, a decir de Van Parijs una «Obra larga y árida cuyas ediciones de bolsillo desde hace veinte años tienen un éxito excepcional, el tratado de filosofía más leído del siglo XX, punto de partida de una literatura secundaria tan abundante que después de apenas dos décadas se ha hecho totalmente imposible hacer una relación exhaustiva de la misma, A Theory of Justice de John Rawls constituye, aun para el observador exterior, un fenómeno totalmente asombroso» (*op. cit.*, págs. 59). Rawls es un autor liberal, o neoliberal para hablar con más propiedad, con mucho utilitarismo moral en su obra, al igual que su antecesor, J. S. Mill. Para comprender la obra de J. Rawls es menester conocer la doctrina utilitarista que ha dominado la filosofía política y moral anglosajonas desde el siglo XIX.

Rawls trata –según sus propias palabras– de «generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción», págs. 10, FCE 1993. Este sistema resulta ser a decir de Victoria Camps, el «sistema de ética más importante del pensamiento contemporáneo. Una teoría filosófica de la justicia como base de los derechos y obligaciones políticas, cuyo objeto son, en primer término, las instituciones y estructuras básicas de las sociedades avanzadas», Victoria Camps, introducción a John Rawls, *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona 1990, pág. 9.

La justicia se refiere a la estructura social y política. Es justicia social. Queda restringida al ámbito de la filosofía política: «Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social», pág. 23, *op. cit.* La justicia es una norma axiológica, deóntica que sirve para evaluar si una sociedad es justa o no sobre todo, en sus aspectos distributivos. Como él mismo dice, acerca de su teoría, «una concepción de la justicia social ha de ser considerada como aquella que proporciona, en primera instancia, una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad», pág. 26, *op. cit.* De todos modos, tal concepción de la justicia es pura y meramente procedimental, formal. Rawls apela a la mera forma de la ley moral a través de sus dos principios de justicia como equidad (*Justice as Fairness*) Esto le lleva a aproximarse al formalismo moral de Kant: «Lo distintivo de la forma kantiana del constructivismo es esencialmente esto: que especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento razonable de construcción cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia. Dicho de otro modo: este tipo de visión establece un cierto procedimiento de construcción que responde a ciertos requerimientos razonables, y dentro de ese procedimiento, personas caracterizadas como agentes de construcción racionales especifican, mediante sus acuerdos, los primeros principios de la justicia», Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, 1980, 516.

La justicia es puramente procedimental, «no existe criterio de justicia independiente; lo justo viene definido por el resultado del procedimiento mismo» (1980, 523, 1971, 85-86)

Este formalismo moral insiste en la forma, en los procedimientos, más que en los contenidos: «Fuera del procedimiento de construcción de los principios de la justicia, no hay hechos morales» (1980: 519) Por ello, la filosofía política ha de ser formal y abstracta según Rawls:

«Está fuera del alcance de la doctrina filosófica considerar con detalle los tipos de disposiciones necesarias para asegurar el valor equitativo de las libertades políticas iguales, igual que está fuera de su alcance considerar las leyes y reglamentaciones necesarias para asegurar la competencia en una economía de mercado.» *Sobre las libertades*, op. cit, págs. 73-74.

Rawls inventa una situación originaria en la cual los individuos son racionales todos por igual y carecen de intereses: «Un rasgo de la justicia como imparcialidad es el pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados», op. cit., pág. 31.

A continuación inventa Rawls dos principios: 1º Todos eligen la igualdad formal de derechos y deberes. Toda persona tiene igual derecho al conjunto más extenso de libertades fundamentales que sea compatible con la atribución a todos de ese mismo conjunto de libertades (principio de igual libertad). Se trata, claro esta, de una igualdad jurídica formal, burguesa. Aquí se advierte la filiación liberal de la postura de Rawls puesto que aquí no se pide la igualdad económica. 2º El segundo principio confirma lo dicho: se admite la desigualdad económica siempre que «beneficie» a «todos». La desigualdad de ventajas socioeconómicas sólo está justificada si a) contribuye a mejorar la suerte de los miembros más desfavorecidos de la sociedad (principio de diferencia), y b) están vinculadas a posiciones que todos tienen oportunidades equitativas de ocupar (principio de igualdad de oportunidades). Esto sólo se entiende desde un enfoque utilitarista liberal: «Sostendré que las personas en la situación inicial escogerían dos principios bastante diferentes: el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades de riqueza y autoridad sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad», op. cit. pág. 32. El hombre racional de Rawls es un empresario o un obrero consumidor satisfecho socialdemócrata típico del Estado del Bienestar que optimiza sus elecciones. Lo más natural del mundo es la distribución desigual de las riquezas y ello no constituye injusticia alguna: «no hay injusticia en que unos pocos obtengan beneficios con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas», op. cit., pág. 32.

La justicia no es igualdad, sino imparcialidad o equidad (fairness). La igualdad sólo es formal o procedimental. La libertad ha de ser igual para todos. La igualdad es algo secundario con respecto a la libertad. En Rawls, en caso de contradicción del primer principio de justicia con el segundo, debe primar el primero. Hay prioridad de las libertades sobre los contenidos materiales y la igualdad económica. Esto es la prioridad lexicográfica del principio 1 sobre el 2 y del 2a sobre el 2b. Aquí se ven los límites de la concepción neoliberal de Rawls. La igualdad de los hombres es una igualdad moral, kantiana, formal. Aceptar los principios de la justicia de Rawls equivale a aceptar la idea de un bien común. **Aquí aparece la teoría de los bienes primarios, que son cinco:**

a) Las libertades públicas

b) La libertad de movimiento y trabajo

c) La posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad

d) Ingresos y riqueza

e) Las bases sociales del autorrespeto

El principio utilitarista del máximo beneficio para la mayor cantidad posible opera plenamente en Rawls cuando dice: «Mientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y responsabilidad tienen que ser accesibles a todos», pág. 83, op. cit.

Rawls afirma la necesidad de la economía capitalista: «En todas las interpretaciones supongo que el primer principio de igual libertad ha sido satisfecho y que la economía es, en términos generales, un sistema de mercado libre, aunque los medios de producción pueden o no ser propiedad privada», op. cit., pág. 88.

Acepta Rawls el principio de lo óptimo de Pareto, procedente de Bentham, llamado por él «principio de la eficacia» o principio maximin. «El principio afirma que una configuración es eficiente siempre que sea posible cambiarla de modo que beneficie a algunas personas (al menos una) sin que al mismo tiempo dañe a otras personas (al menos una)... Así, la distribución de una provisión de mercancías entre ciertos individuos es eficaz si no existe una redistribución de estos bienes que mejore las circunstancias de al menos uno de estos individuos sin que otro resulte perjudicado», op. cit., pág. 89. Luego, mejor dejemos las cosas como están actualmente, con el reparto desigual existente para no perjudicar al menos a una persona poseedora o explotadora.

Podemos decir entonces que una sociedad es justa cuando sus instituciones proporcionan el mayor beneficio posible a la mayor cantidad de individuos. Es el principio del placer al mayor número de Bentham. El principio de justicia es un principio de egoísmo racional de un colectivo de individuos, un agregado de sujetos. La sociedad debe ser justa por razones prudenciales que así lo aconsejan. El bienestar del grupo es la suma del bienestar individual de cada uno de los miembros del grupo. Esto deja de lado la cuestión de la forma en la que está distribuido el bienestar entre los individuos, si de manera igualitaria o desigual.

Y nos podemos preguntar a estas alturas si no sería más racional, correcto y justo que los individuos en la situación originaria decidieran la igualdad económica pura y simple para garantizar así mejor las libertades. Rawls rechaza tal posibilidad de plano, la considera de la siguiente manera: «la respuesta a esta cuestión es, creo, que esta garantía es o irracional, o superflua, o socialmente divisoria. Así, entendámosla primero como imposición de una igual distribución de todos los bienes primarios y no sólo de las libertades básicas. Creo que este principio ha de rechazarse por irracional, pues no permite que la sociedad satisfaga ciertos requisitos esenciales de la organización social, y saque partido de las consideraciones de eficiencia, y muchas otras», *Sobre las libertades*, pág. 75. Por lo tanto, «Sean cuales fueren los méritos de esta sugerencia, es superflua a la luz del principio de la diferencia», *ibidem*. Aunque Rawls se hace eco de la crítica marxista y socialista de las libertades burguesas como formales y vacías, su respuesta es francamente decepcionante y sofisticada. La garantía de que las libertades no serán formales ni vacías no es económica. Su respuesta es la siguiente: «La idea es incorporar en la estructura básica de la sociedad un procedimiento político efectivo que refleja en esta estructura la representación equitativa de las personas posibilitada por la posición original. Es la equidad de este procedimiento, asegurada por la garantía del valor equitativo de las libertades políticas, junto con el segundo principio de la justicia (con el principio de la diferencia) lo que explica por qué las libertades básicas no son meramente formales», *Sobre las libertades, op. cit.*, págs. 77. Vamos, que deja las cosas como están.

Rawls pretende legitimar el Estado social o Estado de Bienestar surgido después de 1945 en los países capitalistas avanzados y considerarlos como el Estado justo o Estado legítimo y ello lo lleva a efecto mediante un procedimiento artificioso como es el procedimiento contractual. Un individualista como es él a fuer de liberal aunque sea justo denominarlo neoliberal, sólo puede concebir la sociedad como agregado o suma de individuos, como una clase distributiva homogénea, aunque ello sea desmentido por los hechos una y otra vez. Rawls nos describe una hipotética situación original en la que unos individuos con unas características determinadas eligen unos principios capaces de arbitrar un sistema de distribución de ventajas. Las personas son inviolables en aras de consideraciones de bienestar general o de cualquier otro tipo. He ahí el liberalismo de Rawls. Es un continuador de la tradición liberal pero atenuada por consideraciones de carácter social. Para Rawls ninguna mejor ad ela suerte de los miembros de la sociedad puede justificar que se atente contra las libertades fundamentales de ninguno de dichos miembros.

Rawls distingue entre lo racional y lo razonable. Lo racional es el egoísmo individual, lo que nosotros decidimos teniendo en cuenta nuestra conveniencia y queremos maximizar nuestro beneficio propio. Lo razonable es tener en cuenta el interés ajeno en nuestras consideraciones y buscar la cooperación, la mutua reciprocidad aun a expensas de los intereses individuales. Sin el concurso de ambos principios no puede darse una cooperación social estable.

La justicia para Rawls no consiste en unos determinados contenidos materiales, sino en un cierto procedimiento equitativo e imparcial (*Justice as fairness*). Sólo los individuos cuentan en las instituciones sociales y políticas. Las partes tienen autonomía racional en la posición original. Esto se garantiza por el velo de la ignorancia de su verdadera situación. Es éste un cierto individualismo moral utilitarista. Los individuos son racionales en su conducta y en sus móviles. Son seres libres e iguales capaces de actuar racional y razonablemente. Para evitar que las condiciones concretas de cada uno distorsionen la elección racional, Rawls busca neutralizarlas y coloca así a los participantes de la situación originaria tras un velo de la ignorancia que les impide el conocimiento de las diversas alternativas que se relacionan con su propia situación, obligándoles a evaluar los principios conforme a consideraciones generales. Para llegar a los principios de justicia se utiliza la teoría de la decisión racional. La racionalidad resulta ser así el cálculo del propio beneficio individual. La justificación de sus dos principios de justicia es que en una «posición original» personas libres e iguales elegirían tales principios. Todo principio elegido en tal situación de ignorancia originaria acerca de cuáles son los intereses individuales reales de cada uno es equitativo (*fair*). Es justa cualquier sociedad regida por los principios que elegirían en una situación de ignorancia (velo de la ignorancia) unos individuos egoístas obligados a buscar en la imparcialidad en la posición original. Tales principios tienen que ser confrontados con nuestros juicios morales particulares en todos los ámbitos a los que se aplican esos principios. De aquí surge lo que Rawls llama «equilibrio reflexivo». Como dice Rubio Carracedo: «la argumentación de Rawls busca establecer un "equilibrio reflexivo" entre las exigencias normativas de la "posición original" contractual y las exigencias de nuestras convicciones morales más ponderadas y compartidas», *Educación moral, postmodernidad y democracia*, José Rubio Carracedo, Editorial Trotta, Madrid 1996, pág. 181. Según parece, el recurso a la posición original no tiene un status diferente de las intuiciones morales particulares de cada uno. Una vez establecidas estas reglas del juego correctas por equitativas e imparciales y porque son el resultado de un procedimiento justo, la legislación y las instituciones políticas quedan abiertas al juego del «consenso solapante» (*overlapping consensus*). Este consenso superpuesto es un acuerdo a partir del cual doctrinas distintas u opuestas pueden compartir las bases del Estado o de los asuntos públicos en un Estado de derecho.

Sólo en un régimen político constitucional o Estado de derecho se alcanza la justicia como equidad y una sociedad bien ordenada. Tal régimen es o bien parlamentario o bien presidencialista. El contenido de tal régimen es la economía de mercado con ciertas correcciones para evitar sus molestas y desagradables consecuencias. Rawls piensa que la mano invisible del mercado libre conduce hacia la injusticia y favorece el oligopolio de riquezas y

capitales, dificultando así la igualdad de oportunidades por él postulada. Sin embargo, la solución para alcanzar la justicia no es destruir el mercado que resulta ser a la postre el mejor procedimiento de asignación de recursos, o buscar la igualdad efectiva, sino buscar la equidad, un procedimiento decisorio imparcial, con lo cual se sostiene implícitamente que todas las posiciones alcanzadas por los individuos son justas y son la mejor situación posible y que cualquier modificación por perjudicar a algunos, ya sería injusta. Esto es lo que significa en última instancia el principio del óptimo de Pareto.

R. Nozick, por su parte, en *Anarquía, Estado y Utopía* responde al neoliberal Rawls desde el viejo liberalismo clásico y radical y reaccionario, desde luego. Realiza un ingenioso ejercicio especulativo académico propio de individuos ociosos para legitimar el orden social capitalista, al igual que su antagonista Rawls aunque éste esta vez desde la perspectiva neoliberal como ya vimos.

Rawls es un neoliberal intervencionista que defiende el Estado de Bienestar con funciones redistributivas sin llegar por ello al igualitarismo. Frente a tal discurso, Nozick defiende el Estado mínimo liberal, siguiendo así los pasos dados antaño por John Locke. Para Nozick el derecho de propiedad es absoluto. Esto excluye claro está, cualquier intervención e interferencia. Un Estado no es legítimo si viola algún derecho natural individual. El Estado mínimo del que habla Nozick surge de un estado de naturaleza previo por una evolución guiada por una especie de mano invisible de la misma manera que la describe Locke. Este Estado sólo es justificable para evitar la violencia y el delito.

Nozick pertenece a lo que podríamos denominar como anarquismo capitalista o libertarismo capitalista. El principio de tal posición filosófico-política es el individualismo más radical. Sólo existen individuos y éstos hacen lo que quieren y tienen todos los derechos a hacerlo. «Los individuos tienen derecho a disponer libremente de sus bienes y servicios, y tienen este derecho sea ésta o no la mejor forma de garantizar la productividad», Will Kymlicka, *op. cit.*, pág. 111. No se trata de justificar la propiedad privada partiendo de argumentos utilitarios tales como la productividad, la eficiencia, la prosperidad. Sencillamente, lo justo es que cada uno haga lo que crea conveniente. El gobierno no tiene derecho alguno a interferir en la actividad privada, aunque sea en aras de la eficacia. «Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo pueden hacerles (sin violar sus derechos). Estos derechos son tan firmes y de tan largo alcance que surge la cuestión de qué pueden hacer el Estado y sus funcionarios, si es que algo pueden hacer» (Nozick citado por Kymlicka, *op. cit.*, pág. 111.). Cualquier intervención estatal es intrínsecamente perjudicial y nefasta. La afirmación central de Nozick y de los libertarios capitalistas es la siguiente: «si asumimos que todos tienen derecho a los bienes que actualmente poseen (sus "pertenencias"), entonces una distribución justa es sencillamente cualquier distribución que resulte de los libres intercambios entre las personas.» (Will Kymlicka, *op. cit.*, pág. 111).

Existen tres principios fundamentales en la teoría de los derechos de Nozick:

1. Principio de transferencia. Cualquier cosa justamente adquirida puede ser libremente transferida.
2. Principio de adquisición inicial justa.
3. Principio de rectificación de la injusticia: cómo actuar frente a lo poseído si ello fue injustamente adquirido o transferido.

Nozick es un liberal radical antiutópico que recae en la utopía que él ataca. Su utopía es liberal-libertaria, interpretando al anarquismo de forma sesgada. Todo su discurso es un ataque al Estado de Bienestar. Su crítica a Rawls se resume en dos afirmaciones:

«1. La redistribución rawlsiana (u otras intervenciones coercitivas del gobierno en los intercambios de mercado) es incompatible con el reconocimiento de las personas como dueñas de sí mismas. Sólo el capitalismo sin restricciones reconoce ser dueño de uno mismo.

2. Reconocer a las personas como dueñas de sí mismas resulta crucial para tratar a las personas como iguales.» (Will Kymlicka, *op. cit.*, pág. 122.)

Como dice Rubio Carracedo, «La obra de Nozick se entiende cabalmente sólo en el contexto del actual resurgimiento del liberalismo en sus diversos frentes: económico (M. Friedmann, 1962), político-social (F. A. Hayek, 1960; 1974), jurídico (H. Hart, 1961; 1968, R. Dworkin (1977), &c.», pág. 245, *Paradigmas de la política*, Barcelona 1990.

Los derechos individuales son absolutos. El derecho de propiedad es absoluto y ¿Qué es poseer legítimamente algo sino poder hacer con ello lo que se quiera? Como dice Van Parijs: «¿Qué es, en efecto, cometer una injusticia sino atentar contra los derechos fundamentales de los individuos? ¿Y qué son esos derechos fundamentales sino el derecho de cada uno a hacer lo que quiera con su cuerpo y con los bienes que ha adquirido legítimamente, siempre que, evidentemente, al hacerlo no quebrante los derechos similares que disfrutaron los otros individuos?» *op. cit.*, pág. 22. Así resulta que es justo aquello que se deriva del libre ejercicio de los derechos y libertades inviolables individuales de cada uno.

Nozick formula dos principios para dar contenido a su individualismo extremo y para determinar quién es el legítimo propietario de qué:

«1. Cada uno puede apropiarse legítimamente de una cosa que anteriormente no ha pertenecido a nadie con tal de que por este hecho no resulte disminuido el bienestar de algún otro individuo (principio de apropiación originaria).

2. Cada uno puede convertirse en el propietario legítimo de una cosa adquiriéndola mediante una transacción

voluntaria con la persona que era antes su propietaria legítima (principio de transferencia).» Ph. Van Parijs, *op. cit.*, pág. 23.

Son éstos los dos primeros principios más arriba mencionados. El Estado sólo tiene una función coercitiva para hacer respetar los derechos individuales. El único Estado legítimo es el Estado mínimo. Podríamos decir que el individualismo como sistema de justicia se traduce en el principio de que «a cada uno como escoja, a cada uno según ha escogido».

Gauthier es un liberal propietario que nos dice que su aportación original es insistir en el carácter pactado de las normas morales, que son convenidas socialmente. Su Estado es más amplio que el Nozick.

R. Dworkin trata de corregir el neocontractualismo de Rawls en el sentido de una mayor igualdad liberal y es sensible a las críticas de los comunitaristas contra la desconexión entre justicia y bien. Según Dworkin, no existe el derecho de la sociedad o los derechos sociales. Los derechos si los hay son individuales. Esto es lo que garantiza la filiación liberal de la posición de R. Dworkin. Cualquier violación de un derecho individual es injusta se haga en nombre de lo que sea, aunque sea la mayoría quien lo desee y ello pesa más que el coste adicional en política o en eficacia social que pueda derivarse de ello. Dworkin pretende realizar una fundamentación filosófico-moral del liberalismo.

El problema son los pobres. Hay personas o individuos que sufren y ello es una realidad objetiva. Es la eterna «cuestión social». ¿Qué hacer con los desdichados y perjudicados por el libre mercado y por la libre iniciativa, con los perdedores? Dworkin por su parte, ataca el principio de diferencia de Rawls puesto que a diferencia de Rawls postula una igualdad liberal. El objetivo de tal principio es el ser sensible a la ambición e insensible a las cualidades. Dworkin nos ofrece otro esquema distributivo diferente para poder prestar un mejor servicio a la justicia. «Su teoría es complicada, implica el uso de una subasta, esquemas de seguro, mercados libres, e impuestos», Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, Ariel, 1995, pág. 91.

Dworkin inventa la subasta, un procedimiento típicamente liberal para resolver las cuestiones sociales: «Dworkin nos pide que imaginemos que todos los recursos de la sociedad están a remate en una subasta, en la cual todos participan. Cada uno comienza con un poder de compra idéntico», *op. cit.*, pág. 92. Si la subasta sale bien, todos serán felices y ya está, pues nadie preferirá el lote ajeno. No habrá envidia por los bienes ajenos y eso es la justicia, la ausencia de envidia por la suerte ajena. Si la subasta funciona, cada cual preferirá su propio lote al de los demás. Esto es el test de la envidia. La distribución de los bienes es justa si nadie siente envidia por nadie. Es en esto en lo que consiste la igualdad liberal, la teoría liberal de la igual distribución de recursos entre los individuos. «La igualdad liberal sostiene que sólo se consigue una distribución ideal cuando los recursos que controlan las diferentes personas son iguales en los costes de oportunidad de esos recursos, es decir, en el valor que tendrían en manos de otras personas», R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona 1993, pág. 87.

Según Dworkin, la igualdad liberal tiene las siguientes características:

«Primero, la igualdad liberal construye la justicia en el espacio de los recursos, no en el del bienestar...

Segundo, la igualdad liberal es, evidentemente, igualitarista: insiste en que la parte de recursos que tiene cada uno en una sociedad ideal es idéntica.

Tercero, traza una distinción nítida, al describir la igualdad de recursos, entre minusvalías o limitaciones de varios tipos que forman parte de las circunstancias de la persona, y los gustos, las ambiciones y las preferencias, que forman más bien parte de su personalidad...

Cuarto, la igualdad liberal es tolerante: condena el uso el derecho penal o de otro tipo de leyes que limiten la libertad cuando la única justificación es la supuesta inferioridad ética de la vida que desean llevar algunos miembros de la comunidad.» R. Dworkin, *op. cit.*, pág. 161.

Además, Dworkin propone otra receta para compensar las desventajas naturales: el esquema del seguro. Para que la subasta no suscite la envidia nadie tiene que estar desfavorecido en términos de talentos naturales. Es el caso de las minusvalías físicas o psíquicas. Antes de hacer la subasta propone pagar un seguro para atender a los desfavorecidos y darles bienes sociales suficientes para compensar sus desigualdades y desventajas naturales. El resultado de la subasta sería justo y no habría envidia.

«La propuesta de Dworkin es similar a la idea de Rawls de una situación original. Tenemos que imaginar que la gente se halla tras el velo de la ignorancia. No saben su lugar en la distribución de las aptitudes naturales, y tienen que suponer que son igualmente susceptibles de padecer algunas de las desventajas naturales que puedan sobrevenir. Damos a cada persona una porción igual de recursos... y les preguntamos cuánto de sus porciones están dispuestos a gastar en un seguro contra la posibilidad de resultar inválidos o desfavorecidos de otra manera en la distribución de las dotaciones naturales», Will Kymlicka, *op. cit.*, pág. 95. Esto justifica el Estado de Bienestar. Los impuestos cubrirían los gastos médicos y sociales contra el paro.

Rawls niega que el Estado del Bienestar pueda satisfacer los principios de la igualdad liberal y nos ofrece como alternativa una democracia de propietarios. Dworkin sostiene que una distribución justa requeriría una mayor redistribución del bienestar que la que de hecho se proporciona. Rawls afirma que no implicaría tanto. Según Dworkin no hay una teoría política más avanzada que la de Rawls en lo que a igualdad se refiere en las premisas. Rawls se opone a un impuesto progresivo de la renta y a una amplia redistribución de los ingresos del mercado debido a su principio de la diferencia. Si el reparto de la propiedad es satisfactorio no es necesario repartir más

bienestar. El principio de diferencia hay que conservarlo. De todos modos ambos no rebasan la ideología liberal. El respeto a la libertad de las personas tiene prioridad sobre la consecución de la igualdad efectiva e impone límites a la igualdad. Esto ocurre en Dworkin y en Rawls y en todos los autores de tendencia liberal. El liberalismo igualitario o neoliberalismo sostiene que la desigualdad material es compatible con la igualdad de derechos. Tales desigualdades tienen el objetivo de promover el bienestar de los más débiles. El principio de diferencia se justifica según el principio de lo óptimo de Pareto. Sería peor para los pobres la igualdad que una cierta desigualdad que tanto les favorece. Oponerse a tales desigualdades en nombre del igualitarismo, sería a la postre dañoso para los intereses de los más débiles. Se oponen en suma, a la adopción de medidas radicales para conseguir la igualdad tales como la limitación de las libertades civiles. Esto les separa radicalmente del marxismo. Es aquí donde se encuentra la piedra de toque para distinguir entre marxismo y posiciones más moderadas que él. Profundizando en este tema, podríamos decir que «lo que distingue a la justicia marxista de la rawlsiana no es la medida en que deberían igualarse los recursos, sino la forma en que debería realizarse dicha igualación». Rawls cree que la igualdad de recursos debería consistir en igualar la cantidad de propiedad privada al alcance de la persona. Para Marx, en cambio, «la teoría de los comunistas puede resumirse en una única frase: Abolición de la propiedad privada», Will Kymlicka, *op. cit.*, pág. 190.

Se puede decir que los liberales han terminado por resquebrajar el consenso socialdemócrata y la adhesión de las fuerzas políticas burguesas al Estado social después de 1945 y a su política intervencionista de economía mixta, esto, es, al Estado de Bienestar.

Según los anarcocapitalistas o libertarios como Nozick o Rothbard, sólo el capitalismo es compatible con la justicia. Ello legitima al mercado libre capitalista, no tanto porque resulte más eficaz sino porque es el único procedimiento económico para individuos libres sin que se violen sus derechos individuales. El anarcocapitalismo es una doctrina que pretende colocar en su centro la libertad.

Una paradoja a la que llegan los libertarios es que todos aquellos a quienes el mercado les ha perjudicado tienen derecho a una compensación al menos que los haga acceder a un nivel de bienestar en el que se hubieran encontrado en ausencia de esta apropiación. Así se legitima una redistribución de las rentas a los más desfavorecidos por la fortuna.

Otra corriente importante en la filosofía política contemporánea es la llamada corriente del marxismo analítico. Son autores anglosajones tales como Elster, Cohen, Roemer, &c.

Según Jon Elster sólo tiene sentido hoy el marxismo realizando una lectura del mismo desde la teoría intencional. Esto le obliga a conciliar dos enfoques, el de la elección racional y el de la acción colectiva. Entiende el marxismo como teoría intencional de la acción colectiva. El marxismo se entiende como una teoría de las estrategias de la acción.

Roemer define la explotación en términos de desigual acceso a los medios de producción, y no en términos de transferencia de plusvalía.

«Los trabajadores son explotados en el sentido paradigmático si y sólo si los no trabajadores se apropian de una parte del producto neto. Llamemos plusproducto a esta parte del producto neto y plustrabajo a la parte del trabajo que produce el plusproducto. Mi proposición puede, sólo entonces, ser reformulada de manera más compacta: la explotación paradigmática consiste en la extracción del plustrabajo» (*op. cit.*, pág. 82.)

John Roemer define la explotación de la siguiente manera: «Un grupo está capitalistamente explotado si y sólo si es verdad que su suerte sería mejor, y la de su complemento peor, en el caso en que se retirara con una parte proporcional de los medios de producción de la sociedad, abstracción hecha de los efectos de estimulación y de rendimientos de escala.» Es una definición de la explotación en términos tomados de la teoría de juegos.

Entonces, de acuerdo con esto:

«Si uno es objeto de explotación o no depende de si uno hubiera estado mejor en una hipotética situación de igual distribución, a saber, una situación en la cual uno se retirase con su propio trabajo y su porción per capita de recursos externos.» (Will Kymlicka, *op. cit.*, pág. 198).

Roemer propone interpretar los beneficios empresariales como la remuneración de cualificaciones poco comunes; podrían constituir entonces un caso especial de su explotación socialista.

Según Van Parijs, «aunque la explotación paradigmática implicara la explotación capitalista en el sentido de Roemer (o una disyunción que la incluyera como elemento esencial), de esto no se desprendería que fuera inaceptable» (pág. 92, *op. cit.*)

Roemer redefine entonces la explotación capitalista injusta «como una desigualdad proveniente de una distribución desigual de la riqueza inicial o, más en general, de dotaciones iniciales, inalienables o alienables. Pero, en principio, no es seguro que descubramos un principio ético más defendible» (*op. cit.*, pág. 93.) Hay que añadir que Roemer reconoce la posibilidad de una explotación capitalista limpia. La transferencia de plusvalía es legítima cuando no resulta corrompida por la distribución desigual, o cuando ayuda a compensar tal desigualdad. Esto significa que injusticia no equivale a explotación. Roemer hace la siguiente estipulación: no sólo debe irle mejor al explotado retirándose con sus capacidades y su porción de recursos, sino que al explotador le debe ir peor. Un liberal muy controvertido, utilitarista, rawlsiano es el belga Philippe Van Parijs que es el autor de la propuesta de crear una asignación universal garantizada que sería lo siguiente: Salario universal garantizado. Se trataría de una renta incondicionalmente pagada a cada ciudadano (o residente permanente), tenga empleo o no, desee o no

tenerlo, cualquiera que sea su status matrimonial y cualesquiera que sean sus rentas provenientes de otras fuentes. Semejante institución permitiría a la renta mínima aumentar en concordancia con el poder que confiere y sin afectar a la dignidad de las personas. Como la asignación universal es asimilable a la atribución a cada uno de una dotación material repartida a través de toda la vida, integra además la dimensión riqueza que aparece en el principio de diferencia, como también el aspecto de las oportunidades de acceso a las diferentes posiciones sociales vinculadas a la fortuna. Esto es casi una vía capitalista hacia el socialismo, aunque no sé hasta qué punto resulta viable su realización en las actuales circunstancias.

Jürgen Habermas (1929) es el epígono de la llamada Escuela de Frankfurt y trata de legitimar el Estado social desde una perspectiva diríamos, políticamente socialdemócrata y desde una perspectiva de filosofía ético-política la posición de Habermas es un formalismo moral dialógico-trascendental-discursivo-pragmático-trascendental. Rechaza el marxismo y sustituye la lucha de clases por el diálogo o acción comunicativa como fundamento de la edificación de un orden moral y político justo. La filosofía moral y política es dialógica, es discursiva. Su doctrina converge con la posición de John Rawls. Habermas rechaza hablar de contenidos de la teoría de justicia. Su teoría es neutral con respecto a los contenidos. Esto sin embargo es incongruente con los presupuestos de la pragmática universal. Su concepción resulta ser una concepción puramente procedimental. Habermas afirma que la pragmática universal permite fundamentar sólo el diálogo pero no ofrece ningún contenido normativo a la idea de justicia

Para que el diálogo postulado como necesario por Habermas tenga lugar y ofrezca resultados positivos hay que presuponer la existencia de una pragmática universal del lenguaje, según la cual en todo discurso humano subyacen tres pretensiones: a) de verdad (función representativa del lenguaje, vinculada a las proposiciones); b) de corrección (normativamente legítima de los actos ilocucionarios); y c) de veracidad o sinceridad de los actos performativos. De estas tres pretensiones se deriva una cuarta, la pretensión de comprensibilidad o de sentido del discurso humano. Esto exige actuar de forma comunicativa, orientada a la comprensión.

La acción comunicativa es para Habermas «la acción social en que los planes de acción de los distintos agentes quedan coordinados a través de "acciones de habla" en que los hablantes pretenden "inteligibilidad" para lo que dicen, "verdad" para el contenido de lo que dicen o para las presuposiciones de existencia de lo que dicen cuando la "acción de habla" no es un acto de aserción; "rectitud" para sus acciones de habla en relación con el contexto normativo vigente e, indirectamente, para ese contexto normativo, y "veracidad" para sus actos de habla como expresión de lo que piensan», Manuel Jiménez Redondo, introducción a los *Escritos sobre moralidad y eticidad*, de J. Habermas, Paidós, Barcelona 1991, págs. 9-10.

Además, Habermas distingue entre su principio U y su principio D. El principio U significa que el principio moral debe ser universal. El principio U es el principio de universalización que afirma, como regla de argumentación que es que:

«—en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos.» *Escritos sobre moralidad y eticidad*, *op. cit.*, págs. 101-102.

En la ética del discurso, el principio D ocupa el lugar del imperativo categórico kantiano y dice que:

«—sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.» *op. cit.*, pág. 101. Por lo demás, en una nota a pie de página, Habermas lo aclara de la siguiente manera: «Sólo es exigible el cumplimiento de aquellas normas, acerca de las que puede llegarse discursivamente a un acuerdo en el círculo de los afectados», *ibídem*. Así, la argumentación moral y su procedimiento dialógico ocupan el lugar del imperativo categórico en la ética discursiva.

Esto es porque según Habermas: «Toda ética formalista ha de poder señalar un principio que básicamente permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado cuando surja la discusión acerca de cuestiones práctico-morales», Habermas, *op. cit.*, pág. 68.

La acción comunicativa es la acción primaria «en el sentido de que otros tipos de empleo habrán de resultar "parasitarios" o "derivativos" de él», Manuel Jiménez Redondo, *op. cit.*, pág. 11. Se da así por supuesto el carácter primario del empleo del lenguaje orientado al entendimiento. Por ello la teoría de Habermas es cognitivista o intelectualista. Un presupuesto fundamental para ello es la existencia según Habermas de una pragmática universal del habla, de universales del habla.

Como Habermas no es socialista y no cree en la revolución, desemboca en resultados parecidos a aquellos en los que desemboca Rawls. Su teoría es una teoría liberal de la justicia. «Habermas pertenece, pues, a una generación cuyos mentores intelectuales hacía ya mucho tiempo que habían dejado de creer en "la" Revolución, es decir, en la ruptura que Marx lleva a cabo del esquema de pensamiento de Hegel a partir de la crítica a su filosofía del Estado», Manuel Jiménez Redondo, *op. cit.*, págs. 30-31.

Para que el diálogo sea posible y conduzca a resultados, el lenguaje debe constituir una suerte de «comunidad ideal de comunicación que abraza a todos los seres capaces de lenguaje y de acción». Manuel Jiménez Redondo, *op. cit.*, págs. 51-52. El discurso se orienta hacia una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar.

Pero esto significa que todo aquel que participe en una discusión tiene que aceptar los presupuestos pragmático-universales normativos. Se supone (lo que a mi juicio es mucho suponer) que los participantes en la discusión buscan la verdad y que los discursos son acciones orientadas hacia el entendimiento.

Por todo ello, no resulta extraño que Habermas afirme la idea de un cierto «derecho natural». Pretende, pues, rescatar el núcleo verdadero del derecho natural para la ética discursiva: «La afirmación que acabo de hacer resulta menos sorprendente si se tiene en cuenta que los discursos en los que las pretensiones de validez que se han tornado problemáticas se tratan como hipótesis, representan una especie de acción comunicativa que se ha tornado reflexiva. Así, el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación está tomado simplemente de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento, sobre las que, por así decir, los discursos se asientan. El verdadero núcleo del derecho natural racional puede salvarse, por tanto, con la tesis de que todas las morales coinciden en una cosa: todas coinciden en extraer del propio medio que representa la interacción lingüísticamente mediada, al que los sujetos socializados deben su vulnerabilidad, también los puntos de vista centrales que permiten una compensación de esa debilidad y vulnerabilidad.» *op. cit.*, págs. 109-110.

Entonces, la racionalidad es la argumentación. La argumentación moral racional constituye la voluntad racional. Esto permite «entender la argumentación moral misma como el procedimiento adecuado de formación de una voluntad racional», *op. cit.*, pág. 162.

Entrando ya en cuestiones políticas directamente, sostiene Habermas que la ética discursiva, la racionalidad comunicativa es la fuente legitimadora del Estado de derecho. Formula así Habermas «la idea de un Estado de derecho con división de poderes, que extraiga su legitimidad de una racionalidad que garantice la imparcialidad de los procedimientos legislativos y judiciales», *op. cit.*, pág. 159

Las normas jurídicas se legitiman si los intereses que ellas representan o defienden son susceptibles de universalización.

En 1981 se publica *After Virtue* de Alasdair MacIntyre. Comienza así el florecimiento de la escuela comunitarista con nombres como M. Sandel, Ch. Taylor, R. Spämann, B. Williams. En España aparece una obra próxima al comunitarismo como es *De la ética a la política. De la razón inerte a la razón erótica*, de A. Doménech, 1989.

El comunitarismo de Charles Taylor y Alasdair MacIntyre y Bernard Williams critica el individualismo liberal y lo considera utópico y absurdo pues el liberalismo sólo considera los derechos individuales haciendo abstracción de que todo individuo forma parte de una comunidad. Hay que reconstruir el concepto hegeliano de Espíritu Objetivo o el concepto romántico de *Gemeinschaft*. Hay que prestar atención al ámbito de la virtud, de la «vida buena». La sociedad ha de incluir una perspectiva comunitaria.

Los comunitaristas no están de acuerdo con la concepción liberal del Estado neutral. El Estado no es neutral, debe perseguir el bien común. El bien común es una concepción de la buena vida que tiene la sociedad. Este criterio es patrón o metro para evaluar la conducta individual. El individuo bueno es el que se adecua a la norma moral social imperante. Ser bueno es ser un buen ciudadano, adecuarse a la *Sittlichkeit*. El individuo sin la sociedad no es nada. El individuo y su ego son construcciones sociales. Es el retorno a Aristóteles y a Hegel. Según Taylor el ego necesita que la sociedad le marque unos determinados arquetipos para orientar su práctica y elegir unos determinados proyectos. Según Michael Sandel, el yo está constituido por sus fines y estos fines nos son impuestos a la manera durkheimiana por el entorno social. La primera crítica comunitarista al liberalismo incide contra el individualismo y atomismo liberales. El liberalismo tiene una concepción solipsista de la individualidad, cuando lo cierto es que toda persona necesita internalizar valores compartidos intersubjetivamente en el proceso de socialización. Según Ch. Taylor «la existencia de derechos no puede comprenderse desde los mecanismos de adscripción reconstruidos por el contractualismo, argumenta Taylor, porque a toda adscripción de derechos subyace el reconocimiento del valor moral de aquel a quien tales derechos se atribuyen. Son, por lo tanto, las "propiedades esenciales" de ese sujeto, sus "capacidades humanas", las que lo definen como sujeto de derechos, a la vez que definen qué derechos son esos». Carlos Thiebaut, introducción: la filosofía de Ch. Taylor, en *La ética de la autenticidad*, Ch. Taylor, Paidós, Barcelona 1994, págs. 23-24.

La segunda crítica sostiene la necesidad de dotar de prioridad a los valores comunitarios e imponerlos por parte del Estado.

Los comunitaristas recuperan el concepto de comunidad para luchar contra el individualismo liberal. Eluden el tema de la justicia abstracta, procedimentalista y neocontractualista y se concentran en el concepto de vida buena tal como fue definido por Aristóteles al decir que el Estado no es simplemente «una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio», sino que constituye «una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente» (*Política*, 1280b-1281a).

El Estado no puede ser neutral en lo que se refiere a definir una vida buena para los ciudadanos. Debe fomentar una particular concepción del bien.

Podemos, según Rubio Carracedo distinguir tres alas del comunitarismo: la derecha comunitarista, integrada por el neoaristotelismo de MacIntyre y Spämann, el centro, que critica la excesiva rigidez de las teorías liberales de la justicia para reclamar una ampliación de la ética hacia el bien y la responsabilidad o solicitud y la izquierda comunitarista, de raíz neohegeliana, integrada por Taylor y Walzer, aunque sabiendo que Ch. Taylor milita en el movimiento nacionalista de Quebec y que es teísta y católico, lo de «izquierda» debería ser matizado.

Las reflexiones sobre la esencia de la democracia ocupan un notable espacio en las reflexiones de la filosofía política del presente. Es uno de los temas filosófico-políticos de nuestro tiempo, el de la naturaleza de la democracia.

Podríamos distinguir con C.B. Macpherson cuatro modelos de democracia:

1. Democracia como protección: Bentham, Mill.
2. La democracia como desarrollo. J. S. Mill.
3. La democracia como equilibrio. Schumpeter, R. Dahl.
4. La democracia como participación. C. B. Macpherson.

Entre nosotros, Rubio Carracedo (1996, *op. cit.*) distingue cuatro tipos de democracia. Tres de ellos son liberales clásicas y la cuarta descende de la concepción democrática de Rousseau.

1. El primer tipo de democracia sigue el modelo de la economía de mercado (Schumpeter, Hayek, Downs);
2. El segundo tipo sigue el modelo de competencia de partidos (Dahl, Bobbio);
3. El tercer tipo sigue el modelo corporatista de intermediación de intereses, negociación del conflicto o democracia corporatista (Schmitter)

4. El cuarto tipo es el modelo de la democracia participativa (Macpherson, Pateman, Barber, Dworkin)

Schumpeter define la democracia de la manera siguiente: «el método democrático es aquel sistema institucional de gestación de las decisiones políticas que realiza el bien común, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de los individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad» (*Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Aguilar, Madrid 1963, pág. 321.) También define el método democrático de la siguiente forma: «método democrático es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha competitiva por el voto del pueblo» (ibíd., pág. 342). Schumpeter es francamente realista. Los partidos políticos funcionan como empresas privadas que venden sus mercancías en un mercado libre. La competencia política es igual que la competencia económica empresarial. Es un modelo político de mercado.

A. Downs lo que hace es desarrollar la doctrina de Schumpeter mediante su teoría de la lógica competitiva de los partidos políticos «cuya actuación se basa en un cálculo estratégico de costes y beneficios para maximizar beneficios a partir de la estructura de la concurrencia democrática sobre votantes o electores racionales; análisis que combina factores económicos y políticos». Rubio Carracedo, *Educación moral, postmodernidad y democracia*, pág. 162.

Para Hayek la lógica democrática se debe reducir a la lógica empresarial por la creciente complejidad de las sociedades industriales, donde sólo hay dos opciones: o bien el modelo del mercado o bien la planificación totalitaria:

«El hombre, en una sociedad compleja, no tiene otra opción que ajustarse a lo que han de parecerle fuerzas ciegas del proceso social, el mercado, u obedecer las órdenes de un superior» (Hayek, *Individualism and Economic Order*, Gateway, Indiana 1948, pág. 24).

Robert Dahl sostiene la teoría de la poliarquía. Su modelo de democracia es el de la competencia pluralista de los partidos. Hay que tratar de evitar la oligarquización del sistema democrático. Hay tres exigencias democráticas inexcusables: igualdad en el voto, participación popular efectiva en las deliberaciones y elecciones y control efectivo sobre el gobierno y la administración pública.

Según Dahl hay siete instituciones políticas que definen un modelo democrático: a) el control político sobre el gobierno realizado por los representantes elegidos; b) todos los representantes son elegidos en elecciones libres e imparciales; c) todos los adultos tienen derecho a voto; d) todos pueden ser candidatos a cargos electivos; e) los ciudadanos poseen el derecho de libertad de expresión y de crítica al gobierno y a las instituciones; f) los ciudadanos tienen derecho al acceso a medios alternativos de información protegidos por la ley; g) los ciudadanos pueden formar partidos o asociaciones.

Además, Dahl reconoce cuatro desviaciones de todo modelo democrático pluralista que hay que controlar para evitar la aparición de la oligarquía: a) la estabilización de las desigualdades sociales; b) la deformación de la conciencia cívica; c) la distorsión de la agenda pública; y d) la usurpación del control final sobre la política.

Norberto Bobbio sostiene que hay que suministrar una definición mínima de democracia para distinguirla de otras formas políticas. Además, formula la definición de democracia clásica. La democracia es «un conjunto de reglas de procedimiento para la formación de decisiones colectivas en las cuales está prevista y facilitada la participación más amplia posible de los interesados» (Bobbio, *El futuro de la democracia*, Plaza & Janés, Barcelona 1985, pág. 12). En la definición mínima se renuncia a la participación ciudadana. La define así: «el conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen quién está autorizado a tomar las decisiones colectivas y con qué procedimientos» (ibíd., 21). En el fondo, considera irrealizable la democracia como participación.

Bobbio señala seis promesas incumplidas por el modelo clásico de democracia: a) la supresión de los cuerpos intermedios; b) la salvaguardia de los intereses nacionales; c) la eliminación de las oligarquías; d) la supresión de los poderes fácticos; e) la participación más amplia posible de los ciudadanos; y f) la educación cívica. Tales promesas no se han cumplido por la falta de adecuación del modelo clásico a la época en la que estamos. Tal modelo no tiene en cuenta la situación social real. Es necesario que gobiernen élites técnicas o de expertos, de lo

contrario, la democracia se haría ingobernable y ello conduciría a la tiranía. Es la teoría elitista de la democracia: un exceso de democracia destruye a la democracia.

James Buchanan y la Escuela de Virginia o escuela de la public choice intentan racionalizar los procedimientos y las decisiones democráticas. Su alcance es limitado, puesto que no persiguen el cambio del modelo democrático-burgués, sino su racionalización económica. Trata de realizar el «cálculo del consenso» (título de su libro escrito en colaboración con Tullock de 1962) tal que permita fijar un modelo de Estado democrático liberal intermedio entre el anarcocapitalismo de Nozick y el Estado Leviatán de Hobbes. Se trata de racionalizar la elección pública para controlar y frenar el crecimiento de la burocracia estatal y del sector público. Se trata de fijar unos límites al intervencionismo estatal. No hay racionalidad estatal. Sólo hay una política de parcheo y de improvisación que provoca el derroche de los fondos públicos y una intromisión creciente del Estado en la esfera privada.

Se ha producido así un deterioro de la libertad y del Estado de derecho. Hay que renegociar el contrato social mediante un consenso para controlar el autogobierno. Hay que fijar unos límites de la acción del Estado desde una perspectiva individualista estricta. El Estado ha de estar razonablemente controlado y disuasoriamente coercitivo para garantizar la legalidad y la eficiencia de sus funciones. Este Estado admitirá la desigualdad precontractual. La negociación del contrato social se plantea desde la idea del óptimo de Pareto y siempre bajo la óptica de la racionalidad estratégica. El Estado es institución de arbitraje y garante del cumplimiento del contrato. Distingue Buchanan dos niveles bien diferenciados. El primero es el Estado mínimo, juez y garante. Es el Estado protector. Cumple y hace cumplir el contrato constitucional. La complejidad de las sociedades obliga a crear un segundo nivel estatal, el productor de bienes y servicios públicos y legislador de la vida pública. Tales tareas sólo serán legítimas cuando se adecuen al contrato constitucional.

La tesis de la public choice es que los problemas de gobernabilidad son problemas institucionales y políticos y no de orden económico.

En España, Salvador Giner ha tratado de establecer la «estructura lógica de la democracia» (en *Ensayos civiles*, Península, Barcelona 1987) y ello con fines regulativos y orientadores. Define la democracia como «una politeia secular, de legitimidad racional, que se plantea a sí misma, por el mero hecho de constituirse como tal, un haz de disyuntivas, cuyo intento incesante de resolución constituye la espina dorsal de su proceso político» (pág. 236). La democracia es una institución autocontradictoria, conflictiva. La democracia, según Giner tiene cinco rasgos normativos distintivos: a) política participativa; b) obligación política. Sólo se obedece al gobierno legítimo, quedando a salvo la propia autonomía racional; c) los ciudadanos tienen plenitud de derechos políticos iguales; d) comunidad política y no meramente un agregado de preferencias individuales y de intereses. Hay que conciliar la sociedad civil con el Estado; y e) libertad individual.

En la práctica tales exigencias normativas son irreconciliables entre sí y resulta imposible conciliarlas. Por tal razón es necesario aceptar una realización parcial de los cinco valores y por tanto de la democracia. Giner apunta ciertas contradicciones que hay que resolver o neutralizar constantemente en el régimen democrático: a) contradicción entre uno y todos (deben mandar todos y no pueden mandar todos); b) contradicción del individuo y la coalición. (Recuérdese el teorema de Arrow); c) contradicción de intereses fluctuantes que provoca la apatía política; d) contradicción de la escasez (es necesaria la igualdad para que la democracia funcione y no caiga en la oligarquía o en la tiranía de la mayoría); y e) contradicción del disenso entre mayoría y minoría y entre lo público y lo privado.

Según Rubio Carracedo, el modelo democrático-liberal es inconsistente y «se basa más en una práctica que en una teoría política consistente, y que los procedimientos democráticos de representación e intermediación responden, en el fondo, a prácticas de oligocracia racional y estratégica, que se encubren y legitiman con ellos», Rubio Carracedo, 1996, *op. cit.*, pág. 177.

Nota. El óptimo de Pareto se define como sigue. La opción A es óptimamente superior a la opción B si y sólo si ninguno de los individuos (en la colectividad considerada) prefiere B a A mientras que uno de ellos al menos prefiera A a B. Una opción (posible) es óptima si y sólo si ninguna otra opción posible es respecto a ella superior en el sentido de Pareto.

Un estado de la economía es óptimo de Pareto si no existe ningún otro estado posible en el que por lo menos un agente goce de un nivel de bienestar superior mientras que el bienestar de ningún otro agente es en él menor que en el estado que se trata de evaluar.