

Tres Formas de Libertad: Hayek, Berlín y Rawls*

Three Forms of Freedom: Hayek, Berlin, and Rawls

Três formas de Liberdade: Hayek, Berlín y Rawls

Carlos Gil De Gomez Perez-Aradros¹

Colegio de Politólogos y Sociólogos de Asturias, España

Resumen

Artículo de reflexión. La libertad –su ejercicio y su titularidad– ha sido un tema recurrente en el pensamiento a lo largo de la Historia. No obstante, cada autor que se ha acercado a ella la ha interpretado de un modo distinto; incluso dentro de la misma escuela de pensamiento. Así las cosas, este estudio pretende contraponer y enfrentar la diferente visión que de la libertad han tenido tres de los intelectuales más influyentes del siglo XX: F. Hayek, Isaiah Berlin y J. Rawls. Esta contraposición doctrinal permitirá concluir que la libertad liberal bascula entre la autodeterminación y el reconocimiento. A través de los principales textos originales de los tres autores mencionados y de otros y utilizando una metodología analítica-comparativa, se logran perfilar los distintos contornos de la libertad liberal y sus vínculos con la autodeterminación y el reconocimiento debido.

Palabras clave: Libertad, Ética, Coacción, Racionalismo.

Abstract

Freedom – its exercise and its ownership- has been a recurring theme throughout the history of thought. Nonetheless, each author who has approached it has interpreted it in a different way, even within the same school of thought. Thus, this study aims at comparing and contrasting the different visions of freedom of three of the most influential intellectuals of the twentieth century: F. Hayek, Isaiah Berlin and J. Rawls. This comparison of doctrines will lead to the conclusion that liberal freedom shifts between self-determination and recognition. Through the major texts of the three authors and others, and using an analytical-comparative methodology, the article manages to outline the different shapes of liberal freedom and its links with self-determination and recognition.

Keywords: Freedom, Ethics, Coercion, Rationalism.

Resumo

A Liberdade -seu exercício e posse- tem sido um tema recorrente no pensamento ao longo da história. Entretanto, cada autor se aproximou a ela com uma interpretação a sua maneira diferente, inclusive dentro da mesma escola de pensamento. Assim, este estudo tem o objetivo de opor-se e confrontar as diferentes visões que a liberdade teve a partir de três dos intelectuais mais influentes do século XX: F. Hayek, Isaiah Berlin e J. Rawls. Esta oposição doutrinal permite concluir que as liberdades liberais oscilam entre a autodeterminação e o reconhecimento. Através dos principais textos originais destes três autores entre outros, e usando uma metodologia de análise comparativa se consegue um esboço dos diferentes contornos da liberdade liberal e de suas ligações com a autodeterminação e o devido reconhecimento.

Palavras chave: Liberdade, Ética, Coerção, o Racionalismo.

Cómo referenciar este artículo: Autor (2016). Tres Formas de Libertad: Hayek, Berlín y Rawls. *Pensamiento Americano*, 9(17), 165-180.



Recibido: Agosto 4 de 2015 • Aceptado: Octubre 27 de 2015

- * Investigación de proyecto formativo integrado en el Colegio de Politólogos y Sociólogos de Asturias (España).
1. Funcionario de Carrera perteneciente al Cuerpo Superior de Administradores del Principado de Asturias. Estudios de postgrado en el Doctorado de Relaciones Internacionales y Estudios Africanos de la Universidad Autónoma de Madrid (2001-2002). Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Autónoma de Madrid (1999-2001). carlos.gildegomezperez-aradros@asturias.org

Introducción

De todos los autores recientes que podíamos haber elegido para analizar la libertad, vamos a destacar a tres, por su talla intelectual, por su influencia hasta la actualidad (Hayek), por haber despertado a la ciencia política de un cierto letargo teórico, así como por seguir siendo autores de referencia tanto por sus detractores como por sus acólitos. Por las críticas que ha recibido Rawls, seguramente han sido más enriquecedoras que sus propias obras y por el estudio del gran I. Berlin sobre la libertad y por su conocimiento preciso de la realidad de su tiempo.

Estos autores no constituyen un cuerpo doctrinal cerrado, más bien al contrario. Así, alguno defiende el constructivismo y otros lo rechazan por ser algo ilusorio o como se vinculan, en la búsqueda de alternativas, al intuicionismo frente a los que prefieren una alternativa procedimental. Esta enriquecedora circunstancia sirve para analizar las distintas perspectivas sobre la libertad que posee cada autor y para delimitarla de otros conceptos análogos pero no similares: la autodeterminación, el reconocimiento debido o el estatus.

El infierno planificador o la sabiduría de la espontaneidad. F. Hayek

Curiosamente, debemos comenzar por advertir que el autor austriaco rompe con los primeros liberales, aun cuando se ve a sí mismo como un seguidor del liberalismo clásico. No compartía las concepciones cartesianas según las cuales de axiomas indiscutibles e inmuta-

bles se puede llegar a ideas más generales por medio de la deducción. A este respecto, recordemos a Locke considerando la libertad y la igualdad del estado de naturaleza como principios dados a partir de los cuales se construye el paso a la vida en comunidad, la sociedad civil, los Estados o los gobiernos. Primera gran distinción.

Junto a esta primera separación, vamos a destacar otra. El racionalismo que impregnó todas las obras de los liberales clásicos fue denostado y criticado por Hayek (también por Berlin, a diferencia de Rawls). Frente a ella, la espontaneidad y la sabiduría oculta de las tradiciones, junto con un toque de evolucionismo institucional, van a ser las que acorralan a la razón y todo pensamiento que se base en el optimismo y la confianza en la capacidad cognitiva de la razón...

Efectivamente, el constructivismo racionalista ha dado históricamente una visión distorsionada de la realidad social y de las instituciones socio-políticas. Nada hay más falaz que la confianza en el racionalismo ilustrado que permiten planificar la economía y la sociedad generando, en última instancia, ineficacia económica, generación de gasto público superfluo (para Hayek, tal vez, todo gasto de esta naturaleza lo fuese, supuesto que lo aleja, curiosamente del norteamericano Rawls) e, incluso, la llegada del totalitarismo.

Por todo ello, debemos partir de la asunción de los límites del conocimiento, de los confines

de la razón humana, y sustituir la confianza que depositaron los ilustrados en ella por las reglas sociales que orientan la acción humana. Reglas que no surgen de una premeditación intelectual ni juiciosa ni reflexiva sino de unas prácticas generalizadas por el uso, que demuestran un saber individual, primero, que se hereda y eterniza de un modo grupal, después. El símil de la senda es muy ilustrativo y clásico. Y si las pretensiones racionalistas, cuerdas, sopesadas y prudentes no son el origen del movimiento lo será la espontaneidad social, lo que aleja a Hayek del pensamiento de Rawl y de sus sujetos racionales y razonables. El germen de una sociedad (y de una economía) es la improvisación natural que nos proporciona la libertad, una cierta ingenuidad que nos empuja a hacer algo sin proyecto previo ni atadura superior.

Recuerda nuestro Hayek:

Ha sido el paso decisivo en la ruina de aquella civilización que el hombre moderno vino construyendo desde la época del Renacimiento, y que era, sobre todo, una civilización individualista. Pero el individualismo es hoy una palabra mal vista, y ha llegado a asociarse con egotismo y egoísmo. Pero el individualismo del que hablamos, contrariamente al socialismo y demás formas de colectivismo, no está en conexión necesaria con ellos. [...] los rasgos esenciales de aquel individualismo [...] son: el respeto del hombre como hombre, es decir, el reconocimiento de sus propias opiniones y gustos como supremos en su propia esfera, por mucho

que se estreche esta, y la creencia en que es deseable que los hombres pueden desarrollar sus propias dotes e inclinaciones individuales. “Independencia” y “libertad” son palabras tan gastadas por el uso y el abuso, que duda en emplearlas (...) (Hayek, 1995).

Ninguna mente puede crear un orden social. Son la espontaneidad natural las que van configurando cualquier sistema, cualquier estructura, política, social, económica, todas. Esta sinceridad innata se va solidificando, estratificando, por medio de la selección (natural, claro). El azar, según Hayek, abre el camino y con el tiempo, las mejores opciones, parecen asentarse e interiorizarse, sin intermediaciones ni imposiciones externas (volvemos a la imagen del camino entre la maleza). Hay una clara selección natural, un evolucionismo que permite pervivir a las prácticas y a los valores más “aptos”. El resto, son excluidos y borrados por la maleza de la selva (la planificación da miedo pero la selección natural...).

La tradición y las normas generalizadas, asentadas, tendrían un plus de legitimidad con el que no cuentan las prácticas racionalmente adaptadas, por ser limitada nuestra capacidad cognitiva. En otras palabras, el progreso social se asienta en acciones libres de individuos que, con el tiempo y gracias a sus bondades, se han convertido en legítima rutina.

Ni que decir tiene que la planificación económica y la redistribución de la renta y la riqueza son peligrosas deformaciones del espon-

táneo orden natural de las cosas, santificado por los usos continuados de libres prácticas. Para Hayer la distribución que hace el mercado, movido por la mano invisible, de un modo, una vez más, natural, por lo que no se puede estimar como justa o injusta al ser “ciega”. Esos apelativos más bien deben hacerse ante la distribución artificial que hace el Estado...

La idea del orden social espontáneo en la sociedad es el origen del conocimiento, tanto a nivel práctico como teórico. Los esquemas espontáneos tienen una ventaja en relación a los planificados o contruidos artificiosamente, ya que estos solamente pueden usar los conocimientos explícitos o conscientes, frente a aquellos conocimientos prácticos que nos ofrece los esquemas espontáneos, en los que la teoría no es más que una consecuencia, un *a posteriori*, sin mayor importancia para Hayek.

Claramente, esta teoría rompe con la tradición de acceso al conocimiento propia de Descartes y, con ella, rechaza cualquier constructivismo intervencionista, al partir de realidades incuestionables, que al ser erróneas (no puede ser otra cosa) deben ser cuestionadas. Por ello, todo intento de planificación, proyección o premeditación está llamado al fracaso y más aún, nos están tratando de imponer una mentira vestida de verdades conscientes y de conocimientos exactos.

Así las cosas, ¿a qué atenerse? ¿de qué conocimiento partir? De las normas prácticas y naturales, que nos proporciona una realidad abs-

tracta, extensible al resto de humanos, y otra práctica, al quedar impregnadas en nuestro “yo perceptivo”. Estas pautas son el resultado de una selección cultural en el ámbito social. La transmisión de estas prácticas se realiza por imitación, bajo la máxima de: *si algo funciona, ¿por qué cambiarlo?* Las mejor adaptadas sobreviven y cuando comparten esas reglas heredadas e imitadas, tienden a buscar sistemas más amplios de actuación (Estados, sistemas económicos, códigos legales y, por supuesto, mercados) (Hodgson, 2011).

Por ello, cualquier planificación, de uno u otro tenor, es vista con recelo. Pero los criterios para apoyar sus críticas son más bien metafísicos. La planificación únicamente podría sustituir a los mercados (conocimiento teórico frente a conocimiento práctico) si pudiese tener un nivel de conocimiento global, total y totalizante y esto es imposible para nuestro Hayek. ¿Existe una mente planificadora capaz de preverlo todo, de acaparar todos los conocimientos, adquirir el conocimiento de generaciones y generaciones? No para Hayek, por lo que nunca la sustitución de los mercados puede ser eficiente. Todo modelo económico necesita de un conocimiento práctico y, en cierto modo, se adelantó al colapso económico de la antigua URSS y de sus planes teóricos, basados en datos distorsionados, poco reales y escasamente prácticos.

Hayek rechaza con tanta intensidad el conocimiento teórico que llega incluso a dudar de las ciencias, de las puras y por supuesto, de

las sociales. De estas últimas, podemos esperar, con suerte, unos esquemas que se repitan en el tiempo... poco más. Supongo que este hecho es un aliento para tantos economistas que no supieron adelantarse a la crisis actual... Frente al constructivismo, falacia moderna, no queda más que tratar de establecer situaciones genéricas y esperar que los resultados sean los deseados. Nada de cienticismos sociales, ni de ingeniería económica.

Volviendo a lo anterior, ¿estamos ante un relativista moral o ante un evolucionista ético? Ni una cosa ni otra, según Hayek.

Es un hecho que debe ser reconocido que incluso lo que consideramos como bueno o hermoso es modificable [...] No solo en su conocimiento, sino también en sus metas y valores el hombre es la criatura de su civilización; en última instancia, es la importancia de estos deseos individuales de perpetuar el grupo o la especie lo que determinará si persisten o cambian. Es, por supuesto, un error creer que podemos sacar conclusiones sobre lo que nuestros valores deberían ser simplemente porque nos damos cuenta de que ellos son un producto de la evolución.

[...] nuestros valores actuales existen sólo como elementos de una tradición cultural determinada y son significativos únicamente para una fase más o menos larga de evolución, ya sea que esta fase incluya a algunos de nuestros ancestros prehumanos o esté confinada a ciertos períodos de la civiliza-

ción humana. No tenemos más fundamentos para atribuirles una existencia eterna que los que tenemos para atribuírsela a la raza humana en sí (Hayek, 2011).

Vemos cómo tratar de abrazar la idea de que nuestras convicciones morales son invariables y, con ello, universalizables, es una falacia, lo que no sitúa a Hayek en un cómodo relativismo moral, alejándole de un plumazo del multiculturalismo y del cosmopolitismo.

Como para Hayek el Mercado lo es todo, también desde un punto de las tradiciones debe serlo. Frente a los neoconservadores que tratan de ver en el mercado la erosión de las tradiciones, del “es porque debe ser”. Para los neos la erosión de las tradiciones las proporciona el mercado. Para Hayek, un tradicionalista voluntarista, la erosión es consecuencia de las políticas intervencionistas en educación, vivienda, cultura, ...(malestar moral actual). Para este autor lo importante es establecer un mercado de tradiciones donde cada una gane su derecho a prevalecer.

En positivo y en negativo. Sir Isaiah Berlin

La obra de Berlin es prácticamente inabarcable por su cantidad y por su dispersión, aún con los intentos de integrarla de un modo sistemático. Por ello y por la no siempre sencilla capacidad de aprehensión de todas sus ideas, nos vamos a centrar en el elemento clave de su obra (y por lo demás de toda la edificación liberal): la libertad, y más concretamente a dos de sus sentidos, como veremos.

Toda su obra trata de abordar lo que denomina *el problema central de la política: el problema de la obediencia y de la coacción*. Para ello, se hace una serie de preguntas: “¿Por qué debo yo obedecer a otra persona? ¿Por qué no vivir como quiera? ¿Tengo que obedecer? Si no obedezco, ¿puedo ser sancionado? ¿Por qué, hasta qué punto, en nombre de qué y con motivo de qué?”

El sentido negativo que da Berlin a la libertad es más bien un ámbito en el que *al sujeto –una persona o grupo de personas– se le deja hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas* (Berlin, 1993). De esta concepción es de destacar la última parte, ya que podemos deducir que la coacción u opresión, y con ellas la vulneración de la libertad, implica que otros intervienen dentro de mi ámbito de acción. Del mismo modo, esta idea le acerca a Hayek, en tanto que cualquier orden social impuesto es, por naturaleza, opresivo (Por ello, Berlin olvida otras concepciones de libertad como la estoica...). En todo caso, éste hecho es argumentado hábilmente para rechazar una intervención pública en la economía y en la sociedad. Veámoslo. Para que vulneren mi libertad, mi ámbito negativo de libertad, es necesario que se proceda, voluntariamente o no, a una acción humana sobre mí. Por ello, si carezco de una retribución suficiente (limitación) para subsistir como consecuencia de que un empresario no me paga unos mínimos adecuados, podré considerar que se me está oprimiendo. Ahora bien, si mi limitación económica o de otro tipo procede de una

disfunción, por ejemplo, física, no hablaremos de coacción. ¿Me coaccionan mis piernas al no poder correr los 100 metros lisos en menos de 10 segundos? Evidentemente no.

Vemos cómo Berlin cuando habla de libertad negativa se refiere más bien a una acción y no tanto a una realidad dada de antemano. Por ello, si queremos ser libres debemos eliminar toda intervención que pueda limitar mis acciones para hacer o ser lo que quiera o pueda ser. Una vez eliminadas, cada uno de nosotros podrá, con sus limitaciones y sus virtudes realizar sus acciones vitales en el marco de la libertad negativa. Supongo que ya todos hemos llegado a la conclusión de que el Estado interventor y no tanto otro y otros seres humanos es el novicio protagonista (el malo de la película) del sentido negativo de la libertad, lo que le aleja de “intervencionista” Rawls.

Esta libertad, siguiendo a autores como Locke, Mill o Constant, no podría, ni en estado de naturaleza ser ilimitada por su efecto generador de conflictos entre humanos “demasiado iguales” (hace referencia a estos autores cuando más se asemeja a Hobbes) por lo que parece merecer la pena renunciar a parte de esa libertad para evitar el conflicto y lograr otros fines, pasando del estado natural al social, al civil. Pero esa renuncia no es radical ni absoluta. Todos debemos mantener un mínimo ámbito de libertad *personal que no podría ser violado bajo ningún concepto, pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo mismo se encontraría en una situación demasiado restringida* (Ibíd).

Berlín sale a las posibles críticas que se le pueden hacer sobre si la libertad de la que habla puede ser de algún interés para un campesino egipcio (frente a un profesor de Oxford, este es su ejemplo elegido). Reconoce que frente a situaciones de primera necesidad, de vida o muerte podríamos decir, nadie se detendrá en pensar si su esfera de libertad negativa está siendo vulnerada. No obstante, vuelve a dar una vuelta de tuerca, vuelve a ir más allá de lo que resulta evidente para justificar la igualdad en el libertad, pues, refiriéndose a la libertad mínima, nos advierte que *no es ninguna clase de libertad que le sea peculiar a él, sino que es idéntica a la de los profesores, artistas y millonarios (Ibíd)*. Algo de similares características al velo de la ignorancia de Rawls.

Igualdad de libertad, como fundamento de la moral liberal, compartida por pensadores más o menos conservadores, en la que “cierta parte de la vida humana debía quedar independiente de la esfera de control social” y eso es lo que nos iguala. En todo caso, todas las vertientes liberales también coinciden en que para vivir en sociedad debemos ceder una parte de nuestra libertad a lo que parece que Berlín no da respuesta a la pregunta ¿qué o hasta dónde debemos ceder?

Frente a la pregunta, hasta dónde soy libre de hacer o de ser, en la libertad positiva nos enfrentamos a la pregunta, quién decide lo que hago o lo que soy. Berlín parte de la premisa, demasiado optimista desde mi punto de vista, de que el deseo del individuo es el de ser su

propio dueño. Tal vez el momento histórico que le tocó vivir y observar no le permitiera tener la sensación actual de que la masa social, es más masa que social y que desde su búsqueda desesperada del placer material o virtual se despreocupan por granjearse un “autogobierno” con tal de vivir en una realidad placentera e integradora.

En cualquier caso, el deseo de ser sujeto y no objeto, de depender de mí mismo, se convierte en el centro de la fundamentación del sentido positivo de libertad. En todo caso, y no si cierta dificultad metodológica, llega a la conclusión de que *las concepciones que se tengan de la libertad se derivan directamente de las ideas que se tengan sobre lo que constituye el yo, (...) (Ibíd)*.

Berlín recupera concepciones cristianas, entre otras, en la distinción, nada nueva por otro lado, entre el yo que *tiene el control; dominante y trascendente* y aquel otro yo, que identifica como *el manojo empírico de deseos y pasiones*, que dicho sea de paso, la mayor parte de la filosofía occidental ha considerado rechazable o, al menos, vergonzoso. Una posible salida sería la libre autonegación ascética: *extinguendo mis deseos me hago libre de ataduras*. Es descansada la vida cuando se aleja del mundanal ruido, de toda pasión y tentación interna y externa, siendo más rico en tanto que menos necesita o sintiéndose feliz en la miseria, como parece sentirse el hombre bueno... Claro que si nos despojamos de nuestros deseos, alguien (un tirano o un déspota vestido tras un ropa-

je de moralina o ascetismo) o algo (un Estado portador de bienestar, una nación homogeizadora y pura, un mercado que nos tienta como a Simón del desierto o una identidad significativa y reveladora) nos tentará con lo auténtico, lo genuino, lo placentero, ... Pero como nos dice Berlin *lo que ha creado es la antítesis misma de la libertad política*.

Desde una perspectiva muy kantiana los seres humanos son autónomos y como tales hay que tratarlos, toda acción pública o privada que lo contradiga será considerada como una inadecuada manipulación. Los gobernantes, aun cuando consideren y estén seguros de lo que es mejor para los ciudadanos, no pueden ni condicionar ni manejar la conducta de aquéllos, ni por la fuerza ni por estímulos en positivo o en negativo. El paternalismo, por lo tanto, trata a los seres humanos como subhumanos, convirtiéndose en un despotismo, a veces, las menos, ilustrado. En palabras de Berlin:

Esto es así porque es tratar a los hombres como si no fuesen libres, sino material humano para que yo, benevolente reformador, los moldee con arreglo a los fines que yo he adoptado libremente, y no con arreglo a los suyos (Ibíd).

El aroma liberal se convierte en un fuerte hedor individualista, cercano al libertarismo, lo cual plantea diversas reflexiones que son asumidas con dificultad por el liberalismo conservador actual. Esta cuestión cosifica el utilitarismo y el cuestionamiento de casi cualquier realidad pública.

Ya hemos hecho referencia al utilitarismo que impregna rápidamente al primer liberalismo y que, lejos de sofocar las pasiones más bajas del ser humano, trata de utilizarlas para orientar al desorientado y solitario individuo. Si por medio de premios y castigos, palos y zanahorias, puedo orientar la voluntad de la masa, mejor incluso que puede hacerlo ella misma, no puedo dejar de hacerlo. Así, hago mejor al esclavo, tratándolo como un objeto... por su bien, claro está. Los primeros utilitaristas, reformadores sociales todos ellos, pero también las vanguardias del partido, conocedores y correas de transmisión entre la verdad revelada y la masa ignorante, libres y conocedores de la única verdad nos la enseñan manipulando nuestros deseos.

Hasta aquí todos de acuerdo, pero ¿puede un ciudadano de a pie conocer todos los entresijos del devenir actual?, ¿deben los más formados orientar la vida en comunidad?, ¿se puede vivir en sociedad sin ningún mecanismo de cohesión?, ¿es conveniente dar rienda suelta a los instintos que cada individuo posee como ser humano libre? Siendo así, deberíamos abolir las escuelas, las iglesias, los centros sanitarios, las actividades públicas de fomento, la actividad económica al margen del trueque, en definitiva, volver al no Estado, a la no Sociedad civil, al estado natural, a la sociedad individual que cada ser humano forma consigo mismo. Vemos cómo, al alejarse del utilitarismo, nos aboca a un mundo previo a todo, donde cualquier tipo de propuesta de mejora que nos afecte, es vista como un atentado a nuestro yo autónomo y a nuestro yo autorrealizable.

No debemos olvidar que vivimos en sociedad, en sociedades cada vez más plurales, que no siempre las hace más heterogéneas, por lo que yo hago afecta a otros y los que otros hacen nos afecta. Además, ¿no somos lo que somos en virtud de lo que los demás piensan de nosotros? Por ello, la libertad difícilmente se puede lograr al margen de la sociedad (en la línea de Hayek, en oposición a Rawls). ¿Tendría sentido que Adán, antes de convivir con Eva, se plantease la libertad? Carecería de sentido. Ahora bien, en muchas ocasiones se confunde libertad con reconocimiento. Tal vez por ello, Adán y Eva, siendo libres, quisieron ir más allá y buscar reconocimiento y confianza, pues al no poder acercarse al árbol del conocimiento del bien y del mal, los separaba, los desintegraba de su unión con Dios.

La Justicia antes que nada. J. Rawls

Resulta paradójico que Rawls no se sintiese especialmente atraído por los sistemas políticos al margen o fuera de los Estados Unidos y que en su país, fuera de los ámbitos más académicos, no tuviese una verdadera y auténtica influencia real. Más paradójico resulta aún que su modelo, marcadamente liberal, parece que encajase con mayor sencillez en el modelo socialdemócrata de algunas democracias desarrolladas como las nórdicas.

Su afán por anteponer la justicia a cualquier otro bien, por tratar de injertar libertad e igualdad, ha convertido su obra en una rara avis que permite encajarla en cualquier modelo político y que, tal vez por ello, nunca ha dejado satis-

fecho a nadie. Debemos recordar la multitud de críticas que despertó y lo que estos recelos generaron en el enriquecimiento de su propia obra.

Su obra pretende alejarse del utilitarismo clásico, aquel que abrazaban la práctica totalidad de los liberales clásicos posteriores a Locke, por considerarlo poco justo, al maximizar el bienestar del grupo olvidando y dejando de lado el cómo se distribuye entre los individuos. Y también pretende llevar al olvido algo que el posterior autor tanto adoraba, el sabio intuicionismo, proponiendo como su alternativa natural al constructivismo, palabra maldita para Hayek.

Ahora bien, como todo buen liberal, parte del contrato social, situación metafórica donde los individuos pactan unas normas de convivencia (que no son otra cosa que unas formulas de distribución de bienes y cargas) y que Rawls denomina de justicia social. El estado de naturaleza o “posición originaria” está habitado por individuos libre e iguales, tan iguales que los son en fuerza y en necesidades comunes (se aprecia el aroma Hobbesiano) lo que les lleva a dejar ese estado y buscar unos principios de justicia y libertad próximos a los de Berlín (concepción procedimental de la justicia) y no de seguridad (el aroma Hobbesiano comienza a disiparse).

Como decimos, estos individuos “pre-pactados” son libres e iguales. Pero comparten otras dos características más: son racionales y

razonables, aunque este último atributo es relevante en el estadio social. Son racionales (el neokantianismo de Rawls es evidente) al actuar teniendo en cuenta sus propias inquietudes, lo que se presenta por el autor como una alternativa al egoísmo individual por anteponerlo a prioridades de un determinado grupo social... como si eso ocultara el muy racional individualismo. No obstante, esa egolatría que nos lleva a atender a nuestras propias inquietudes, derivadas de la posición social o los dones naturales, es neutralizada por el velo de la ignorancia. Ahora bien, no les convierte en ingenuos ignorantes (si fuese así, no podrían elegir entre las diferentes opciones) ya que poseen la capacidad del conocer de un modo general. Desconocen sus virtudes, sus defectos, su posición social, sus tendencias, sus creencias o sus planes vitales. Conocen por el contrario el funcionamiento de la economía, del bien abstracto o de devenir de lo público. Como decíamos, se trata de una situación metafórica...

Lo que sí llama la atención es que el velo de la ignorancia haga desatender a un liberal las potencialidades del individuo que de un modo espontáneo (espontaneidad propia de la teoría de Hayek) harán progresar a la sociedad en su conjunto. Aún así, este individuo racional, tras el velo de la ignorancia, utilizará una estrategia maximín, pues su egoísta racionalidad le llevará a pensar que el resto tratará de maximizar su posición, minimizando la del resto. Su intento de alejarse del utilitarismo no parece hacerse con mucha intensidad, si pensamos así del prójimo (Rawls, 1986).

Pero hay un segundo acto. Cuando ya se ha logrado el estadio de la sociedad civil, utilizando terminología de los padres del liberalismo, se hace necesario un subsiguiente acuerdo, por medio de los principios de justicia y su orden de prioridad.

Primer principio: Toda persona debe tener igual derecho al más extenso sistema de libertades básicas iguales, compatibles con un sistema similar de libertades para todos. En la misma línea de las libertades negativas de Berlin.

Segundo principio: las desigualdades sociales y económicas deben estar ordenadas de tal forma que ambas estén: a) dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado, compatible con el principio de justo ahorro; y b) vinculadas a cargos y posiciones abiertas a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades.

No vamos a entrar en el análisis de los mismos pero sí a destacar el alejamiento del intuicionismo por medio de estos principios, su marcado carácter intervencionista y redistributivo (lo que fue criticado por sus colegas, recuérdese a Robert Nozick) (Nozick, 1988) y la relevancia que adquiere la razonabilidad del individuo, una vez que ya ha hecho uso de su racionalidad. Efectivamente, en el estadio presocial, oculto bajo el velo de la ignorancia, el individuo no podía ser otra cosa que racional (y un poco egoísta, aunque Rawls intentase desmentir este hecho). Ahora, lo importante es que sea razonable, ante la necesidad de con-

vivir con una pluralidad de opciones de vida buena distintas e, incluso, opuestas. Por ello, dando un paso más allá del ideario kantiano, confiere la razonabilidad al ser humano para que coopere y se solidarice en el ámbito social, deseoso de construir un punto de vista compartido. Tratando de construir una sociedad habitable en la que existen concepciones morales, religiosas o filosóficas distintas. Este pluralismo debe ser “razonable”, donde las diferentes opciones de vida lijan y pulan los posibles puntos de fricción y propongan (puestos a pedir) posiciones y espacios en común, aún cuando sean contrarios a sus propias cosmovisiones y paradigmas vitales (casi nada).

Lo cierto es que, frente a sus compañeros ideológicos, Rawls se desmarca de ellos en aras de un modelo más social y menos espontáneo. Como decía, las críticas a este respecto han sido ingentes y especialmente crudas por parte de los defensores de un Estado sinceramente mínimo, que únicamente intervenga para evitar la violencia, pues, cualquier otra actividad, deviene redistributiva y por ello, injusta y desproporcionada. Bien es cierto que, en sus múltiples e incansables respuestas a sus críticos, abogaba por un Estado mínimo pero sobre todo neutral, esto es, que no favorezca ninguna doctrina, que no fomente ninguna concepción individual y que garantice la igualdad de oportunidades para que cada uno decida cuál es su elección de vida buena.

En este libro no nos interesan tanto las críti-

cas a Rawls desde una perspectiva económica y sí desde una moral o de modo(s) de vida y aquí, el razonamiento comunitarista encontró un filón. Un neokantiano, racionalista y universalista no puede caer bien al subjetivismo, comunitario y virtuoso. Podemos adelantar algún reproche que retomaremos más adelante. El más evidente es la perversión que hace Rawls o cualquier kantiano de la ética al utilizar reglas universales (ninguna palabra aborrece más un multiculturalista) que detraen al hombre de sus vínculos y conexiones para convertirlo en un átomo sin contexto, ni nexos, cuando para éstos las elecciones de vida buena o de cualquier otro tipo, son irrelevantes separados de la comunidad. Dejando de lado las críticas a la teoría Rawlsiana desde una perspectiva económica, omitimos los enjuiciamientos marxistas y viramos hacia el aristotelismo y el hegelianismo. Lo veremos más adelante, pero para el comunitarismo no hay nada más peligroso que la visión atomista del individuo por parte del liberalismo (Hegel) ni más falso que la desconsideración de “animalidad” social (Aristóteles).

Parecen lógicas estas críticas si tenemos en cuenta que los principios enumerados deben ser generales y universales, por ello deben valer para todas las personas morales, al margen de su condición, historia, anhelos, sexo, credo o cualquier otra vínculo social. No obstante, se afana en tratar de buscar el encaje de su teoría en democracias plurales apoyando su Razón pública en (inestables) *equilibrios reflexivos* y (difíciles) *consenso superpuestos*. Buscar pun-

tos de unión entre concepciones individuales y normas públicas, no entendidas desde un punto jurídico sino moral. Un pluralismo razonable, que supere las posibles rupturas entre vidas buenas y que alcance la estabilidad y la unidad social por medio de un reconocimiento público mutuo (Rawls, 1979).

En todo caso, aún cuando intenta matizar y cerrar posibles puntos flacos en su teoría, por medio de contestaciones públicas a sus críticos, lo cierto es que la mayor crítica que se le ha hecho a su discurso es de origen previo, anterior a la constitución de la sociedad, al pacto social, por utilizar terminología de los clásicos. ¿Cómo es posible tener algún tipo de deseo o preferencia moral en la posición original si éstos se adquieren en sociedad o en algún tipo de contexto más extenso que el aislamiento individual? Siendo cierto que somos autónomos, ¿cómo podremos ponderar lo que es bueno o justo? ¿Se hace estas preguntas un ente aislado y autónomo? ¿Con qué sentido?

Si partimos de la base de que nuestro deseos, preferencias, juicios morales, opciones de vida, principios, valores o enjuiciamientos éticos únicamente pueden adquirirse en algún tipo de ámbito (sociedad, comunidad, étnia, tendencia sexual, raza) difícilmente podrán estar dentro de nosotros previo pacto social. Además, si todas estas ideas, valores y principios son aprehendidos de un modo intrínseco, todos nosotros compartiríamos estos valores y no parece que sea así.

Sin olvidar que el mito del individuo aislado (libre, igual, autónomo, racional) tanto en estado de felicidad como de guerra, no parece una realidad plausible, ni siquiera como ficción o fábula. Si bien, éstos no vivieran en el marco de unos vínculos que pudiésemos definir como sociedad, lo cierto es que, al menos, sí podríamos definirlos como comunidad y éstas son las que nos permiten compartir vínculos que nos alejan de los principios universalistas tan queridos por los neokantianos.

Estas son algunas de las objeciones que apuntan los comunitaristas a la teoría de J. Rawls y otras en las profundizaremos más adelante. En todo caso, debemos reiterar el enorme calado que ha tenido y tiene su obra y el aire fresco que trajo a la Filosofía Política del último cuarto del siglo XX y que aún perdura. De hecho, algún autor ha llegado a alcanzar su fama por las críticas a la obra de Rawls y no tanto por la originalidad de sus pensamientos.

Conclusiones

Si la libertad es un tema recurrente para el ser humano desde sus orígenes, es, sin duda, la piedra angular de todo el pensamiento liberal y neoliberal. No obstante, algunos de sus representantes más agudos y destacados no coinciden en una definición común, como hemos podido apreciar. A grandes rasgos, se aprecian distinciones claras entre: apreciar la espontaneidad natural, evitar la coacción ad intra y ad extra y lograr un originario reparto igualitario. A mayor, también se ha podido destacar que

la libertad termina derivando en otras realidades conexas como el debido reconocimiento, al margen de la condición, la autodeterminación interna y externa o la búsqueda de estatus, ante una ausencia de coacción física, jurídica e institucional.

La contraposición de estos tres autores a la hora de abordar sus distintas concepciones de libertad, nos ha llevado a distintas conclusiones y perspectivas. Frente a la oposición al racionalismo apriorístico de Hayek y de Berlin, Rawls, por el contrario, identifica a los sujetos como racionales y razonables en su negociación por la justicia y la libertad. En contraposición a esta última idea Hayek, especialmente, apuesta por la espontaneidad para garantizar una convivencia pacífica y libre. Esta espontaneidad, en relación al intervencionismo público, le acerca a Berlin y le alija, inexorablemente, de Rawls.

Sin duda, la concepción de libertad aleja de un modo más radical a Rawls y a Hayek y separa, de un modo menos drástico a aquél y a Berlin. En relación a esta última idea, podemos finalizar por el punto de encuentro entre Berlin y Rawls o, en palabras propias de estos dos autores, entre el velo de la ignorancia y las libertades negativas. Las críticas vertidas sobre las distintas interpretaciones de los grados de libertad de Berlin son zanjadas por él de un modo análogo a la situación ideal que Rawls construye con el velo de la ignorancia. Situación, esta última, que finiquita toda posibilidad de espontaneidad tan perfecta a los ojos de Hayek.

Referencia

- Berlin, I. (1993). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hayek, F. (1995). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hayek, F. (2011). *The constitution of liberty: the definitive edition*. London: University of Chicago Press.
- Hodgson, G. M. (2011). ¿Qué son las instituciones? *Revista CS, en Ciencias Sociales*, 8, 17-53.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. Fondo de Cultura Económica, S.A.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1996). *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos, D.L.

Bibliografía Consultada

- Bentham, J. (2010). *Un fragmento sobre el gobierno*. Madrid: Tecnos.
- Berlin, I. (2005). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, I. (2004). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- De Tocqueville, A. (2009). *El antiguo régimen y la revolución*. México: Fondo de Cultura Económica de España, S. L.
- De Tocqueville, A. (2010). *La democracia en América*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1999). *Discurso del método*. Barcelona: Espasa Libros, S.L.U.
- Giner, S. (2011). *Teoría sociológica clásica*. 3ª edición. Barcelona: Ariel.

- Godoy Arcaya, Ó. (2003). *Antología del defensor de la paz, de Marsilio de Padua*. Centro de Estudios Públicos, 90, Chile.
- Hayek, F. (2008). *Fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial S.A.
- Helvetius, C. A. (2012). *Del Espíritu*. Pamplona: Laetoli.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatan*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Hobbes, T. (2010). *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Holbach, D. P. H. (2008). *Sistema de la naturaleza*. Madrid: Laetoli.
- Hooker, R. (2009). *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Editorial Cambridge University Press, UK.
- Locke, J. (1999). *Escritos Sobre La Tolerancia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Locke, J. (2003). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Locke, J. (2005). *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. & Engels, F. (1974). *Obras Escogidas, en tres tomos, de Marx y Engels*. Moscú: Editorial Progreso. (Marxists Internet Archive, 2010).
- Mill, J. S. (2013). *De la libertad*. Barcelona: El Acantilado.
- Montaigne, M. (2003). *Ensayos completos*. Cátedra.
- Montesquieu, C. (2002). *El espíritu de las leyes*. Madrid: ISTMO.
- Padua, M. (1989). *El Defensor de la Paz*. Madrid: Tecnos Editorial S. A.
- Rawls, J. (2004). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Voltaire (2013). *Tratado sobre la tolerancia*. Barcelona: Espasa Libros, S. L. U.